

EL PENSAMIENTO REFORMADO

**EL PENSAMIENTO
REFORMADO**

Una antología

Adolfo García de la Sierra

XALAPA 2005

ÍNDICE

1. PRESUPUESTOS FILOSÓFICOS DE LA REFORMA LUTERANA	1
1.1. Antecedentes de la Reforma Luterana	1
1.2. La formación intelectual de Lutero	3
1.3. El impacto del pensamiento de Occam en Lutero . .	4
1.4. La trascendencia de Dios	4
1.5. Potencia absoluta y potencia ordenada	5
1.6. La ontología de Occam	6
1.7. La lógica de Occam	10
1.7.1. <i>Suppositio</i> y verdad	13
1.8. La Navaja de Occam	17
1.9. Occam y la Reforma Luterana	19
1.10. El impacto del pensamiento de San Agustín en Lutero	21
1.10.1. La teología de Pelagio	21
1.10.2. La teología de Agustín	22
1.11. El nominalismo como base para la solución de las dificultades teológicas del agustinismo	25
2. DISPUTACIÓN CONTRA LA TEOLOGÍA ESCOLÁSTICA (1517)	27
2.1. Introducción	27
3. ORIGEN DE LA REFORMA EN SUIZA	39
3.1. El principio	39

3.2.	La aparición de Juan Calvino	43
4.	EL SURGIMIENTO DE LAS IGLESIAS REFORMADAS EN LOS PAÍSES BAJOS	47
4.1.	El país y su gente	49
4.2.	Los primeros años de la Reforma	53
4.3.	El desarrollo organizativo de las iglesias reformadas	62
5.	LA FILOSOFÍA EDUCATIVA DE CALVINO Y LA FUNDACIÓN DE LA ACADEMIA DE GINEBRA	77
6.	LA ESCOLÁSTICA PROTESTANTE	101
6.1.	La negativa actitud de Lutero hacia la filosofía*	102
6.2.	Melanchton	107
6.3.	La escolástica española en Alemania, Holanda y la Nueva España	108
6.4.	Francisco Turretino El bautismo infantil. Parte I Cuestión catorce: el sujeto de la fe ¿Tienen fe los infantes? Hacemos distinciones*	114
7.	NATURALEZA DE UNA COSMOVISIÓN	123
7.1.	Introducción: las cosmovisiones en acción	123
7.2.	Definiciones de cosmovisión	127
7.3.	Las cosmovisiones no son marcos de referencia teó- ricos	129
7.4.	Las cosmovisiones son guías para la vida	131
7.5.	Las cosmovisiones son posesión común	132
7.6.	Conflictos entre cosmovisiones	134
7.7.	La cultura afecta la cosmovisión	136
7.8.	El problema de la comunicación entre cosmovisiones	138
7.9.	la base de las cosmovisiones: la fe	139
7.10.	La evaluación de la cosmovisión	143

8. SOBRE LA IDEA DE COSMOVISIÓN Y SU RELACIÓN CON LA FILOSOFÍA	151
8.1. Historia del concepto de cosmovisión	152
8.2. La relación entre filosofía y cosmovisión	153
8.3. La cosmovisión como personal y privada	156
8.4. La cosmovisión en la tradición neocalvinista	159
8.5. Vollenhoven y Dooyeweerd	161
8.6. ¿Pueden los cristianos usar el concepto de cosmovisión?	163
9. EL CALVINISMO COMO UN SISTEMA DE VIDA	167
9.1. Se necesita un sistema de vida	167
9.1.1. Introducción	167
9.1.2. Nuestra herencia común	168
9.1.3. La Revolución Francesa	169
9.1.4. Antítesis espiritual sobre los sistemas de vida	169
9.1.5. Enfrentando principios contra principios . .	170
9.1.6. Usos del término ‘Calvinismo’	170
9.1.7. El alcance del Calvinismo	173
9.1.8. Principio de vida y filosofía del Calvinismo .	174
9.1.9. La apropiación de este principio de vida . . .	175
9.2. Elementos constitutivos de todo sistema de vida . . .	177
9.2.1. Las tres relaciones fundamentales de la vida	177
9.2.2. La relación con Dios	178
9.2.3. Relación con el hombre	184
9.2.4. Relación con el mundo	187
9.3. El Calvinismo: una visión que transforma	191
10. LA ESPIRAL HERMENÉUTICA	223
10.1. La educación integral	223
10.2. Filosofía cristiana	229

11. SUMA TEOLÓGICA**SOBRE LA DOCTRINA SAGRADA 237**

11.1. ¿Qué es y qué comprende la doctrina sagrada?	237
11.2. Artículo 1	238
11.3. Artículo 2	239
11.4. Artículo 3	241
11.5. Artículo 4	242
11.6. Artículo 5	243
11.7. Artículo 6	244
11.8. Artículo 7	246
11.9. Artículo 8	248
11.10. Artículo 9	250
11.11. Artículo 10	252

12. DOGMÁTICA I**LOS NOMBRES QUE SE APLICAN****A LA PRESENTACIÓN****SISTEMÁTICA DE LA TEOLOGÍA 255**

12.1. Origen y significado del término	259
12.2. El uso del término en la Biblia	260
12.3. Usos diversos del término en teología	260
12.4. Las características formales de los dogmas	262
12.5. Su asunto se deriva de la Escritura	263
12.6. Los dogmas son el fruto de la reflexión dogmática .	266
12.7. Los dogmas tienen que ser definidos oficialmente por algún cuerpo eclesiástico competente	268
12.8. La necesidad de los dogmas	271
12.9. Causas de la actual oposición a los dogmas	271
12.10. Los dogmas son esenciales para el cristianismo . . .	274
12.11. La Escritura presenta la verdad como esencial al cristianismo	274
12.12. La unidad de la Iglesia exige un acuerdo doctrinal .	275

12.13. Para que la Iglesia cumpla con su deber se requiere que tenga unidad en la doctrina	276
12.14. La posición de la Iglesia en el mundo demanda un testimonio unido	277
12.15. La experiencia enseña que los dogmas son indispensables	277
12.16. Los elementos incluidos en los dogmas	278
12.17. El elemento social	278
12.18. El elemento tradicional	279
12.19. El elemento de autoridad	281
13. RAZÓN DE SER Y PLAN DE LA OBRA	283
13.1. El por qué de este proyecto	283
13.2. Pertenecer a una tradición venerable	286
13.3. La capitalización de los recientes estudios bíblicos .	290
14. PROLEGÓMENOS.	
UN EXAMEN HISTÓRICO:	
¿LA FILOSOFÍA Y LA TEOLOGÍA	
COMO SOCIOS?	297
14.1. Tesis	297
14.2. Un consejo desconcertante	298
14.3. Un obstáculo colosal	300
14.4. Planeando la trayectoria	302
14.5. La crisis del siglo II	302
14.6. Síntesis medieval	305
14.7. La Reforma: un nuevo punto de partida	308
14.8. La reacción	309
14.9. La Contrarreforma	310
14.10. Escolasticismo otra vez	311
14.11. El círculo completo	313
14.12. Una revolución radical	313
14.13. El sueño liberal	315

14.14. Monismo: el fin del dualismo	317
14.15. Artífice de la mente moderna	318
14.16. El padre de la teología moderna	319
14.17. El “Padre de la Iglesia” del siglo veinte	321
14.18. Figura de transición	326
14.19. Resumen	328
14.20. Más cerca de casa	328

Capítulo 1

PRESUPUESTOS FILOSÓFICOS DE LA REFORMA LUTERANA

ADOLFO GARCÍA DE LA SIENRA

1.1. Antecedentes de la Reforma Luterana

En el siglo XIII, justamente cuando el pensamiento de la Iglesia medieval alcanzaba la cúspide de su esplendor con la grandiosa construcción teórica de Santo Tomás de Aquino, la cual proyectaba la mente hacia los cielos al modo como las catedrales góticas lo hacían con la mirada, se desarrollaban en el seno de la Madre Iglesia dos hijos que habrían de nacer un par de siglos más tarde: el Renacimiento y la Reforma Protestante.

Jacob, la Reforma Protestante, habría de trastornar el mundo occidental con su vibrante redescubrimiento de la autoridad de la Escritura; Esaú, el Renacimiento, habría de hacerlo con su elevación de la libertad y la racionalidad humanas a los altares de una nueva iglesia dedicada al culto a la humanidad.

Lo que se conoce como 'Reforma Protestante' se refiere, en rigor, a dos movimientos religiosos paralelos pero interconectados: los que empiezan Martín Lutero en Alemania y Ulrico Zuinglio en Suiza. Sin embargo, existió un tercer movimiento simultáneo empezado

por Tomás Munster, la llamada 'Reforma Radical'. Para complicar las cosas, se ha denominado a veces 'protestante' al movimiento iniciado por Enrique VIII en Inglaterra, cuando separó la Iglesia de Inglaterra de la autoridad del Papa para poder casarse con Ana Bolena. Es importante entender las diferencias entre todos estos movimientos para poder entender la estructura religiosa del Occidente actual y en particular la de México.

Paradójicamente, la llamada Reforma Radical (conocida también como 'Anabaptismo' por su insistencia en rebautizar a los cristianos y repudiar el bautismo infantil) empezó como un movimiento revolucionario, sumamente violento (fueron los autores de la Guerras Campesinas de Alemania en el siglo XVI),¹ para terminar como el epítome del pacifismo en sus formas menonita, Amish y huterita. Se caracteriza por su actitud escapista de la cultura, a la que considera por principio irredimible.

El anglicanismo, por otra parte, no es más que una forma de control de la iglesia por parte del estado, con el objeto de proteger las metas políticas de la Corona Británica. En sus comienzos fue ferozmente anticatólico pero esa actitud se ha visto atemperada en los últimos tiempos.

La Reforma Protestante propiamente dicha empieza con un redescubrimiento de capital importancia espiritual: la enseñanza bíblica (ya defendida por San Agustín de Hipona) de que la salvación es por gracia, mediante la fe en Jesucristo, sin que pueda mediar mérito alguno por parte del pecador. Se debe a Martín Lutero este redescubrimiento y a Zuinglio su proclamación en Suiza. Fue el gran pensador francés Juan Calvino, sin embargo, el que habría de desarrollar sistemáticamente sus consecuencias lógicas para la teología, la reforma de la iglesia y —más allá de ello— la vida toda. Al desarrollo y aplicación sistemáticos de este descubrimiento se le conoce

¹ Federico Engels vio a los anabaptistas violentos como precursores de la Revolución. Véase su opúsculo *Las guerras campesinas en Alemania*.

como el movimiento reformado (vulgarmente llamado ‘calvinismo’ por obvias razones).

Es el movimiento reformado el que debe considerarse como realmente “radical”, a pesar de las erupciones pietistas (o revolucionarias) del anabaptismo en todas sus formas. Pero su bíblica radicalidad espiritual no se puede captar con facilidad debido precisamente a su profundidad. El objeto de este libro es precisamente introducir al lector a la radicalidad espiritual del pensamiento reformado. Para poder entenderla necesitamos empezar por entender más a fondo las presuposiciones religiosas y filosóficas de la Reforma Luterana

1.2. La formación intelectual de Lutero

La Reforma Luterana tiene múltiples causas que habremos de investigar debidamente, pero primero nos interesa conocer la formación intelectual y la vida espiritual de su autor, Martín Lutero, pues en su persona se encarnan las presuposiciones filosóficas y religiosas del movimiento que él encabezara. Como dice Balderas (1996: 17),

Su papel como reformador hay que explicarlo desde la historia de su vida espiritual: adhesión al occamismo teológico de Gabriel Biel, revisión del mismo bajo la influencia de Staupitz, desarrollo del pensamiento del último periodo de San Agustín, el de la áspera polémica antipelagiana, totalmente centrada en los grandes temas del pecado, la gracia y la predestinación. Prosiguiendo en sus meditaciones Martín Lutero, hacia 1512, encuentra en Romanos 1:17 el punto central de su nueva fe: la desvalorización de uno de los dos términos en que se centraba la fe católica, el de las obras, por la total y exclusiva exaltación del otro, el de la fe.

Está documentado que Lutero fue miembro de la escuela occamiana de pensamiento, pues fue discípulo de Gabriel Biel (1425-1495), un influyente difusor del pensamiento occamiano que compusiera un compendio de los comentarios de Occam sobre las *Sen-*

tencias de Pedro Lombardo,² y el mismo Lutero llegó a declarar: “*Ich bin von Ockhams Schule*” [“soy de la Escuela de Occam”]. Fue tan importante la docencia de Biel en las universidades de Erfurt y Wittenberg —lugar donde Lutero residía— que los occamistas de dichas universidades fueron conocidos como ‘gabrielistas’. Es bastante seguro afirmar, por lo tanto, que Lutero fue en efecto un gabrielista.³

Johann von Staupitz (1468/69-1524) era el Vicario General de los agustinos en la época de la Reforma Luterana. Doctor versado en teología, fue director espiritual, protector y mentor de Lutero. Fue bajo su influencia que Lutero revisó el occamismo de Biel y que se entregó al estudio de la Escritura. Sin embargo, Staupitz continuó siendo católico toda su vida, al final de la cual denunció la doctrina de Lutero como herética.

Pero, ¿en qué consiste el occamismo teológico de Biel? Básicamente, es una presentación particularmente clara y precisa del nominalismo de Guillermo de Occam (c. 1285-1347/49). Debemos, por lo tanto, poner particular atención al pensamiento de este importante filósofo.

1.3. El impacto del pensamiento de Occam en Lutero

Occam adoptó de sus predecesores cuatro principios o suposiciones que usó repetidamente. El primero fue la creencia en la total trascendencia de Dios y la plena contingencia de todos los aspectos de la creación. El segundo es la distinción entre potencia absoluta y potencia ordenada; esto es, la diferencia entre el poder de Dios considerado por sí mismo y su poder considerado desde el punto de vista de los decretos que ha hecho: Dios es libre de hacer lo que

² Recuérdese que las *Sentencias* de Pedro Lombardo era el texto mediante el cual se enseñaba el contenido de la Escritura, algo que Calvino criticaría acremente en su *Institución* tiempo después.

³ Para un estudio a profundidad del pensamiento de Biel, véase Oberman (1963).

quiera mientras no contradiga su naturaleza. El tercero es que las sustancias y las cualidades son las realidades físicas fundamentales de la experiencia humana. El mundo está hecho de cosas individualmente existentes, no universales. El cuarto y último principio es la llamada Navaja de Occam: no se debe multiplicar las entidades sin necesidad.

1.4. La trascendencia de Dios

Occam concebía a Dios como un ser absolutamente trascendente; es decir, como un ser que, si bien se revela en su creación, no necesita de la misma para existir. Todo lo que no es Dios es criatura y tiene existencia contingente: depende de Dios para existir. Todos los cristianos están de acuerdo en la trascendencia de Dios; los problemas empiezan cuando se discute la naturaleza de Dios y, en particular, si hay ideas eternas en la mente de Dios que funjan como ejemplares con apego a los cuales Dios habría hecho todas las cosas. Estas supuestas ideas eternas fueron conocidas como ‘universales’ por los filósofos y los teólogos medievales.

1.5. Potencia absoluta y potencia ordenada

Una pregunta muy importante durante la Edad Media fue la relativa al fundamento de la posibilidad. “¿Son las cosas posibles porque Dios tiene el poder de crearlas, o Dios tiene poder de crearlas porque son posibles?”. Una de las tesis teológicas que defendió Occam a lo largo de sus escritos es que Dios no depende de ninguna otra persona o poder para existir. Tampoco hay algún principio externo que lo pueda coercer a hacer su obra, o a hacerla de una u otra manera. Dios pudo haber escogido no crear, o crear un mundo completamente diferente del actual. En contraposición, el carácter de la criatura consiste en ser completamente dependiente del Creador. La potencia absoluta de Dios consiste en su poder para hacer cosas distintas de las que ha hecho; por ejemplo, Dios pudo haber hecho un mundo

en el que las cosas no tuvieran diferencias de temperatura, y todavía podría cambiar el mundo actual —si quisiera— poniendo a la Tierra como centro del universo. Afirmar que Dios tiene potencia absoluta implica negar que al crear Dios haya estado constreñido por modelos o ejemplares existentes con antelación a la fundación del mundo —implica que no hay ideas eternas en la mente de Dios. En otras palabras, Dios es omnipotente y libre de hacer lo que quiera mientras no entre en contradicción con su propia naturaleza. De manera que la razón humana está incapacitada para determinar lo que Dios puede o no puede hacer o decir. La potencia ordenada de Dios, por otra parte, es el modo en que Dios ha actuado en la historia, en sus decretos y en su revelación. Son los modos concretos, efectivos, en los que experimentamos a Dios en el mundo. Aunque Dios es libre de hacer lo que quiera, ha hecho elecciones que experimentamos como nuestro universo. La potencia ordenada se refiere a aquellas cosas que Dios hace en conformidad con las leyes que él mismo ha ordenado e instituido. Claramente, por su potencia absoluta Dios pudo haber ordenado e instituido leyes completamente diferentes de las que de hecho rigen el universo. Algunos han dicho que la doctrina de la potencia absoluta hace a Dios arbitrario.

1.6. La ontología de Occam

En contraste con la enseñanza cristiana relativa a la unicidad de la divinidad —el monoteísmo— para Platón lo divino era en primer lugar una jerarquía ordenada de Formas o Ideas, las mismas que capta el entendimiento cuando entiende no lo que es un ejemplo individual de justicia o belleza, sino la Justicia o la Belleza “en sí”. Esta jerarquía es una unidad en la diversidad, pues hay conexión (*koinonía*) entre todas las Ideas, las cuales están finalmente subordinadas a la Idea del Bien. En algunos pasajes del diálogo *El Timeo* Platón habla de un Demiurgo, una especie de dios que ordena el mundo conforme a las Ideas tomadas como ejemplares. Esto supone que hay algo, una

“materia”, un “Caos”, que debe ser ordenado por dicho Demiurgo, por lo que es necesario observar que hay un segundo principio divino en el sistema de Platón, si bien soslayado, no explicado, y apenas implícitamente reconocido. Algunos pensadores cristianos llegaron a identificar este Demiurgo con el Dios de Jacob, y a las Ideas con “pensamientos en la mente de Dios”. Pero, fuera del lenguaje mítico y poético de *El Timeo*, no hay evidencia de que el sistema platónico efectivamente postulara un Dios personal organizador del mundo conforme a algún propósito. Más bien, el “dios” de Platón es una figura simbólica que representa a la Razón como una fuerza operativa en el mundo.⁴ Esta fuerza operativa es también identificada con la Idea del Bien. Por lo tanto, hay dos principios divinos en el sistema platónico: La jerarquía de las Ideas coronada por la Idea del Bien, y una especie de caos indeterminado originario a partir del cual la Razón constituye los entes individuales mutables, tomando las mismas Ideas como paradigmas para hacerlo. Esta ontología (teoría del ser) ejerció una enorme influencia en pensadores cristianos tan importantes como Agustín de Hipona y el mismo Tomás de Aquino.

Aristóteles —discípulo de Platón— es conocido por su crítica a la tesis de que las formas de las cosas son Ideas separadas (decía, por ejemplo, que la humanidad no existe aparte de los individuos Sócrates, Calicles, etcétera). Sin embargo, Aristóteles atribuía a algunas formas existencia separada y hasta divina. De hecho, a Tomás de Aquino le pareció que la doctrina de los ejemplares permitía compaginar la ontología platónica de las formas con la ontología aristotélica de la sustancia. Pero recuérdese que el Aquinate era el filósofo más influyente de Europa cuando Occam empezó su carrera filosófica.

El nominalismo de Occam debe entenderse, en primer lugar, como el rechazo de la doctrina de los ejemplares entendidos como ideas en la mente de Dios. Contrariamente a los platónicos, quie-

⁴ Ésta es la opinión de Copleston (1985: vol. I, 190).

nes sostenían que había una naturaleza común inherente a las cosas similares y que incluso existía aparte de las mismas, Occam sostenía que no hay tales naturalezas comunes. Occam rechazaba tanto la concepción de una naturaleza común existente *aparte de* las cosas como la concepción de una naturaleza común existente *en* las cosas. Para Occam, no hay más universales que los conceptos generales que la mente va construyendo a partir de la idea de similaridad entre las cosas. Occam llegó a mantener que el concepto era una entidad psíquica idéntica al acto de conocer, el acto de la cognición abstractiva.

Para Occam, las sustancias y las cualidades eran las realidades físicas fundamentales de la experiencia humana. Esto genera un cierto problema, pues parece haber en la realidad entes que no son ni una cosa ni otra: las relaciones. Occam se hace solidario de una cierta tendencia del pensamiento filosófico aristotélico a negar el ser de las relaciones. Aristóteles admitía que todo accidente es un ser y que toda relación es un accidente, pero antes de saltar a la conclusión del silogismo conviene recordar la definición aristotélica de accidente: “llamamos accidente a aquello que se encuentra en *un* ser y puede afirmarse con verdad de él, pero no de manera necesaria ni usual” (*Metafísica* 1025^a15). Parece claro que cuando Aristóteles formuló esta definición tenía en mente sobre todo a las cualidades ya que, en efecto, la definición acarrea como consecuencia que toda relación se encuentra en un ser, al parecer de la misma manera que la esfericidad de la Luna se encuentra en la Luna. Esto induce, naturalmente, a concebir las relaciones como si fueran cualidades, y es por ello que Leibniz mucho después se llegó a preguntar cuál es “el sujeto de ese accidente que los filósofos llaman relación”, para concluir que “no puede decirse que ambos, *A* y *B* juntos [Leibniz está discutiendo el ejemplo ‘*A* es mayor que *B*’], sean el sujeto de ese accidente; pues si así fuese tendríamos un accidente sobre dos sujetos, con un pie en uno y otro pie en el otro, lo que es contrario al concepto de acciden-

te”.⁵ Sabemos que la conciencia de este problema llevó a Leibniz a concebir su tesis de reducción de las relaciones a las cualidades y su doctrina monadológica, pero ni Occam ni ningún aristotélico se encontraba demasiado lejos de estas conclusiones: no debe sorprender, en efecto, que Bohner (1957: xlvii) señale que para Occam “toda realidad encontrada en las criaturas puede ser reducida en última instancia a dos clases de categorías: sustancias y cualidades”: *nulla res est, quid sit substantia vel accidens*.

El compromiso de Occam con la tendencia reduccionista apuntada se pone de manifiesto también en su teoría de la predicación, donde se da por sentado que toda proposición es de la forma sujeto/predicado. Habremos de ver, sin embargo, si las tesis nominalistas de Occam resisten la admisión plena del ser de las relaciones.

Incidentalmente, el concepto de ser es unívoco para Occam, en el sentido de que es verdaderamente predicable de todos los seres en cuanto que son seres. Así, en la proposición ‘la paternidad de Aristóteles con respecto a Nicómaco existe’ estoy predicando de tal relación lo mismo que predico de Aristóteles en ‘Aristóteles existe’. No hay ninguna confusión: según Occam, el concepto de ser y el concepto de existir son uno y el mismo concepto.⁶

De acuerdo con Occam, todo ente es singular porque todo ente es uno y “*nomen ‘singulare’ significat omne illud quod este unum et non plura*”.⁷ En particular, todo universal es singular puesto que nada es universal excepto por significación, por ser un signo de varias cosas. Hay dos tipos de universales: naturales y convencionales. Los universales naturales son los conceptos y son así llamados porque según Occam significan lo que significan de una manera “natural” y sin que sea posible alterar su significado (su extensión) a voluntad de nadie (*conceptus non mutat suum significatum ad placitum*

⁵ Citado en Simpson (1975: 28).

⁶ Cfr. (Bohner 1957: 90ss); también Copleston (1985: vol. III, 78).

⁷ Bohner (1957): 33.

cuiuscumque).⁸ Los universales convencionales son los términos categoremáticos, verbales o escritos, y significan varias cosas *per voluntariam institutionem*, dependiendo del concepto al que están subordinados.

Occam implica que ningún cuerpo puede ser universal pues dice que “*universalia non sunt substantiae ullo modo*”⁹ pero es claro que esta afirmación es insostenible desde el momento en que hay letreros significativos que son propiamente cuerpos. Esto es perfectamente compatible, sin embargo, con el nominalismo de Occam.

La primera tesis nominalista fuerte de Occam consiste en negar que las propiedades de las cosas sean compartidas por diversos individuos, a la manera en que se dice que una y la misma esfericidad está en todas las cosas esféricas. En este sentido, para Occam los universales simplemente no existen; así, la proposición ‘la Luna es una esfera’ no estaría afirmando que la esfericidad está en la Luna, pues no habría una esfericidad común a la Luna, a Júpiter y a todas las cosas esféricas. La esfericidad de la Luna no es idéntica a la esfericidad de Júpiter: se trata de *dos* propiedades diferentes. Llamaremos a esta tesis ‘Tesis I’.

La segunda tesis nominalista de Occam —la Tesis II— afirma que los conceptos son *passionis animae* o actos del intelecto (*actus intelligendi*).¹⁰ De ellos dice Occam que existen en el alma como cualidades de ella (*istas passiones animae esse subjective et realiter in anima tanquam verae qualitates ipsius*)¹¹ de donde se deduce, mediante la Tesis I, que no hay conceptos comunes a todos los seres pensantes en el sentido de que el concepto de esfera que está en la mente de Euclides no es idéntico al concepto de esfera que está en la mente de cualquiera de sus discípulos. Llamaremos a esta consecuencia la Consecuencia I.

⁸ Boehner (1957): p. 49.

⁹ Boehner (1957): 37.

¹⁰ Boehner (1957): 43.

¹¹ Cfr. Cop1eston, *op. cit.*, pp. 93, 108 Y 109.

Si las Tesis I-II se complementan con la admisión de relaciones y si además se estipula que éstas, al igual que las propiedades, no son universales, entonces obtenemos una concepción nominalista del mundo de tipo Occamiano (ligeramente diferente de la de Occam): sólo existen sustancias materiales, propiedades particulares de sustancias materiales, relaciones particulares entre sustancias materiales, propiedades de estos dos tipos de entes y relaciones entre ellos. Puesto de manera más precisa: toda sustancia material es un ente; si A es un ente entonces todas las propiedades de A son entes; si A_1, \dots, A_n son entes y R es una relación entre A_1, \dots, A_n entonces R es un ente; nada más es ente. Los universales sólo lo son por significación.

1.7. La lógica de Occam

El esquema ontológico delineado en el apartado anterior podría ser satisfactorio si no fuera por un hecho desafortunado: no permite dar cuenta de las suposiciones existenciales de la matemática contemporánea. En efecto, esta disciplina da por sentada la existencia de clases de cualquier cardinal, admitiendo así la existencia de infinitos actuales. El problema estriba en que las clases no son sustancias materiales, ni tampoco pueden asimilarse a las propiedades y relaciones estipuladas en el apartado anterior al final. Una clase tiene un carácter de objetividad del que carece cualquier acto mental, por lo que es muy difícil identificarla con una cualidad o propiedad de una mente. Por ejemplo, si el conjunto vacío existe entonces es *uno*; si se identifica con una propiedad presente en la mente de algunos hombres entonces se trataría de una propiedad compartida por todos ellos, lo que contradice la Tesis I; pero si se identifica con una propiedad de la mente de un hombre entonces al dejar de existir el hombre dejaría de existir el conjunto vacío, lo cual es claramente falso. El argumento vale, *mutatis mutandis*, para los conceptos: si hemos de admitir que los conceptos son intersubjetivos entonces la

Consecuencia I debe ser rechazada. Por lo tanto, debe ser rechazada también una de las Tesis I o II (al menos).

La Tesis I sólo puede ser rechazada, sin embargo, a costa de rechazar el rasgo más conspicuo del nominalismo Occamiano. Pero esto se puede evitar sustituyendo la Tesis II por una tesis que el mismo Occam sostuvo con anterioridad a ella. Me refiero a la tesis que afirma que “un universal no es algo real que existe en un sujeto (de inherencia), sea adentro o fuera de la mente, sino que tiene ser sólo como un objeto de pensamiento en el alma (*habet esse objectivum in anima*).¹² Esto significa que el concepto no es una cualidad o propiedad de la mente, con lo que se elude la Consecuencia I al mismo tiempo que se admite la posibilidad de que uno y el mismo concepto tenga existencia en diversas mentes. Con esta tesis se evita también el platonismo —pues no se requiere postular entidades abstractas fuera de las mentes humanas— y se admite que los hombres pueden producir y transmitir conceptos.

No voy a considerar aquí las múltiples maneras en que un concepto puede ser construido, mismas que varían entre la abstracción a partir de la experiencia sensible hasta la concreción a partir de conceptos o entidades abstractas (síntesis). Lo que es importante es tener en cuenta que los conceptos no son el resultado de una simple “separación” de las propiedades o relaciones de lo real sino el fruto de un esfuerzo —en ocasiones muy penoso— por arrancarle a la naturaleza y a la sociedad sus secretos.

Siguiendo una denominación de Occam, llamaremos *conceptos de primera intención (prima intentio)* a todos aquellos que signifiquen naturalmente entes no abstractos; de esta manera, conceptos como “planeta”, “sistema económico” o “protón” serán conceptos de primera intención o —como también diremos— de grado I. Serán también de grado I todas aquellas proposiciones construidas a partir de conceptos de primera intención, como por ejemplo la proposición

¹² Boehner (1957): 41.

‘Venus es un planeta’. Análogamente, los conceptos que signifiquen naturalmente entidades abstractas de grado 1, así como las proposiciones construidas a partir de ellos, serán llamados de grado 2; y, en general, los conceptos que designen entidades abstractas de grado n (si tales conceptos han sido efectivamente construidos) así como las proposiciones formadas a partir de ellos serán de grado $n + 1$. De esta manera, obtenemos el esquema de una teoría Occamiana de los tipos lógicos *sin clases*.

Antes de entrar a considerar el problema de las clases conviene reexaminar la doctrina Occamiana de la *suppositio* y la predicación. Obsérvese en primer lugar que también a los términos y a las proposiciones habladas o escritas (enunciaciones) se les puede asignar un grado, de acuerdo con la siguiente Regla: el grado de un término es el grado del concepto al que está subordinado en la proposición, y el grado de la proposición coincide con el grado de sus términos.

Es interesante observar, sin embargo, que hay términos —como los así llamados trascendentales— que se encuentran en todos los grados; en cualquier caso el grado de la proposición será identificado con el grado del término de grado más pequeño.

Occam formuló una regla general con respecto al significado de los términos (categoremáticos), a saber: “en cualquier proposición un término nunca representa algo de lo que no es verdaderamente predicado, al menos si el término es tomado en su función significativa”.¹³ Un término es tomado en su función significativa cuando se utiliza para designar aquello mismo que designa uno de los conceptos a los que está subordinado, pues un término puede ser *equivoco* y estar subordinado a más de un concepto.

No obstante se comprende que, cuando el término es tomado en su función significativa, en general no hay dificultad para identificar el concepto al que está subordinado. Ahora bien, hay tres casos de *suppositio* para un término, a saber: *suppositio personalis*, *suposi-*

¹³ Boehner 1957: 65.

tio simplex y *suppositio materialis*. En palabras de Occam, tenemos *suppositio personalis*

cuando un término representa los objetos que significa, sean éstos cosas fuera de la mente, o sonidos vocales, o conceptos mentales, o escrituras, o cualquier otra cosa imaginable. Cuando quiera que el sujeto o el predicado de una proposición represente el objeto significado, siendo tomado así en su función significativa, siempre tendremos *suppositio personalis*. . . . La *suppositio personalis* tiene lugar cuando un término representa lo que significa y es utilizado en su función significativa.¹⁴

La *suppositio simplex*

es aquella en la que el término representa un contenido mental [un concepto], pero no es utilizado en su función significativa.¹⁵

La *suppositio materialis*, en cambio,

ocurre cuando un término no representa lo que significa, sino que representa un signo vocal o escrito, como ‘“hombre” es un sustantivo’.

Un término dado, como ‘hombre’, puede estar subordinado a distintos conceptos, digamos “animal racional” o “ser religioso”. En el caso de una proposición determinada, digamos ‘Sócrates es hombre’, sin embargo, se toma al término como si estuviera subordinado a un sólo concepto (en este caso “animal racional”), con lo que el término es utilizado para designar a los individuos humanos y se toma en su función significativa. Por lo tanto, en la proposición ‘Sócrates es hombre’ el término ‘hombre’ tiene *suppositio personalis*.

Ahora bien, en las proposiciones ‘hombre es un concepto de primera intención’ y ‘hombre es bisílaba’ el término ‘hombre’ no está tomado en su función significativa porque ninguno de los conceptos a los que está subordinado el término es predicable de *términos* o de *conceptos*: es falso decir, en efecto, que un término o un concep-

¹⁴ Boehner 1957: 66.

to es un hombre, *sea cual fuere el concepto de hombre al que esté subordinado el término 'hombre' realmente.*

1.7.1. *Suppositio* y verdad

La doctrina de la *suppositio* presupone que los términos categoremáticos que figuran en una proposición —el sujeto tanto como el predicado— son ambos nombres. Me parece que esta es una suposición admisible porque siempre se puede nominalizar el predicado de cualquier proposición. Por ejemplo, cuando el predicado de la proposición es un verbo, como en ‘Sócrates corre’, es posible transformar el predicado ‘corre’ a la forma nominal ‘es un corredor’ para obtener la proposición ‘Sócrates es un ser que corre’, en la que el término ‘ser que corre’ se toma como un nombre de las cosas que corren. Se puede dar un tratamiento análogo a las proposiciones de forma “relacional” si se transforma el verbo transitivo junto con el complemento en una frase nominal; por ejemplo, la proposición ‘Juan ama a María’ puede ser transformada en ‘Juan es un amador de María’, donde ‘amador de María’ es un nombre de las cosas que aman a María (que puede haber varias). Este método también se puede aplicar a formas relacionales de más de dos argumentos. Considérese la proposición ‘el punto *A* está entre los puntos *B* y *C*’; en este caso la transformación arrojaría la proposición ‘*A* es un punto entre *B* y *C*’, en la que la frase ‘punto entre *B* y *C*’ es un nombre de los puntos que se hallan entre *B* y *C*. Las irregularidades sintácticas del castellano dificultarían la formulación de reglas generales para efectuar sistemáticamente este tipo de transformaciones pero su magnífica riqueza garantiza que las transformaciones siempre pueden ser llevadas a efecto.¹⁶

Si lo anterior es correcto, se puede sostener que toda proposición singular o atómica es de la forma sujeto/predicado. Es fácil ver que

¹⁶ Según Henry (1972: 4ss) era normal entre los lógicos medievales efectuar este tipo de transformaciones sintácticas en expresiones latinas con fines filosóficos.

esto no nos compromete a negar el ser de las relaciones ni nos impide construir cuantificaciones múltiples. Sólo porque existe una cierta relación entre los puntos A , B y C es verdadero predicar de A el término nominal ‘punto entre B y C ’; no debe ser confundida la estructura de las proposiciones con la estructura de la realidad que las proposiciones ponen de manifiesto. Para construir una cuantificación múltiple a partir de una proposición atómica sólo se requiere sustituir los nombres singulares que figuran en ella por variables y ligar estas variables con los cuantificadores que se deseen, especificando en cada caso —si se me permite la expresión— la *suppositio* de las variables, es decir, las cosas representadas por las variables. Para ilustrar esto considérese el siguiente caso. De ‘Juan es amante de María’ podemos obtener la función proposicional ‘ x es amante de y ’ sustituyendo los nombres singulares ‘Juan’ y ‘María’ por x y y respectivamente. ¿Cuál es la *suppositio* de estas variables? Depende de lo que se quiera expresar al ligarlas con cuantificadores. Si se quiere expresar, por ejemplo, que todo hombre ama a una mujer entonces es necesario subordinar ‘ x ’ al concepto de hombre y ‘ y ’ al de mujer para que la cuantificación ‘ $\forall x \exists y$ x es un amante de y ’ exprese justamente lo deseado.

Es de fundamental importancia notar que las condiciones de verdad de las proposiciones generales se reducen a las condiciones de verdad de las singulares. Vayamos por casos.

Particular afirmativa. (Ejemplo: ‘algún hombre es músico’). Esta proposición es verdadera si y sólo si la disyunción

Sócrates es músico \vee Platón es músico \vee Corisco es músico \vee ...
(y así para los demás hombres)

es verdadera.

Particular negativa. (Ejemplo: ‘algún hombre no es músico’). Esta proposición es verdadera si y sólo si la disyunción

Sócrates no es músico \vee Platón no es músico \vee Corisco no es músico \vee ...
(y así para los demás hombres)

es verdadera.

Universal afirmativa. (Ejemplo: ‘todo hombre es músico’). Esta proposición es verdadera si y sólo si la conjunción

Sócrates es músico \wedge Platón es músico \wedge Corisco es músico \wedge ...
(y así para los demás hombres)

es verdadera.

Universal negativa. (Ejemplo: Ningún hombre es músico). Esta proposición es verdadera si y sólo si la conjunción

Sócrates no es músico \vee Platón no es músico \vee Corisco no es músico \vee ...
(y así para los demás hombres)

es verdadera.

Cuantificación múltiple. (Ejemplo: ‘algún hombre es robador de algunos coches a pesar de todo policía’; suposición simplificadora para fines ilustrativos: la *suppositio* de ‘hombre’ son las cosas a , b y c ; la *suppositio* de ‘coche’ son los objetos d y e ; la *suppositio* de ‘policía’ son las entidades a y b). Introducimos las variables ‘ x ’, ‘ y ’ y ‘ z ’ subordinadas a los conceptos de hombre, coche y policía respectivamente, para simbolizar la proposición como sigue:

$$\exists x \exists y \forall z x R y P z$$

(léase: x es un robador de y a pesar de z). Entonces la proposición es verdadera si y sólo si la disyunción

$$(aRdPa \wedge aRdPb) \vee (aRePa \wedge aRePb) \vee (bRdPa \wedge bRdPb) \vee (bRePa \wedge bRePb) \vee (cRdPa \wedge cRdPb) \vee (cRePa \wedge cRePb)$$

es verdadera.

Toda cuantificación en la que las variables representen un número finito de cosas puede ser expandida en principio a una conjunción o a una disyunción finitas, aunque en ocasiones ello requiera un esfuerzo considerable o sea prácticamente imposible. Al ser las componentes básicas de tales disyunciones, o conjunciones, en todo caso proposiciones singulares, se puede afirmar que el valor de verdad de las cuantificaciones es una función de y y se reduce a el valor de verdad de proposiciones singulares; esto es, como vimos, a proposiciones de la forma sujeto/predicado. En efecto, es un lugar común que la conjunción y la disyunción, así como la negación, son funciones veritativas a partir de las cuales es posible definir todas las demás funciones veritativas usuales. Por lo demás, la formulación de las condiciones de verdad de las proposiciones singulares es sobremanera sobria y elegante, como ahora veremos.

Singulares. (Ejemplo: ‘Sócrates es hombre’). La proposición es verdadera si y sólo si el ente designado por el término ‘Sócrates’ es uno de los entes designados por el nombre ‘hombre’. Si el término ‘Sócrates’ es vacío, o es vacío el término ‘hombre’, o los dos lo son, o Sócrates no es hombre, la proposición es falsa.¹⁷

¹⁷ Cf. Moody (1953: 30ss).

La formulación anterior resume la así llamada teoría de la identidad de la cópula, comúnmente aceptada por los lógicos del siglo XIV y en especial por Occam.¹⁸

1.8. La Navaja de Occam

La epistemología se propone responder a la pregunta “¿cómo es que conocemos?” A diferencia de los filósofos medievales Occam insistió en que las cosas individuales pueden ser conocidas como tales cosas individuales y que el conocimiento directo, sin mediación, es posible. Redujo todo el conocimiento humano a dos categorías fundamentales: el conocimiento intuitivo y el conocimiento abstractivo. El conocimiento intuitivo está basado en los así llamados “juicios existenciales”, los cuales juzgan un objeto por experiencia directa cuando está presente a nuestros sentidos. Intuir significa contemplar, observar atentamente algo. No hay necesidad de depender de supuestos universales o una naturaleza común que medie nuestras sensaciones y experiencias:

Para Occam, la mente tenía naturalmente una cognición de cosas singulares propia, simple, no confusa, y completamente confiable. No se necesitaba decir más; no se necesitaba postular más; no se necesitaba suponer términos adicionales. (Ozment 1980: 57).

¹⁸ Es interesante observar que la lógica de Occam —la lógica terminista— tuvo una enorme difusión y aceptación en la Nueva España. Fray Alonso de la Vera Cruz fue uno de los que la cultivaron, pero quizá el que más destacó en este campo fue Tomás de Mercado, con su importante texto *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*. Redmond y Beuchot (1985) han hecho un estudio de la lógica novohispana cuyos textos —junto con textos clásicos de otros terministas occamianos— han sido publicados por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, en una colección dirigida por Mauricio Beuchot. Como muestra Bird (1964), la lógica terminista se puede desarrollar de manera sistemática desde la silogística hasta las álgebras booleanas. Pienso que es más apropiada como lógica general que la lógica matemática, pero esta es una tesis que no puedo desarrollar aquí.

El conocimiento abstractivo, por otra parte, no consiste de juicios existenciales, sino que es un conocimiento que la gente tiene independientemente de si lo que conoce se haya o no presente a la mente. Desde luego, se basa en el conocimiento intuitivo, previo a las abstracciones, que proviene de la experiencia efectiva del mundo que sea halla fuera de la mente. La memoria de algo que se recuerda, que alguna vez tuvo lugar, es una forma de conocimiento abstractivo simple. El conocimiento abstractivo complejo consiste en la construcción de los objetos mentales que nunca han existido literalmente fuera de la mente. Por ejemplo todas las ficciones imaginativas y los conceptos universales. El mismo proceso por el que la mente crea un unicornio es el proceso por el que produce los universales: a partir del conocimiento intuitivo y abstractivo simple de muchos individuos de la misma especie, la mente construye un concepto universal y correspondiente término lingüístico que significa a todos los miembros de esa especie. Siguiendo a Magee (2004), podemos esquematizar la estructura del conocimiento según Occam:

- [1] Tengo una cognición intelectual intuitiva de x y
- [2] de la blancura que inhiere en x (b). (1) y (2) causan parcialmente y están simultáneamente acompañados por
- [3] una cognición abstractiva de x y
- [4] su blancura. (3) y (4) cada una crean disposiciones (3^*) y (4^*) a actos similares.
- [5] Si formo la proposición p , ' x es blanco', entonces (1) y (2) me permiten inmediatamente
- [6] juzgar que p es verdadera. Entonces, mañana,
- [7] tengo una cognición intuitiva imperfecta de x por virtud de (3^*) y
- [8] de b por virtud de (4^*).
- [9] Si formo la proposición q , ' x era blanco ayer', entonces (7) y (8) me permiten inmediatamente
- [10] juzgar que q es verdadero.

Según Boehner (1964: xxi), el verdadero significado de la Navaja de Occam, la cual a veces fue expresada por Occam mismo en los términos “no se debe postular la pluralidad sin necesidad” (*pluralitas non est ponenda sine necessitate*) y a veces también como “lo que se puede explicar suponiendo menos cosas es vanamente explicado con la suposición de más cosas” (*Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*) es que

no se nos permite afirmar un enunciado como verdadero, ni mantener que una cierta cosa existe, a menos que nos veamos forzados a hacerlo por su autoevidencia o por revelación, o por una deducción lógica a partir de una verdad revelada o una proposición verificada por observación.

La Navaja de Occam es, pues, una forma del Principio de Razón Suficiente y es por lo tanto un principio tanto metodológico como epistemológico.

1.9. Occam y la Reforma Luterana

Por muy abstractos que parezcan, los principios epistemológicos de Occam tuvieron efectos poderosísimos en el resquebrajamiento de la cosmovisión medieval y particularmente en la articulación de la Reforma Luterana, pues destruyeron la visión platónica racionalista de Dios y abrieron la puerta a la tesis de que la Palabra de Dios, no mediatizada por la filosofía escolástica, era una fuente fundamental de conocimiento. Claramente, la Navaja de Occam junto con el principio de la autoridad soberana de la Escritura es el fundamento epistemológico del protestantismo.

El nominalismo había sido un movimiento difuso a lo largo de Europa. Sin embargo, dos profesores de la Universidad de Erfurt —el *alma mater* de Lutero— lograron articularlo en un plan de estudios coherente a impartirse allí mismo. Jodokus Trutfetter y Bartolomé Arnoldi fueron estos profesores, quienes aplicaron dicho plan de estudios en sus cursos. En contra de la vía antigua, representada por

Tomás de Aquino y Duns Escoto, Trutfetter y Arnoldi apelaron una y otra vez a un principio central de la vía moderna: toda especulación filosófica acerca del mundo debe ser comprobada mediante la experiencia y una razón basada en la realidad, sin tener en cuenta lo que incluso las más respetadas autoridades pudiesen decir en contrario.

La teología no era una excepción a este principio: toda especulación teológica debía ser sometida a prueba por la autoridad de las Escrituras tal y como las interpretaba la Iglesia. Trutfetter y Arnoldi enseñaron que la experiencia y la Escritura en la interpretación eclesial eran, por lo tanto, las únicas normas válidas para la filosofía y la teología. De esta manera, los profesores de Erfurt equiparon a Lutero con conceptos que habrían de resultar esenciales para la Reforma. Según Oberman (1992: 120),

Primero se hallaba la subordinación nominalista de la razón a la experiencia, por virtud de la cual, en contra de toda especulación ideológica, la realidad experimentada misma se convertía en el foco de la percepción del mundo. Más aún, los nominalistas buscaron distinguir entre la Palabra de Dios y la razón humana. En el ámbito de la revelación, en todos los asuntos concernientes a la salvación [humana], la Palabra de Dios es el único fundamento —aquí la razón y la experiencia no prescriben sino confirman; aquí no preceden sino que siguen.

Sin embargo, para Trutfetter y la mayoría de los académicos europeos de esa época, la obra de Aristóteles era fundamental, además de que seguía en ellos vigente el principio de que la autoridad para la fe era la Biblia *bajo la autoridad de la Iglesia*, manteniendo así el principio de que la interpretación de la Escritura estaba sujeta a la autoridad de la misma, basada a su vez en una supuesta “tradicción apostólica” y en la propedéutica escolástica. Lutero le escribió a su profesor en 1517 advirtiéndole que “si Aristóteles no hubiera sido un hombre de carne y hueso no vacilaría en afirmar que era el mismo Diablo”. La preocupación de Lutero era que ni la vía antigua ni

la vía moderna permitían verdaderamente que sus doctrinas fuesen determinadas por la Palabra de Dios, poniendo a ésta efectivamente por encima de toda autoridad—inclusive y sobre todo por encima de la autoridad de la Iglesia. Pero había sido la misma vía moderna la que—al insistir en distinguir los ámbitos de la Palabra de Dios y la razón humana— había sentado las bases para que Lutero se replanteara la cuestión de si era necesario seguir interpretando la Escritura a través de la propedéutica filosófica escolástica y la tradición. En la vía luterana, las doctrinas teológicas tenían que ser determinadas por la Palabra de Dios, sin la mediación de Aristóteles y la tradición de la Iglesia (que en la práctica significaba buscar la enseñanza bíblica mediatizada por las *Sentencias* de Pedro Lombardo). De esta manera, la Reforma Luterana puso en cuestión la teología y la filosofía escolásticas, pero esto vino acompañado con una profunda desconfianza hacia la razón en general y una zanja insalvable entre fe y razón, pues Lutero no concebía la posibilidad de que la razón misma pudiese a su vez ser reformada por la Palabra de Dios. Esta actitud queda resumida en la forma en que Lutero se refería a la razón, a saber, como “*die hure Vernunft*” [la ramera razón]. Esto va a traer consecuencias importantes en toda una línea de iglesias evangélicas, donde la actividad intelectual es vista con sospecha o—en el mejor de los casos— relegada al ámbito “secular”.

1.10. El impacto del pensamiento de San Agustín en Lutero

Hemos visto de qué manera influyó la escuela nominalista en el pensamiento de Lutero. Otra influencia muy importante en el mismo es la teología de San Agustín, particularmente en su disputa con el pelagianismo. Empezaremos por revisar la teología de Pelagio, particularmente sus tesis sobre el libre albedrío y la salvación.

1.10.1. La teología de Pelagio

Morgan Pelagio (c. 354-418) fue un monje inglés cuya teología ha tenido y sigue teniendo una gran influencia aun hoy en día. Sostuvo que el hombre fue creado originalmente como un ser mortal, de manera que los hombres morirían aun si no hubiera habido un pecado original; en otras palabras, para Pelagio la muerte es natural. Sostenía que el pecado original era exclusivo de Adán y que no se transmitía a su descendencia, de manera que los infantes no necesitaban el bautismo. Afirmaba que la caída había sido un evento bueno, que había permitido que el hombre llegase a la madurez: la desobediencia fue buena para el mundo, según Pelagio, pues esta manera hizo su entrada en el mismo la libertad, llevándolo a la perfección.

Por lo tanto, enseñaba Pelagio, la salvación no se funda en la gracia, sino en la libertad de la voluntad. El pecado original, el cual no se imputa a ningún descendiente de Adán, no eliminó la capacidad moral del hombre, de manera que toda persona puede escoger en todo momento actuar bien o actuar mal. Más aún, se percibe en el mundo una tendencia general entre los hombres hacia el bien. Como los humanos son capaces de cumplir con la Ley de Dios, la gracia no es más que una ayuda para aquellos que han decidido con su libre albedrío seguir los mandamientos de Dios: Dios solamente da gracia aquellos que han decidido tener fe, es decir, vivir en rectitud moral. Por consiguiente cualquiera puede lograr la salvación a través del arrepentimiento, el cual implica escoger no volverá pecar. Para que haya auténtico arrepentimiento y vida en santidad, todos los pecados debe ser confesados. Claramente, esto conduce a la conclusión de que la iglesia no es necesaria para la salvación de los fieles, pues cualquier hombre puede enseñar a otro cuáles son los verdaderos preceptos de la moral, la cual obviamente era concebida por Pelagio como una enseñanza universalmente compartida. Más aún, decía Pelagio, se puede discernir el bien del mal mediante el puro uso de la razón, de modo que la Revelación es en rigor innecesaria. Sin em-

bargo, el ministerio y muerte de Jesucristo no es del todo inútil, pues provee un ejemplo de verdadera santidad y es fuente de gracia para todos aquellos que han decidido vivir en rectitud.

1.10.2. La teología de Agustín

En contra de Pelagio, Agustín enseñó que el pecado original introdujo corrupción en la creación y que el mismo se transmite a los hijos de los hombres concebidos por virtud de las relaciones sexuales (es por ello que Cristo no heredó el pecado original). El primer efecto de esta corrupción es la muerte, la cual se enseñorea del cuerpo humano; si no hubiera ocurrido el pecado original, el cuerpo humano hubiera sido transformado en cuerpo espiritual, haciéndose incorruptible. Es una consecuencia de esta doctrina que los infantes no regenerados se pierden, aunque Agustín pensaba que el sacramento del bautismo aplicado a los niños era suficiente para garantizar su salvación. En otras palabras, Agustín pensaba que la eficacia del bautismo era *ex opere operato*, lo cual significa que el bautismo es efectivamente capaz de limpiar a los infantes del pecado original, es decir, de producir regeneración espiritual y limpieza de la culpa adánica. El luteranismo concurre con Agustín en este punto.

Según San Agustín, el pecado original consta de dos elementos: (1) la transmisión de la depravación espiritual por causa de la transgresión de Adán, la cual predispone a todo ser humano al pecado, así como (2) la imputación del pecado de Adán a todo ser humano desde la concepción. La doctrina agustiniana de la depravación espiritual del hombre debida a la caída es lógicamente indiscernible de la doctrina reformada de la inhabilidad total. Agustín enseñaba que la salvación es por fe, sin méritos por parte del pecador, y exclusivamente por la gracia, fundada en la propiciación que Cristo hiciera en la cruz por los suyos. La posición agustiniana es igual de radical que la de los reformadores y choca por igual con las doctrinas semipelagianas que se iban a hacer tan populares más tarde, según

las cuales, después de todo, el hombre tiene que “cooperar” con la gracia que le es otorgada (esta doctrina es la que prevalece en casi todas las iglesias cristianas hoy en día, incluyendo la mayoría de las evangélicas).

Una consecuencia lógica de la doctrina agustiniana es la de la predestinación. Pues, si la elección de los que han de ser salvos depende exclusivamente de Dios, y Dios controla y ordena soberanamente con antelación todas las cosas, entonces la elección de los salvos es una elección previa e ineluctable. San Agustín fue el primero en formular y aceptar plenamente esta doctrina.

Otro punto en el que Lutero iba estar de acuerdo con Agustín es el relativo al lugar de la Palabra de Dios en el pensamiento humano. En su *Una nueva crítica del pensamiento teórico* Herman Dooyeweerd (1985: 178-179), uno de los más grandes pensadores reformados, ha reconocido que “el carácter integral y radical del motivo básico central de la religión cristiana permaneció en primer plano en las concepciones teológicas del gran padre de la Iglesia”. Este motivo es el de creación-caída-redención, el cual subraya la absoluta soberanía y control de Dios sobre todas las cosas, el rechazo de cualquier posición que atribuya poder original al mal, la aceptación del carácter radical de la caída y el rechazo de la autonomía del pensamiento teórico sobre la base de que la Palabra de Dios es el fundamento de la verdad (por lo menos en teología).

Sin embargo, tal vez haya exagerado B. B. Warfield cuando dijo que San Agustín nos había legado la Reforma. En efecto, hay otros aspectos de su pensamiento que fueron rechazados por los reformadores —en particular por Lutero. La concepción platónica de Dios —típica de San Agustín— contrasta con su profundamente bíblica soteriología. A pesar de que en San Agustín brilla el motivo religioso cristiano puro en todo su esplendor, no alcanza a proceder a una reforma interna del pensamiento filosófico a partir de este motivo. Su concepción de la filosofía como *ancilla theologiae* refleja su rechazo de la supuesta autonomía del pensamiento teórico pero

no es suficiente, pues la idea no es poner a la filosofía como “sierva” de la teología, sino transformar toda la filosofía, desde su raíz y fundamentos, para volverla plenamente escritural. Lutero rechazó la platónica concepción metafísica de Dios para afirmar que los atributos que la Biblia le atribuye a Dios —aparte de los de eternidad y autosubsistencia— son todos creados: son como un ropaje que Dios asume para hacerse conocido a los seres humanos (sobre todo en su Encarnación como Cristo Jesús) y hacer pacto con ellos.

El rechazo de la concepción escolástica de Dios es realmente lo que permite a Lutero (y también a Calvino) mantener con consistencia una soteriología basada en la sola fe, la sola gracia y la sola Escritura. En efecto, la concepción de Dios de Agustín se haya en tensión con su soteriología.

Agustín insistía en que el mundo de las criaturas refleja y manifiesta a Dios, por cuanto han sido hechas conforme a los Ejemplares, esto es las Ideas que se encuentran en la mente del creador. Las criaturas tienden a no ser pero, en tanto que son, poseen alguna forma y esta forma es un reflejo de la Forma en la mente de Dios, la cual no puede ni declinar ni desaparecer, de manera que el orden de la naturaleza proclama la unidad del Creador, así como la bondad de las criaturas revela su bondad, y el orden y estabilidad del universo manifiestan su sabiduría. Por otra parte, en tanto que autosubsistente y eterno, Dios es infinito y como tal incomprendible. Es así como aparece la idea de Dios como un ser dotado de atributos superlativos: infinita bondad, omnipotencia, omnisciencia, etcétera. Pero esta concepción conduce a la necesidad de una teodicea, esto es de explicar la existencia del mal en el mundo. Si Dios es infinitamente bueno, ¿para que crea criaturas que se van a condenar? ¿Para que crea criaturas que inevitablemente sufrirán por toda la eternidad? No hay manera de conciliar este atributo con estos designios. Más aún, si Dios es infinitamente bueno, ¿por que no salva a todos los hombres? ¿Será acaso que no es omnipotente? ¿Y no es injusto condenar a unos y salvar a otros? Así, se ve que hay un conflicto entre la om-

nipotencia, la bondad y la justicia de Dios —tal y como los entiende la teología de Agustín— y los designios revelados. La teodicea es el esfuerzo por conciliar estas cosas y por explicar la existencia de males aparentemente injustos en el mundo.

1.11. El nominalismo como base para la solución de las dificultades teológicas del agustinismo

El nominalismo, al abandonar la metafísica especulativa, elimina también la necesidad de la teodicea. Lutero primero, y Calvino después, aplicaron el principio de que no se puede decir de Dios más de lo que enseñan las Escrituras, de lo que las mismas Escrituras revelan acerca de su naturaleza. Con ello echaron por la borda la concepción escolástica de Dios en sus formas tanto platónica como aristotélica. No hay ideas en la mente de Dios, Dios no necesita ejemplares para crear, y no es posible saber absolutamente nada acerca de la inescrutable naturaleza de Dios. Lo único que sabemos es lo que él mismo nos ha querido revelar, revistiéndose con ropajes creados, haciéndose visible a nosotros sobre todo a través de su Encarnación en Cristo Jesús. La Reforma Luterana, en efecto, anunció el fin de la especulación teológico-metafísica para privilegiar la Escritura como fuente absolutamente autoritativa, por encima de la tradición.

Referencias

- Balderas, G. (1996). *La Reforma y la Contrarreforma*. México: Universidad Iberoamericana.
- Barnes, J. (1984). *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press.
- Oberman, H. A. *The Harvest Of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bird, O. (1964). *Syllogistic and Its Extensions*. Englewood-Cliffs: Prentice-Hall.

- Boehner, Ph. (1957). *William of Ockham. Philosophical Writings*. Edinburgh: Thomas Nelson & Sons.
- Boehner, Ph. (1964). *William of Ockham. Philosophical Writings*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Copleston, F. (1985). *A History of Philosophy*. Garden City: Image Books.
- Dooyeweerd, H. (1985). *A New Critique of Theoretical Thought* (3 vols.). Jordan Station: Paideia.
- De Mercado, T. [1986]. *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*. México: UNAM.
- Engels, F. [1979]. *Las guerras campesinas en Alemania*. Cali: Editorial Andreus.
- Henry, D. P. (1972). *Medieval Logic & Metaphysics*. London: Hutchinson.
- Agee, N. (2004). "William Of Ockham and the Death Of Universals". En <http://evans-experientialism.freewebspace.com/ockam01.htm>
- Moody, E. A. (1953). *Truth and Consequence in Mediaeval Logic*. Amsterdam: North Holland.
- Oberman, H. A. (1992). *Luther: Man Between God and the Devil*. New York: Image Books.
- Ozment, S. (1980). *The Age of Reform 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*. New Haven: Yale University Press.
- Redmond, W. y M. Beuchot (1985). *La lógica mexicana en el Siglo de Oro*. México: UNAM.
- Simpson, T. M. (1975). *Formas lógicas, realidad y significado*. Buenos Aires: Eudeba.

Capítulo 2

DISPUTACIÓN CONTRA LA TEOLOGÍA ESCOLÁSTICA (1517)

MARTÍN LUTERO*

2.1. Introducción

Los estudios de Lutero lo condujeron pronto a la conclusión de que había un conflicto irreconciliable entre su teología evangélica y la escolástica. Mediante la lógica aristotélica los escolásticos buscaban una síntesis de todas las cosas, divinas y humanas. Mediante la razón explicarían su fe. En busca de principios para lograr esto, estudiaron los escritos filosóficos de los antiguos filósofos, de Platón a Boecio; pero para ellos el príncipe de todos era Aristóteles.

La síntesis más notable de los escolásticos medievales fue la de Sto. Tomás de Aquino (1225-1274), un académico dominico cuya *Suma teológica* es la mejor ilustración de la forma de argumentación escolástica, con su lista de autoridades, silogismos en defensa de tesis, enunciaciones de tesis contrarias, refutaciones, distinciones, conciliaciones y conclusiones.

* La presente traducción al castellano, basada en la versión inglesa presentada por H. J. Grimm, se debe a Adolfo García de la Sienna.

Por el tiempo de Lutero, sin embargo, la escolástica ya había recorrido su camino, habiendo sido debilitada desde dentro y desde fuera. Desde fuera fueron en gran medida los humanistas, a quienes desagradaba su enfoque altamente racionalista y lógicamente complicado de los problemas religiosos y seculares. Dentro de la escolástica se desarrollaron dos escuelas extremas de pensamiento que se volvieron mutuamente antagónicas: el realismo y el nominalismo. Habían habido siempre aquellos que, como Platón, habían enseñado que la realidad última se encontraba en las ideas, o universales. Este realismo —como fue llamado— triunfó en la gran síntesis de Sto. Tomás, pues por medio de ella uno podía intentar explicar lógicamente doctrinas cristianas tan importantes como las de la Trinidad y la transubstanciación. Otro grupo siguió a Aristóteles manteniendo que las ideas, o universales, existían sólo en nombre. De acuerdo con los nominalistas, las ideas resultaban sólo de la experiencia con las cosas, o particulares.

El escolástico más brillante de los que siguieron a Sto. Tomás fue Duns Escoto, un franciscano escocés educado en Oxford (♁1308), llamado el *Doctor Subtilis* (el Doctor Sutil). Mediante su brillante lógica, sin embargo, tendió a debilitar la escolástica al exponer los errores en las conclusiones de los otros escolásticos, incluyendo a Sto. Tomás; reduciendo el método al absurdo al escribir tratados altamente complicados y enfatizando la importancia de un constante reexamen e investigación del conocimiento.

Guillermo de Occam (1280-1349), un franciscano inglés también educado en Oxford, abrazó una forma extrema de nominalismo. Convencido de que el método lógico de incluso los más grandes escolásticos no podía proporcionar demostraciones incontestables de las doctrinas religiosas, mantuvo que éstas deben ser aceptadas enteramente por fe en la revelación. La razón tenía validez solamente en el ámbito de la naturaleza. Gabriel Biel (♁1495), un influyente profesor en la Universidad de Tubinga, revivió el occamismo en Alemania, donde fue enseñado en la mayoría de las universidades.

Lutero estudió sus métodos y características en la Universidad de Erfurt.

Aunque Lutero tenía una opinión muy alta de Occam y Biel, no podía aceptar sus doctrinas de la libertad de la voluntad, las buenas obras y la justificación. Occam y Biel creían que el hombre por naturaleza podía desear amar a Dios por encima de todas las cosas y preparar el camino a la gracia salvadora de Dios. Puesto que, de acuerdo con ellos, la obra de expiación de Cristo se volvía operativa sólo después de que el hombre había demostrado ser digno de ella, Lutero no podía estar seguro de su salvación. Tal certeza vino solamente con el descubrimiento de la salvación por la sola fe. Esta básica comprensión lo condujo a repudiar la escolástica como un todo. Debido a que creía que de hecho estorbaba la obra divina salvadora de los hombres, atacó vehementemente a los escolásticos, a Aristóteles y a la razón.

En 1517 Lutero se hallaba trabajando en un comentario sobre el primer libro de la *Física* de Aristóteles, con el propósito de destruir al dios de los escolásticos. Aunque no se conserva nada de este comentario, la *Disputación contra la teología escolástica* sin duda surgió de su preparación. Escribió sus tesis para Franz Gänter, quien las defendió en la Universidad de Wittemberg el 4 de septiembre de 1517, para satisfacer los requerimientos del grado de bachiller en la Santa Escritura, con Lutero presidiendo como director de la Facultad de Teología. Christopher Scheurl de Nuremberg, a quien Lutero envió una copia, creyó que esta disputación “restauraría la teología de Cristo”. Aunque no han llegado a nosotros impresiones separadas de la disputación, fue incluida en una colección de disputaciones publicada en Wittenberg en 1520. La siguiente traducción [al inglés] se hizo del latín en WA 1, pp. 221-228, la cual, a su vez, está basada en la confiable copia impresa de 1520. Se halla impresa en una nueva traducción al alemán en St, L. 18, pp. 18-27.

Hay un excelente análisis de la disputación en C. Stange, “Die ältesten ethischen Disputationen Luther” en *Quellenschriften zur Ges-*

chichte des Protestantismus (Leipzig, 1904), 1:35-50. Stange discute el éxito de la teología paulina en Lutero en *Die Anfänge der Theologie Luthers* (Berlín, 1957). Reinhard Schwarz presenta un análisis detallado de la oposición de Lutero a la escolástica en *Fides, spes und caritas beim jungen Luther* (Berlin, 1962). Heiko A. Oberman ha hecho contribuciones sustanciales a nuestro conocimiento del pensamiento medieval tardío mediante la publicación de *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* (Cambridge, Mass., 1963), and *Forerunners of the Reformation: The Shape of Late Medieval Thought* (New York, 1966).

Harold J. Grimm

DISPUTACIÓN CONTRA LA TEOLOGÍA ESCOLÁSTICA

1. Decir que Agustín exagera al hablar contra los herejes es decir que Agustín miente casi por doquier. Esto es contrario al conocimiento común.
2. Esto es lo mismo que permitir que los pelagianos y todos los herejes triunfen, es más, lo mismo que concederles la victoria.
3. Es lo mismo que burlarse de la autoridad de todos los doctores en teología.
4. Es por lo tanto verdadero que el hombre, siendo un árbol malo, sólo puede querer y hacer el mal [cf. Mat. 7:17-18].
5. Es falso aseverar que la inclinación del hombre es libre para escoger entre uno de dos opuestos. Por supuesto que la inclinación no

es libre, sino que está cautiva. Esto se dice en oposición a la opinión común.

6. Es falso aseverar que la voluntad puede por naturaleza conformarse al precepto correcto. Esto se dice en oposición a [Duns] Escoto y a Gabriel [Biel].

7. De hecho, sin la gracia de Dios la voluntad produce un acto que es perverso y malo.

8. No se sigue, sin embargo, que la voluntad sea mala por naturaleza, esto es, esencialmente mala, como mantienen los maniqueos.

9. Es, no obstante, innata e inevitablemente malvada y corrupta.

10. Uno debe conceder que la voluntad no es libre de luchar [strive] por lo que sea declarado bueno. Esto en oposición a Escoto y Gabriel.

11. Ni es capaz de querer o no querer lo que sea prescrito.

12. Ni contradice uno a San Agustín cuando uno dice que nada se haya tanto en poder de la voluntad como la voluntad misma.

13. Es absurdo concluir que el errante hombre puede amar la criatura por encima de todas las cosas, por lo tanto también a Dios. Esto en oposición a Escoto y a Gabriel.

14. Ni es sorprendente que la voluntad se pueda conformar al precepto erróneo y no al correcto.

15. Desde luego, le es peculiar el que sólo pueda conformarse al precepto erróneo y no al correcto.

16. Uno debiera más bien concluir: puesto que el errante hombre es capaz de amar a la criatura, le es imposible amar a Dios.

17. El hombre es por naturaleza incapaz de querer que Dios sea Dios. Desde luego, él mismo quiere ser Dios y no quiere que Dios sea Dios.

18. Amar a Dios por sobre todas las cosas por naturaleza es un término ficticio, como quien dice una quimera. Esto es contrario a la enseñanza común.
19. Ni podemos aplicar el razonamiento de Escoto concerniente al valiente ciudadano que ama a su país más que a sí mismo.
20. Se realiza un acto de amistad no de acuerdo con la naturaleza, sino de acuerdo con la gracia preveniente [prevenient]. Esto en oposición a Gabriel.
21. Ningún acto se realiza de acuerdo con la naturaleza que no sea un acto de concupiscencia contra Dios.
22. Todo acto de concupiscencia contra Dios es maldad y una fornicación del espíritu.
23. Ni tampoco es verdadero que un acto de concupiscencia pueda corregirse por la virtud de la esperanza. Esto en oposición a Gabriel.
24. Pues la esperanza no es contraria al amor, el cual busca y desea solamente aquello que es de Dios.
25. La esperanza no surge de los méritos, sino sólo del sufrimiento que destruye los méritos. Esto en oposición a la opinión de muchos.
26. Un acto de amistad no es el medio más perfecto para lograr aquello que está en uno. Ni tampoco es el medio más perfecto para obtener la gracia de Dios o volverse y aproximarse a Él.
27. Sino que es un acto de conversión ya perfeccionado, que sigue a la gracia tanto en tiempo como en naturaleza.
28. Si se dice de los pasajes de la Escritura “Volvéos a mí . . . y yo me volveré a vosotros” [Zac. 1:3], “Acercaos a Dios, y él se acercará a vosotros” [Stg. 4:8], “buscad, y hallaréis” [Mt. 7:7], “y me buscaréis y me hallaréis” [Jer. 29:13], y por el estilo, que lo uno es por naturaleza y lo otro por gracia, esto no es diferente que aseverar lo que los pelagianos han dicho.

29. La mejor e infalible preparación para la gracia y la única disposición a la gracia es la eterna elección y predestinación de Dios.

30. Por parte del hombre, sin embargo, nada precede a la gracia excepto la indisposición y la rebelión contra la gracia.

31. Se dice con las demostraciones más ociosas que los predestinados pueden ser condenados individualmente pero no colectivamente. Esto en oposición a los escolásticos.

32. Más aún, nada se logra con el siguiente dicho: la predestinación es necesaria por virtud de la consecuencia de la voluntad de Dios, pero no de lo que realmente siguió, a saber, que Dios tenía que elegir una cierta persona.

33. Y esto es falso, que hacer todo lo que uno es capaz de hacer puede eliminar los obstáculos a la gracia. Esto en oposición a varias autoridades.

34. Dicho brevemente, el hombre por naturaleza no tiene ni un precepto correcto ni buena voluntad.

35. No es verdad que una ignorancia invencible lo excuse a uno completamente (a pesar de todos los escolásticos).

36. Pues la ignorancia de Dios, de uno mismo y del bien obrar es siempre invencible para la naturaleza

37. La naturaleza, más aún, interna y necesariamente se gloría y enorgullece en toda obra aparente y externamente buena.

38. No hay virtud moral sin orgullo o aflicción, esto es, sin pecado.

39. No somos amos de nuestras acciones, de principio a fin, sino siervos. Esto en oposición a los filósofos.

40. No nos volvemos justos haciendo obras justas sino que, habiendo sido justificados, hacemos obras justas. Esto en oposición a los filósofos.

41. Virtualmente la entera ética de Aristóteles es el peor enemigo de la gracia. Esto en oposición a los escolásticos.
42. Es un error mantener que la declaración de Aristóteles concerniente a la felicidad no contradice la doctrina católica. Esto en oposición a la doctrina de la moral.
43. Es un error decir que ningún hombre se puede convertir en teólogo sin Aristóteles. Esto en oposición a la opinión común.
44. Desde luego, nadie se puede convertir en teólogo a menos que lo haga sin Aristóteles.
45. Declarar que un teólogo que no es un lógico es un hereje monstruoso —ésta sí que es una declaración herética y monstruosa. Esto en oposición a la opinión común.
46. En vano diseña uno una lógica de la fe, una sustitución traída sin consideración del límite y la medida. Esto en oposición a los nuevos dialécticos.
47. Ninguna forma silogística es válida cuando se aplica a términos divinos. Esto en oposición al Cardenal [¿Bellarmino?].
48. No obstante, no por esa razón se sigue que la verdad de la Trinidad contradiga las formas silogísticas. Esto en oposición a los mismos nuevos dialécticos y al Cardenal.
49. Si una forma de razonamiento vale en temas divinos, entonces la doctrina de la Trinidad es demostrable y no un objeto de la fe.
50. Brevemente, el entero Aristóteles es a la teología como las tinieblas a la luz. Esto en oposición a los escolásticos.
51. Es muy dudoso que los latinos hayan comprendido el significado correcto de Aristóteles.
52. Hubiera sido mejor para la iglesia si Porfirio con sus universales no hubiera nacido para uso de los teólogos.

53. Incluso las más útiles definiciones de Aristóteles parecen dejar la cuestión sin resolver.

54. Para que una acción sea meritoria, o bien la presencia de la gracia es suficiente o no significa nada. Esto en oposición a Gabriel.

55. La gracia de Dios nunca se halla presente de modo que esté inactiva, sino que es un espíritu viviente, activo y operativo; ni puede suceder que a través del poder absoluto de Dios pueda hallarse presente un acto de amistad sin la presencia de la gracia de Dios. Esto en oposición a Gabriel.

56. No es verdad que Dios pueda aceptar al hombre sin su gracia justificante. Esto en oposición a Occam.

57. Es peligroso decir que la ley ordena que un acto de obedecer el mandamiento sea hecho en la gracia de Dios. Esto en oposición al Cardenal [Belarmino] y Gabriel.

58. De esto se seguiría que “tener la gracia de Dios” es en realidad una nueva exigencia que va más allá de la ley.

59. También se seguiría que el cumplimiento de la ley puede ocurrir sin la gracia de Dios.

60. Del mismo modo se sigue que la gracia de Dios sería más odiosa que la ley misma.

61. No se sigue que la ley debiera ser obedecida con y cumplida en la gracia de Dios. Esto en oposición a Gabriel.

62. Y que por lo tanto aquel que se halla fuera de la gracia de Dios peca sin cesar, aun cuando no mate, adultere o se enoje.

63. Pero se sigue que peca porque no cumple espiritualmente con la ley.

64. Espiritualmente esa persona no mata, no hace maldad, no se enfurece cuando ni se enoja ni tiene lujuria.

65. Fuera de la gracia de Dios es desde luego imposible no enojarse o tener lujuria, así que ni siquiera bajo la gracia es posible cumplir con la ley perfectamente.

66. Es la justicia del hipócrita en realidad y externamente no matar, hacer maldad, etcétera.

67. Es por la gracia de Dios que uno no tiene lujuria o se enfurece.

68. Por lo tanto, es imposible cumplir la ley en modo alguno sin la gracia de Dios.

69. De hecho, es más exacto decir que la ley es destruida por la naturaleza sin la gracia de Dios.

70. Una buena ley necesariamente será mala para la voluntad natural.

71. La ley y la voluntad son dos enemigos implacables sin la gracia de Dios.

72. Lo que la ley quiere, la voluntad nunca lo quiere, a menos que pretenda quererlo por miedo o amor.

73. La ley, como amo de la voluntad, no será superada sino por el “niño que nos es nacido” [Isa. 9:6].

74. La ley hace que abunde el pecado porque irrita y repele a la voluntad. [Rom. 7:13].

75. La gracia de Dios, sin embargo, hace que la justicia abunde a través de Cristo Jesús, porque hace que uno se agrade de la ley

76. Toda obra de la ley sin la gracia de Dios parece externamente buena, pero internamente es pecado. Esto en oposición a los escolásticos.

77. La voluntad siempre es adversa a, y las manos inclinadas hacia, la ley del Señor sin la gracia de Dios.

- 78.** La voluntad que se inclina hacia la ley sin la gracia de Dios se halla así inclinada por razón de su propia ventaja.
- 79.** Están bajo condenación todos aquellos que hacen las obras de la ley.
- 80.** Benditos todos aquellos que hacen las obras de la gracia de Dios.
- 81.** El capítulo Falsas concerniente a la penitencia, dist. 5, confirma el hecho de que las obras fuera del ámbito de la gracia no son buenas, si no se entiende falsamente.
- 82.** No sólo los ceremoniales religiosos no son la buena ley y los preceptos en los que uno no vive (en oposición a muchos maestros);
- 83.** Sino incluso el Decálogo mismo y todo lo que puede ser enseñado y prescrito interna y externamente no es buena ley tampoco.
- 84.** La buena ley y aquello en lo que uno vive es el amor de Dios, difundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo.
- 85.** La voluntad de cualquiera preferiría, si fuere posible, que no hubiera ley y ser enteramente libre.
- 86.** La voluntad de cualquiera odia que se le imponga la ley; si, sin embargo, la voluntad desea la imposición de la ley, lo hace por amor propio.
- 87.** Puesto que la ley es buena, la voluntad, que le es hostil, no puede ser buena.
- 88.** Y por ello está claro que la voluntad natural de cualquiera es inicua y mala.
- 89.** La gracia como mediador es necesaria para reconciliar a la ley con la voluntad
- 90.** La gracia de Dios es dada con el propósito de dirigir a la voluntad, para que no yerre incluso si ama Dios. En oposición a Gabriel.

91. No es dada para que las buenas obras puedan ser inducidas más frecuente y rápidamente, sino porque sin ella no se lleva a cabo ningún acto de amor. En oposición a Gabriel.

92. No se puede negar que el amor es superfluo si el hombre es por naturaleza capaz de un acto de amistad. En oposición a Gabriel.

93. Hay un tipo de mal sutil en el argumento de que una obra es al mismo tiempo el fruto y el uso del fruto. En oposición a Occam, el Cardenal y Gabriel.

94. Esto es verdadero también de dicho de que el amor de Dios puede continuar al lado de un intenso amor de la criatura.

95. Amar a Dios es al mismo tiempo odiarse a uno mismo y no saber de nada más que de Dios.

96. Debemos hacer que nuestra voluntad se conforme en todos los aspectos a la voluntad de Dios (en oposición al Cardenal);

97. De modo que no solamente queramos lo que Dios quiere, sino también que debiéramos querer lo que Dios quiera.

En estos enunciados no hemos querido decir y creer nada que no esté de acuerdo con la Iglesia católica y las enseñanzas de la iglesia.

Capítulo 3

ORIGEN DE LA REFORMA EN SUIZA

ADOLFO GARCÍA DE LA SIENRA

3.1. El principio

Se podría pensar que la Reforma en Suiza no es más que el modo que la Reforma Luterana adoptó en ese país alpino, pero ello dista de ser verdadero. Aunque los reformadores suizos llegaron a promover las enseñanzas de Lutero relativas a la salvación, la Reforma surgió en Suiza de manera independiente de cómo surgió en Alemania. Se trató de movimientos paralelos y simultáneos.

El principio del movimiento reformado se encuentra en la obra del suizo Ulrico Zuinglio (1481-1531). Aunque formalmente era parte del Sacro Imperio Romano Germánico, en los hechos Suiza era un país bastante independiente, debido a su abrupta y escarpada geografía, dominada por los Alpes. Suiza estaba dividida en cantones y pequeñas ciudades como Basilea, Zurich, Berna y Ginebra. Zuinglio fue un sacerdote católico que servía como capellán de los mercenarios suizos en Italia. Allí se dio cuenta de la naturaleza de la práctica mercenaria, que llevaba a los jóvenes suizos a prostituirse al servicio de príncipes extranjeros. Zuinglio se opuso a dicha práctica causando el desagrado de los franceses, quienes lo obligaron a abandonar

su parroquia en Glaris. Después de esto llegó a ser el párroco en un famoso centro de peregrinación suizo llamado Einsiedeln en 1516, un año antes de que Lutero clavara las famosas noventaicinco tesis en la puerta del castillo de Wittenberg. A partir de allí fue en aumento su fama de predicador y pasó a ser un sacerdote muy popular en el Monasterio de Zurich. Es fácil ver que su misma práctica de predicador lo llevó a un entendimiento creciente y más profundo de las Escrituras, pues en Zurich empezó a adoptar posiciones reformadoras. Por ejemplo, aunque había llegado a Zurich disfrutando de una pensión papal, abogó por la desaparición de las mismas, y de manera congruente renunció al privilegio que disfrutaba en 1520. Recibió con gozo los escritos de Lutero —lo cual indica que ya había alcanzado básicamente el mismo entendimiento de la doctrina de la salvación por la fe— y tomó medidas para que los escritos se difundieran ampliamente. Al igual que Lutero, Zuinglio ya venía enfatizando la autoridad de las Escrituras y, de manera consecuente, había empezado a cuestionar las prácticas y creencias vigentes en la iglesia que no fueran explícitamente sancionadas por aquellas. Podría decirse que este es el primer momento e impulso de la Reforma, siendo el segundo el intento por extender la autoridad de la Palabra de Dios al resto de la vida humana. Esto provocó que Zurich se apartara rápidamente de la Iglesia Católica, al grado que en 1520 las autoridades civiles decretaron que los sacerdotes podían predicar con libertad, basados en lo que estaban recibiendo de las Escrituras. Es así que

En 1523, Zuinglio se pronunció en contra de los votos monásticos, el celibato clerical, la intercesión de los santos, la existencia del purgatorio, el carácter sacrificial de la misa y la enseñanza de que la salvación puede ser merecida por buenas obras. Proclamó la doctrina de la salvación por la fe. (Scott 1987:97).

Para 1525 habían quedado eliminadas de las iglesias las imágenes, las reliquias y los órganos; los establecimientos monásticos habían



Figura 3.1: Ulrico Zuinglio.

sido confiscados y destinados a escuelas, y la misa se había suspendido. En vez de ésta, se había desarrollado un sencillo servicio en alemán, en el que la predicación de la Palabra de Dios ocupaba el lugar central. Todas estas reformas fueron realizadas por Zuinglio en estrecha colaboración con el gobierno civil, y es por ello que en las ciudades suizas se estableció una relación entre el estado y la iglesia mucho más estrecha que la llegó a existir en la Sajonia de Lutero. Aunque Zuinglio fue admirador de Lutero, y estuvo de acuerdo con él sobre todo en la doctrina de la salvación por la fe, tenían temperamentos muy diferentes. El enfoque de Zuinglio era mucho más intelectual que el de Lutero, menos apasionado pero, más allá de los rasgos de personalidad, había un serio desacuerdo en lo relacionado al sentido de la Cena del Señor. Para Zuinglio no se trataba más que de un memorial mediante el cual se recordaba y tenía presente la muerte del Señor. En cambio, para Lutero se trataba de la auténtica

presencia del cuerpo y la sangre de Cristo en los elementos, de manera muy parecida a la doctrina católica romana. A diferencia de la transustanciación que ésta enseña, sin embargo, Lutero decía que había consubstanciación, de manera que el cuerpo y la sangre de Cristo se hallaban al lado de los elementos. Este punto doctrinario habría de mantener separadas a las iglesias reformadas de las luteranas, a pesar de los serios esfuerzos que se llevaron a cabo para lograr resolver la controversia. Zuinglio falleció el 11 de octubre de 1531 en una batalla que tuvo lugar con cantones vecinos, católicos romanos, a los que Zurich quería imponer la predicación protestante. Ya para ese entonces la reforma se extendía por muchas regiones de Suiza y las doctrinas de Zuinglio se conocían ampliamente. Berna y Basilea se hallaban ya en el movimiento. En Basilea operaba Ecolampadio, uno de los más grandes predicadores de la Reforma. Incluso algunas ciudades alemanas, como Estrasburgo, se unieron al movimiento.

Zuinglio siempre buscó la unidad del protestantismo y es con ese propósito que se formuló la I Confesión Helvética en Basilea, en 1536. Con esta confesión se buscaba resolver las diferencias doctrinales con los luteranos con el objeto de unificar ambos movimientos. Pero ello no logró conseguir la unidad. Más aún, las mismas iglesias reformadas en Suiza presentaban una enorme variedad de doctrinas y tampoco se hallaban en completa unanimidad. Fue precisamente para buscar la unidad de las iglesias reformadas en Suiza que se produjo la II Confesión Helvética entre 1561 y 1566. La obra de Zuinglio fue continuada y consolidada en Zurich por Enrique Bulíngero (1504-1575). También Bulíngero trató de conciliar la doctrina reformada con la luterana y protegió a los luteranos perseguidos. Pero siempre se mantuvo fiel al espíritu y doctrinas básicas de la Reforma suiza.

En la parte francesa de Suiza fue Guillermo Farel (1489-1565) —quizá el predicador más fogoso de la Reforma— quien estuvo a cargo de la obra. Farel predicó en muchas ciudades e incluso logró

ganar a los valdenses de los valles alpinos para la causa reformada. Inspiró y preparó predicadores, a quienes envió a esparcir el Evangelio. Scott (1987: 99) lo llama “valeroso, singularmente libre de egoísmos, caballeroso, enfermero consagrado, ... una de las figuras más atrayentes de una edad heroica”. En 1532 estuvo Farel en Ginebra, donde el Consejo de los Doscientos había ordenado que el Evangelio puro fuese predicado en todo monasterio y claustro, pero fue expulsado por el Vicario del Obispo. En 1536, después de sufrir prisión en Berna, obtuvo la libertad de cultos para los protestantes. Volvió a Ginebra y en 1535 la misa fue suprimida y los monjes y las monjas expulsados de la ciudad. La clase de los comerciantes quería lograr la independencia respecto del obispo para promover sus intereses y encontraron en la adopción del protestantismo un instrumento útil para tal propósito. Este fenómeno es similar al que ocurrió en Alemania, donde los príncipes que después fueron llamados protestantes encontraron en las doctrinas de Lutero un arma ideológica —específicamente teológica— con que oponerse a la autoridad del papado y buscar así la independencia de sus estados frente a la iglesia. No hay duda de que el protestantismo fue un factor ideológico importante en la diferenciación de las esferas política y económica.

Es así que hacia 1536 Suiza se hallaba en llamas, con los predicadores incendiando los corazones con la Palabra de Dios, las autoridades civiles apoyando el movimiento, y la naciente burguesía comercial interesada en que el movimiento prosperase. Sin embargo, no estaba claro cuál era el contenido doctrinario exacto del movimiento y estaba siempre latente el riesgo del sectarismo y la desunión. Falta un gran pensador que fuera capaz de catalizar la efervescencia y dotar al movimiento de fundamentos sólidos, fincados en la Palabra de Dios.

3.2. La aparición de Juan Calvino

Mientras todo esto ocurría, salía huyendo de Francia un joven francés que había causado un gran escándalo en la Universidad de París con sus planteamientos teológicos. De nombre Jean Cauvin, conocido por nosotros como Juan Calvino, llegó a Ginebra con la esperanza de escapar de la persecución para dedicarse a la vida académica. Sin embargo, fue increpado por Guillermo Farel, quien le hizo un fuerte llamado a ocuparse de la reforma de la iglesia de Ginebra. Fue así que aceptó el pastorado de esa ciudad para ser expulsado de la misma poco tiempo después. Estando en la ciudad de Estrasburgo como pastor, sin embargo, fue invitado a regresar a Ginebra por los mismos que lo había expulsado, para que nuevamente se ocupase de la reforma la iglesia de esa ciudad.

Juan Calvino resultó ser el gran pensador que hacía falta para consolidar la Reforma en Suiza. Su *Institución de la religión cristiana* constituye el tratado de teología más completo y perfecto del protestantismo en general. Su obra se puede dividir en tres grandes rubros:

- La formulación doctrinal de la Reforma.
- La Reforma de la Iglesia.
- La fundación de la Academia de Ginebra.

Desde luego, la *Institución* es la más importante formulación doctrinal de la Reforma; puede decirse que con ella se consolida una unidad doctrinal que ha permanecido entre las iglesias reformadas y presbiterianas desde entonces y hasta la fecha.

La reforma de la iglesia ginebrina es otro aspecto de su obra, pero debe tomarse en cuenta que gracias a la Academia que él fundó fue posible formar discípulos que llevaron la Reforma a otros países, como veremos más adelante.

Antes de ello, es conveniente mencionar que, junto con la *Institución*, los otros documentos que jugaron un papel importante son las

confesiones de fe. Ya mencionamos las confesiones helvéticas pero a éstas hay que agregar:

- La Confesión Belga (Guido de Brés, 1561)
- El Catecismo de Heidelberg (Zacarías Ursino y Gaspar Oliviano, 1563)
- Los Cánones de Dordrecht (1619)
- La Confesión de Westminster (1647)
- La Confesión Escocesa (John Knox, 1560)

La tendencia a producir confesiones es típica del movimiento reformado, pues siempre estuvo preocupado por dar a entender con claridad qué es lo que estaba creyendo con el objeto de fomentar la unidad de la Iglesia. Los documentos confesionales fundamentales reformados son los tres primeros; nadie puede considerarse a sí mismo como reformado si no acepta dichas confesiones como propias. La claridad y perfección teológica de los mismos, junto con la *Institución* de Calvino, han permitido la unidad armónica de las iglesias presbiterianas y reformadas durante más de cuatro siglos.

La Academia de Ginebra, por lo demás, permitió difundir la Reforma por varios países. En la misma se prepararon los hombres que habrían de llevar la Reforma a Francia, Escocia, los Países Bajos, Polonia, Hungría y partes de Alemania (Estrasburgo y el Palatinado del Rhin). La Iglesia Nacional Presbiteriana de México proviene, en última instancia de allí mismo, a través de Escocia y los Estados Unidos de América.

Por Ginebra pasaron personalidades de la talla de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera. Éste último no solamente perfeccionó y completó la traducción de la Biblia, sino que también tradujo la *Institución* al castellano; fue un eminente estudiante de la Academia que posteriormente se convirtió en profesor en Cambridge. Su contribución a la Reforma en los países de habla hispana es invaluable. Al estar ubicada en la región que une al mundo latino con el

germánico, la Reforma tiene rasgos teutónicos (sistematicidad teórica, aserción de independencia frente a Roma) pero también latinos (creación de cultura y civilización, mejoría de las condiciones sociales, fomento de la educación). En otras palabras, la Reforma tiene lo mejor de los dos mundos.

En los siguientes capítulos estudiaremos de manera especial, en sendos textos de los distinguidos pensadores y pastores reformados Pedro Y. de Jong y Heber Carlos de Campos, el desarrollo de la Reforma en los Países Bajos y la creación de la Academia de Ginebra, pues la historia de la Reforma —íntimamente engarzada con la Academia y la historia política de Holanda— es particularmente importante en el surgimiento de una filosofía genuinamente escritural.

Capítulo 4

EL SURGIMIENTO DE LAS IGLESIAS REFORMADAS EN LOS PAÍSES BAJOS

PEDRO Y. DE JONG*

Que el gran Sínodo de Dort (1618-1619) merece ser recordado como uno de los dos o tres eventos decisivos en la historia de los Países Bajos ha sido ampliamente reconocido por los historiadores. La historia subsecuente de la nación neerlandesa o de las iglesias neerlandesas no puede ser correctamente entendida aparte del mismo.

Aquí se traspasó el umbral que dividía a los dolores del crecimiento de la adolescencia de esa madurez que resultó en “la Edad de Oro de la República Neerlandesa” —un período de unos 50 años en el que una pequeña nación establecida en medio de pantanos cubiertos de niebla disfrutó de un estándar de vida como ninguno en esa época, desarrolló una rica cultura en la que pudieron participar todos los estamentos de la sociedad, demostró una capacidad militar que mantuvo a distancia a poderosos monarcas y sus ejércitos, y envió naves a través de los siete mares a establecer un imperio colonial que

* Publicado originalmente con el título “The Rise of the Reformed Churches in the Netherlands” en Peter Y. de Jong (comp.), *Crisis in the Reformed Churches* (Grand Rapids: Reformed Fellowship, 1968). Traducción del inglés de Adolfo García de la Sienna.

sobrevivió a las vicisitudes de los siglos hasta los tiempos más recientes. No fue sino hasta que un descendiente de la casa de Orange, Guillermo III, quien desposara a la hija de Carlos II, se convirtiera en soberano conjunto de la Gran Bretaña, que el liderazgo entre las naciones del norte de Europa paso de los neerlandeses a los ingleses. Para este tiempo el temperamento del pueblo neerlandés había sido probado en una serie de luchas y éxitos para convertirse en lo que en buena medida ha permanecido siendo hasta ahora. Y en este proceso Dort también jugó su papel.

Esto puede parecer un juicio extraño, puesto que las asambleas eclesiásticas usualmente son contadas como de pequeña importancia. Especialmente entre los historiadores más recientes, el papel de la iglesia en la evolución de un pueblo y una nación ha estado frecuente oscurecido por una preocupación excesiva con los factores económico, político y sociológico. No obstante, no importa cuán importantes sean todos éstos en la historia de los Países Bajos, no pueden ser correctamente apreciados aparte del desarrollo religioso y eclesiástico que culminó en Dort.

Ese sínodo ha sido evaluado de modo muy diferente por muchos. Algunos lo consideran como poco más que un fenómeno pasajero en el atestado escenario de la historia neerlandesa. Para otros, señala el triunfo temporal de un sistema teológico severo y acerado sobre las mentes de un pueblo amante de la libertad, del cual exigía una conformidad que amenazaba con asfixiar todo lo que es único en el temperamento nacional neerlandés. Para otros más sigue siendo el acto culminante en el que el Señor de toda la historia mostró su favor a el país, resguardando tanto la unidad política del pueblo como la integridad confesional de la iglesia. Desde luego, Dort no fue una asamblea política. Ni siquiera discutió asuntos políticos. No obstante, no hubiera podido reunirse sin una aprobación política, y sus decisiones no hubiera podido ser instrumentadas sin la subsecuente aprobación y acción del estado.

Esta mezcla de preocupaciones eclesiásticas y políticas hace que la investigación acerca de lo que logró Dort sea tanto fascinante como frustrante. En un sentido muy real, la iglesia y el estado crecieron juntos para conformar la nación neerlandesa. Puesto que el sínodo sólo puede ser entendido contra este trasfondo, se vuelve esencial trazar el surgimiento de las iglesias reformadas en esa tierra como contemporáneo con la lucha por la independencia nacional.

4.1. El país y su gente

Durante el periodo medieval tardío y el temprano periodo moderno los Países Bajos no constituían la unidad étnica y política relativamente homogénea que conocemos hoy. A principios del siglo decimoquinto, sin embargo, hubo señales de ese desarrollo que habría de engrandecerlos por un tiempo.¹

Por entonces los territorios que se hallan a lo largo del Canal de la Mancha y el Mar del Norte eran, con excepción de la Italia renacentista, los más influyentes de Europa. Los historiadores antiguos han descrito en términos luminosos la industria, inteligencia y prosperidad del pueblo. La agricultura, la manufactura y el comercio eran igual de lucrativos. Más de trescientas ciudades, algunas de ellas entre las más grandes del Continente, eran sustentadas por lo que fluía a los mercados, cofres y cocinas de los habitantes. Se conducía un excitante y expansivo comercio con el interior y los puertos en ventaja de los neerlandeses. Y casi con cada transporte terrestre o marítimo llegaban nuevas ideas. Todo esto estimulaba a la gente. Su

¹ Las condiciones en los Países Bajos a principios del siglo decimoquinto son descritas por P. J. Blok: *A History of the People of the Netherlands*, 3 vols. (Nueva York: 1899-1900) y la bien conocida obra de John L. Motley: *The Rise of the Dutch Republic*, 3 vols. (Londres-Nueva York: 1856), en cuyas crónicas se han apoyado fuertemente muchos historiadores de la iglesia. Cf. también J. Reitsma: *Geschiedenis van de Hervorming en de Hervormde Kerk der Nederlanden*, 4a. ed. (Utrecht: 1933), pp. 1-72, sobre las condiciones sociales, educativas y religiosas del pueblo.

ingenio se demostró en la invención de herramientas y máquinas de todos los tipos, así como en la adquisición del nuevo conocimiento que iba a conmover los fundamentos del mundo occidental entero.

“Dios creó el mundo pero los neerlandeses hicieron los Países Bajos”, dice el desgastado adagio. Y en tanto que el pueblo le había peleado al siempre intrusivo mar mucho de la tierra en que habían vivido y trabajado, esto era verdad. Pero en un sentido aún más profundo el mar hizo a los neerlandeses. Sin sus rutas sin huellas, exploradas sin descanso, mapeadas y controladas, la historia de la iglesia y la nación hubiera sido muy diferente. El mar expandió los horizontes del pueblo. Los desafió a encarar todas los obstáculos, no importa cuán formidables. Puso fortaleza y determinación en sus almas. Los impulsó, al mismo tiempo que se aferraban tenazmente a un amor innato por la libertad y el privilegio personal, a cooperar en buscar una fortaleza aún mayor en la unidad. Éstos se hallan entre los ingredientes básicos, aunque elusivos e indefinibles, que también entran en el relato de la historia de Dort. Esa asamblea, debido a sus peculiares relaciones con los órdenes social, cultural y político, marca el tiempo cuando los neerlandeses empezaron a alcanzar la madurez.

Por el tiempo de la Reforma había nexos de varios tipos sin una correspondiente unidad política y religiosa. Estos territorios estaban vinculados tanto a la Iglesia Católica Romana como al Sacro Imperio Romano Germánico pero los nexos eran holgados y en buena medida impuestos desde fuera. Aquí, entonces, había una unidad que podía ser fácilmente quebrada en mil pedazos antagónicos por el espíritu individualista y ferozmente independiente de un pueblo que rehusaba someterse a un rigor imprudente.

La unidad política que obtuvo fue de un tipo extraño. El territorio consistía de un gran número de provincias, ducados, obispados y ciudades cuasiindependientes, cada una celosa de los derechos que había heredado del pasado. Mucho del área había pertenecido al patrimonio de los príncipes borgoñones. Mediante matrimonios, com-

pras y la fuerza de las armas habían adquirido este rico y poderoso dominio. Gobernando sobre tierras tan estratégicamente colocadas en las bocas de varios grandes ríos, poseían peculiares ventajas políticas y militares que les permitían oponerse exitosamente a las abrumadoras ambiciones de los gobernantes de Francia, Inglaterra y las vecinas tierras alemanas. Cuando el linaje de los príncipes borgoñones se extinguió a la muerte de Carlos el Atrevido (1433-1477), todos estos territorios se hallaban bajo su control, con excepción del ducado de Guelders, los obispados de Lieja y Utrecht y algunos extensos territorios en el remoto noreste.

Ahora la historia de los Países Bajos se entremezcla con la de las potencias europeas más grandes, notablemente Austria y España. Esto puso el escenario para los eventos tumultuosos y difíciles del siglo dieciséis.

Luis IX de Francia se apoderó a la vez de la Borgoña, junto con Charolais y Artois, e intentó anexarse por la fuerza la próspera provincia de Flandes.² Esto fue visto con ojos de envidia por los ingleses, quienes dependían en buena medida de un floreciente comercio de la lana con los Países Bajos. Entretanto María, como heredera de Carlos el Atrevido, se casó con Maximiliano I de la casa de los Habsburgo. Es así que se forjó un fuerte vínculo entre Austria y los Países Bajos que continuó por algunos siglos. Su hijo [Felipe el Hermoso] a la vez desposó a Juana [quien iba a ser llamada posteriormente “la Loca”], hija de Fernando e Isabel la Católica de España. De esta unión nació Carlos V, cuyo nombre está inextricablemente ligado a la historia de la iglesia y la nación neerlandesas. En su día fue el más poderoso gobernante de Europa.³

² Sobre las aspiraciones de los reyes franceses al control de los puertos neerlandeses, cf. Henry S. Lucas: *The Renaissance and the Reformation* (Nueva York: 1934), pp. 461-464.

³ Sobre el importante papel jugado por Carlos V, cf. G. R. Elton: *Reformation Europe 1517-1559*, pp. 35-52, 239-267.

El control sobre los Países Bajos con su ventajosa ubicación en el mar y sus vastos recursos financieros le permitieron dominar la escena política y con ello también apoyar a la Iglesia Católica Romana, la cual estaba perdiendo su control sobre muchas naciones. Por el tiempo en que heredó su vasto imperio a su hijo Felipe II en 1555, todo lo que hoy pertenece a los reinos de los Países Bajos y Bélgica, junto con algunas regiones del norte de Francia, con excepción de las dependencias del obispo de Lieja, se consolidó políticamente. Para obtener esto él se comprometió a mantener los derechos y privilegios que las áreas locales habían disfrutado por siglos. Es así que se logró un equilibrio entre una monarquía fuertemente centralizada y una buena medida de autogobierno local. En las provincias él nombro lugartenientes (llamados ‘*stadhouders*’) de entre los príncipes. Éstos habían de promover la autoridad del reino así como defender los derechos del pueblo. En tanto que ambos objetivos pudieran ser razonablemente alcanzados, quedaba garantizada la estabilidad del orden político.

Mucho de esta consolidación política tuvo lugar cuando Europa se hallaba en fermentación debido a la creciente ola de la Reforma. Como devoto hijo de la Iglesia Católica Romana y campeón de la monarquía absoluta, Carlos V tomó medidas temprano en su reinado para sofocar toda inclinación a tolerar o propagar la herejía del protestantismo.⁴ Esto pudo haber tenido alguna esperanza de éxito entre sus súbditos austriacos o españoles; sólo podía terminar en una amarga y prolongada oposición entre los amantes de la libertad neerlandeses. Para ellos sus edictos contra la herejía constituían no

⁴ Desde el principio de su reinado Carlos V estuvo determinado a extirpar la herejía. Sin embargo, como relata Preserved Smith en su *The Age of the Reformation* (Nueva York, 1920), pp. 242, 243, mucha gente “mantuvo las opiniones de Lutero” pero sin romper abiertamente con la Iglesia Católica Romana y organizarse como iglesias protestantes. El primer edicto contra la herejía data de 1520, habiendo sido publicado el año siguiente.

sólo un ataque a los derechos personales; violaban aquellos privilegios cívicos y políticos que se les había solemnemente garantizado.

Por varias razones, no estalló ninguna rebelión abierta conducente a la independencia durante su reinado. Carlos siempre fue considerado por muchos más como un neerlandés que como un español. Por añadidura, muchos de sus edictos no fueron aplicados de modo estricto.⁵ El protestantismo durante los primeros años tampoco fue un movimiento con un liderazgo fuerte. Y el rey no estaba arriba adoptando una perspectiva pragmática de la situación de tiempo en tiempo. No se puede negar que siempre estuvo profundamente interesado en la prosperidad de aquellas tierras, tanto más cuando que sus muchos involucramientos militares requerían las enormes sumas de dinero que podían ser levantadas en los Países Bajos. Durante su tiempo las persecuciones obligaron a muchos a buscar temporalmente refugio en otras tierras. No obstante, estos no fueron más que presagios de una política que iba a llevar a estas tierras al borde de la ruina.

⁵ Esto es verdadero incluso del formidable Edicto de 1550, el cual además de prohibir la lectura y posesión de libros religiosos no aprobados, la realización de servicios fuera de la iglesia, etcétera, llegó tan lejos como para decretar:

Más aún, prohibimos a todos los laicos conversar o disputar sobre las Santas Escrituras, abiertamente o en secreto, especialmente sobre cualesquiera asuntos dudosos o difíciles, o leer, enseñar, o exponer las Escrituras, a menos que hayan debidamente estudiado teología y sido aprobados por una universidad renombrada. . .

Que tales perturbadores de la paz general han de ser ejecutados, a saber: los hombres con la espada y las mujeres siendo enterradas vivas, si no persisten en sus errores; si persisten en ellos, han de ser ejecutados con fuego; todas sus propiedades siendo confiscadas por la corona en tales casos.

citado por Raymond P. Stearns: *Pageant of Europe: Sources and Selections from the Renaissance to the Present Day* (Nueva York, 1947), p. 166. Este fue el Edicto, sin embargo, que fue renovado y vigorosamente aplicado por Felipe II cinco años después.

Cuando Felipe II asumió el gobierno de estos territorios, los cuales habían entregado tan ricos beneficios, exhibió una mucha mayor reticencia a acomodarse.⁶ Bajo él, se introdujeron tropas extranjeras junto con la Inquisición española con el objeto de alcanzar una unidad religiosa que ni todas las pancartas de su padre habían logrado asegurar. Ahora la mayoría de la gente—independientemente de su posición social o afiliación eclesiástica— se rebeló. De modo que después de diez años de su acceso al poder irrumpió la guerra de independencia con ochenta años de furia.⁷ Durante las primeras décadas de esa lucha la iglesia Reformada iba a ser organizada y reconocida como la religión de la tierra, y el pueblo neerlandés iba a convertirse en una nación libre entre las otras naciones del mundo.

4.2. Los primeros años de la Reforma

El surgimiento del protestantismo en los Países Bajos se distinguió en varios aspectos del de las tierras vecinas. Aquí no hubo un líder sobresaliente que arrastrara a la gente en torno a sí mismo. Mucho menos encontramos la Reforma inaugurada o alentada por las autoridades políticas. Más bien se desarrolló gradualmente entre las masas, las que escuchaban la enseñanza y predicación de individuos insatisfechos con las condiciones de la iglesia.

⁶ Sobre Felipe II, cf. Wm. H. Prescott: *History of the Reign of Philip II*, 3 vols. (Nueva York, 1855-1858), esp. el vol. II, libro 2; también Motley, *op. cit.*, vol. I, pp. 422, 531, sobre la duplicidad de Felipe al tratar con los neerlandeses y la evidencia documental en favor de esto que se encuentra en su carta al nuncio papal.

⁷ Las fechas de esta guerra, frecuentemente llamada la Revuelta Neerlandesa, se hallan entre 1568 y 1648, cuando la Paz de Westfalia logró un balance de poder en Europa y marcó el fin de las feroces guerras de religión que devastaron el continente por más de un siglo. Una tregua de doce años entre España y los Países Bajos se firmó en 1609, pero esta paz fue inestable. Durante ese periodo la controversia arminiana alcanzó su crisis y se resolvió en el Sínodo de Dort. Para el primer periodo de esta guerra, cf. Peter Geyl: *The Revolt in the Netherlands 1559-1609* (Londres, 1932).

Este patrón impulsó a aquellos inclinados al nuevo camino a contentarse con un día de pequeños comienzos. Más que aceptar el protestantismo en una forma y por un acto común, los neerlandeses lo volvieron un asunto de decisión personal. Es así que el movimiento se difundió de individuo a individuo, de una familia y comunidad a otra, frecuentemente dejando grandes áreas sin perturbar por un largo tiempo en su lealtad a la doctrina y práctica católica romana. Sólo en este sentido restringido puede ser llamado un movimiento popular. Esto explica también su progreso comparativamente lento e irregular, así como la gran cantidad de opiniones propagadas especialmente en los primeros años.

Esto no significa que los Países Bajos hayan sido un suelo duro y estéril para la reforma eclesiástica. Por el contrario, el terreno había sido preparado por individuos y movimientos y circunstancias por más de siglo y medio antes de que Lutero clavara sus 95 tesis en la puerta de la iglesia en Wittenberg.

Especialmente en este país se había desarrollado un interés creciente y sostenido en lo que había tenido lugar en otras partes del mundo. Aquí los hombres disfrutaban de una competencia más que promedio en la ciencia y las letras. La gente se ufanaba de que incluso los pescadores que moraban en las cabañas de Frisia podían leer y escribir y discutir cómo debiera ser entendida la Biblia. Los valdenses habían podido hallar abrigo en estas tierras durante los siglos trece y catorce.⁸ La Hermandad de la Vida Común, una organización laica dedicada a educar al pueblo e incrementar su piedad, condujo a muchos a una más profunda espiritualidad.⁹ Famosos pre-

⁸ Reitsma, *op. cit.*, pp. 17, 18, plantea la cuestión concerniente a las influencias valdenses en los Países Bajos. Se hace mención de "Vaudois" en algunos cuantos registros; también de aquellos que siguieron a Wycliffe y Hus.

⁹ Reitsma *op. cit.*, pp. 29-54; Maurice G. Hansen: *The Reformed Church in the Netherlands* (Nueva York, 1884), pp. 17-22; Alberto Hyma: *The Christian Renaissance: A History of the Devotio Moderna* (Grand Rapids, 1924) y *The Berthren of the Common Life* (Grand Rapids).

dicadores como Ruysbroec enfatizaron simples verdades del Evangelio que habían sido olvidadas por mucho tiempo por los líderes eclesiásticos.¹⁰ Hacia 1445 las asociaciones literarias conocidas como “Rederijkerskamers” habían pasado del control clerical al laico y podían así involucrarse mucho más libremente en la crítica de los abusos que tenían lugar dentro de la iglesia.¹¹ Antes de la Reforma estaban siendo publicados muchos libros en la tierra, parcialmente como consecuencia del trabajo de Laurens Janszoon Koster, quien le disputa a Gutenberg la invención del tipo móvil.

No es sorprendente, por lo tanto, que incluso sin un fuerte liderazgo autóctono el protestantismo haya echado raíces rápidamente.

Merecen mención dos asuntos de importancia con respecto a la organización eclesiástica de ese día. Estos afectaron el curso de los eventos tanto para la iglesia como para el estado en los años siguientes e indicaron por qué las preocupaciones de ambos estuvieron tan interrelacionados hasta incluso después de los días de Dort.

El primero fue la falta de organización unificada para la iglesia a lo largo de los Países Bajos. Para una tierra con una población floreciente en los primeros días del siglo decimoquinto, el número de obispos era inusualmente pequeño. No se sugirió por esta razón ninguna reforma por parte de Roma. Entretanto, el obispo de Lieja gobernaba sobre un territorio neerlandés que no sostenía ningún vínculo político con el resto del país. Todas las otras provincias, ducados y ciudades fueron integrados para su control en provincias episcopales con sedes en Francia o Alemania, dividiendo aún más la lealtad del pueblo. Cuando finalmente llegó la reforma por esta razón en 1559, ya era demasiado tarde. Grandes números habían roto de manera definitiva con la Iglesia Católica Romana. Y todos los habitantes, tanto católicos como protestantes, tenían por ese tiem-

¹⁰ Sobre Ruysbroec, cf. Reitsma, *op. cit.*, pp. 22-25.

* “Sociedades de Retóricos”: N. del T.

¹¹ D. H. Kromminga: *The Christian Reformed Tradition* (Grand Rapids, 1943), p. 7.

po buenas razones para sospechar que tanto las autoridades religiosas como las seculares estaban conspirando para destruir los últimos vestigios de libertad.¹²

El segundo fue una extraña mezcla de control eclesiástico y civil. En varias áreas la iglesia había precedido al establecimiento de cualquier administración política. Frecuentemente algún rico terrateniente había erigido y dotado a una capilla. Con el tiempo una villa había brotado alrededor de la iglesia. El derecho de nombrar al sacerdote oficiante permanecía con los descendientes del donante original. No fue infrecuente que bajo tales circunstancias la iglesia a través de su clerecía actuase con atribuciones civiles.* Todos esto explica, por lo menos en alguna medida, por qué la autoridad de la iglesia y el estado se hallaban tan peculiarmente vinculadas en las mentes de muchas personas. Esto ayudó a perpetuar la concepción medieval de una iglesia en un estado para uno y el mismo pueblo—un patrón que los seguidores de Arminio y los líderes políticos

¹² Que esa reorganización de la jerarquía católica romana fue recibida con temor y furia ha sido ampliamente reconocido. Stearns, *op. cit.*, p. 166, enfatiza el temor de la inquisición puesto que

... por una bula de mayo de 1559, Paulo IV creó tres nuevos arzobispados, quince nuevos obispos, y nueve prebendas para *cada* nuevo obispo, “quienes habían de asistirlo en el asunto de la inquisición, a lo largo de su obispado, dos de los cuales eran ellos mismos inquisidores”. Esta fuerza clerical, respaldada por soldados españoles, era un cuerpo eficiente para erradicar la herejía. ...

Smith, *op. cit.*, p. 252, adoptó la posición de que esto también pretendía ser “la nacionalización de la iglesia”, a lo cual Reitsma, *op. cit.*, pp. 135-138, agrega que la gente común, al igual que la nobleza, vió en esto una violación de sus antiguos privilegios y derechos, así como una amenaza económica. La clerecía seleccionada eran hombres de pobre calibre espiritual que pasaban más tiempo en las finanzas que revitalizando la fe.

* Tal vez el caso más sobresaliente es el del Obispo de Utrecht, quien incluso tenía una impresionante torre fortificada de 108 metros de altura que ponía en evidencia su poder político y militar. La torre aún se halla en pie [N. del T.].

que los apoyaron defendieron con vigor en los días inmediatamente previos al Sínodo de Dort. La cuestión entre los calvinistas y los remonstrantes (como eran llamados los arminianos) no era meramente un asunto de sana doctrina sino también del grado de autoridad del estado sobre la iglesia.



Figura 4.1: La Torre de Utrecht.

Como se notó arriba, el protestantismo brotó en los Países Bajos tempranamente.

Hacia 1518, monjes de la orden agustina, a la cual Lutero mismo había pertenecido, fueron a través del país predicando doctrinas evangélicas. Poco después de que apareciera su Nuevo Testamento en alemán en 1522, fue traducido al neerlandés y publicado en Amberes. Numerosas otras ediciones de las Escrituras también empezaron a inundar el mercado.¹³ Nunca pudieron darse abasto las imprentas para satisfacer la demanda de este y otros materiales religiosos.

¹³ Sobre la importancia de las muchas traducciones de la Biblia publicadas en los Países Bajos en estos primeros años, cf. De Hoop Scheffer: *Geschiedenis der Kerkhervorming*, pp. 256-282. La primera traducción inglesa del Nuevo Testamento por William Tyndale fue también publicada en Amberes, por lo cual el traductor fue quemado en la hoguera en Vilvoorde en 1536. [Y no se debe olvidar

No obstante, aquellos con “inclinaciones luteranas” no produjeron ninguna organización eclesiástica.

Otro grupo, especialmente influyente en los días de la Reforma, fueron los “sacramentarios”. Estas personas, las que se hallaban especialmente entre los más educados, se hallaban completamente insatisfechas con las condiciones en la iglesia. Entre ellos se hallaba Cornelis Hoen, asociado con el gobierno de Holanda,* cuya lectura de los escritos de Wessel Gansfort lo estimuló a imprimir sus concepciones concernientes a la Cena del Señor.¹⁴ Éstos fueron circulados entre reformadores líderes tales como Lutero, Zuinglio, Búcerio y Ecolampadio por Hinne Rode, rector de la escuela de Utrecht. En muchos lugares tales personas se reunían en conventículos para leer e interpretar las Escrituras e involucrarse en la predicación. De entre ellos salieron los primeros mártires de los evangélicos de esa tierra. Sin embargo, nunca se organizaron, con el resultado de que cuando primero el anabaptismo y luego una o dos décadas después surgió el calvinismo, la influencia de aquellos hombres quedó sumergida y por un tiempo muy olvidada.

Mucho más importante en la tarea de ganar a los Países Bajos para la fe protestante fue el movimiento anabaptista.¹⁵ Hacia 1529 o 1530

que la primera edición de la traducción Reina-Valera de la Biblia fue publicada en Ámsterdam en 1602 [N. del T.]

* Holanda era una de las provincias que constituían los Países Bajos, aunque en la actualidad el país que lleva este nombre ha sido designado como Holanda, pues siempre ha sido Holanda la provincia políticamente más poderosa de este conglomerado nacional. Las otras provincias que formaron las Provincias Unidas del Norte eran: Zelandia, Frisia, Gelderlandia, Overijssel, Utrecht y Groninga [N. del T.]

¹⁴ A. Eekhof: *De Avondmaalsbrief van Cornelis Hoen (1528)* (La Haya, 1917).

¹⁵ Todos los historiadores están de acuerdo en la inmensa influencia de los anabaptistas tempranos en los Países Bajos. En cuanto a si el movimiento fue inherentemente revolucionario y violento, sin embargo, hay amplio desacuerdo. Una visión simpatizante y admitidamente sesgada es presentada por L. Verduin: *The Reformers and their Stepchildren* (Grand Rapids: 1964). Elton, *op. cit.*, p. 103, presenta como su evaluación, a la luz de los datos citados,

Melchor Hoffman envió su emisario al país a predicar un mensaje apocalíptico. Se conminó al pueblo a esperar una completa redención de todas sus miserias, pues Cristo pronto retornaría para poner fin a los males que habían soportado por tanto tiempo. Pero cuando Hoffman fue aprisionado en Estrasburgo y Trijpmaker fue ejecutado en La Haya, este movimiento cayó en manos de líderes de un tipo más agresivo. Grandes grupos condujeron ahora insurrecciones contra los magistrados civiles en varias ciudades. Durante un tiempo el pueblo de Bloemkamp (Oudeklooster) en Frisia estuvo en su posesión. La gente corría desnuda por las calles de Amsterdam. Cuando los líderes obtuvieron el control de Munster, una gran flota llena de simpatizantes que trataba de unirse a sus correligionarios fue interceptada en Genemuiden y los peregrinos dispersados. Debido a éstas y otras actividades similares el entero movimiento anabaptista se desacreditó a los ojos de los luteranos y calvinistas, así como de los

Durante el apogeo del anabaptismo, parecía a los contemporáneos que había ahora tres religiones de las cuales escoger: la papista, la reformada y la sectaria. Se ha argumentado a veces que la eliminación efectiva de esa tercera elección hizo naufragar los prospectos de tolerancia y libertad tempranas para la conciencia privada. Esto es no entender la verdadera naturaleza del anabaptismo. Puesto que siempre encarnó una convicción de salvación exclusiva para un particular grupo de creyentes, y también frecuentemente los sueños milenaristas de salvación realizados en la destrucción de los malvados con el establecimiento del reino de Cristo sobre la tierra, fue en su esencia marcadamente más intolerante que la iglesia institucional. Su victoria, donde quiera que ocurrió, condujo al terror; y eso era en la naturaleza de las cosas . . . El anabaptismo de la Reforma temprana —no importa cuán piadosas y respetables sectas puedan verlo como un ancestro—, fue un fenómeno violento surgido de sueños irracionales y psicológicamente desequilibrados que descansaban en la negación de la razón y la elevación de esa creencia en la inspiración directa que les permite hacer a los hombres lo que les place. . .

Una evaluación equilibrada y completa es dada por J. J. Westerbeek van Eerten en su popularmente escrito *Anabaptisme en Calvinisme* (Kampen, 1905), esp. pp. 104-108.

católicos romanos. Y no se mitigó esta sospecha cuando se supo del antinomianismo de David Joris y el antitrinitarismo de Adán Pastor como reconocidos anabaptistas.

Entretanto, el movimiento se hizo fuerte al proveer a la gente con una organización eclesiástica sencilla que apelaba directamente a la Escritura para encontrar apoyo. Buscaba establecer una iglesia “pura” con lugar sólo para los regenerados. La disciplina fue aplicada de manera estricta e incluso rigurosa. Pero, cuando los primeros discípulos estuvieron en desacuerdo entre sí sobre el verdadero significado de la Escritura, el movimiento sufrió innumerables disputas, disensiones y cismas. Pronto grandes números de personas se desencantaron completamente, así que, cuando el calvinismo apareció en escena después de 1540, ni siquiera el nuevo enfoque de Menno Simons pudo evitar que muchos abrazaran la fe reformada. Como resultado, los anabaptistas permanecieron siendo un grupo relativamente pequeño en el país. Su influencia indirecta a través de numerosas incursiones en la Iglesia Reformada, sin embargo, no debe ser descontada.

El calvinismo fue el último de los movimientos reformadores en lograr presencia en los Países Bajos. Difícilmente se puede decir que su aparición en forma organizada preceda al año de 1544.

Usualmente, su introducción ha sido perseguida hasta las influencias que se difundieron de Ginebra a través de Francia a las provincias sureñas, donde el francés se hablaba ampliamente. Desde luego, fue aquí donde se organizaron las primeras iglesias. No obstante, su arribo fue un fenómeno mucho más complejo.¹⁶ Al menos por tres

¹⁶ La cuestión de la influencia de Calvino en los Países Bajos no es en modo alguno puramente bizantina. Muchos historiadores que simpatizaban con los ideales e ideas de los arminianos propusieron vigorosamente la tesis de que la reforma neerlandesa fue única en su tipo, representada por Erasmo y especialmente los “sacramentarios”, cuya influencia habría sido sofocada por los discípulos de Calvino después de 1560. Si esto fuera verdadero, entonces la fe reformada fue superimpuesta desde fuera y en una fecha posterior. Los proponentes de esta teoría

avenidas encontró su camino a las vidas de los neerlandeses. En una fecha temprana los escritos de Calvino, así como los de Zuinglio, Ecolampadio y Bulíngero fueron leídos por neerlandeses interesados en reformar la iglesia. Muchos de los líderes se encontraron también en el exilio de tiempo en tiempo. Algunos fueron a Ginebra. Otros, y este grupo fue mucho más numeroso, huyeron como mercaderes con sus familias o como estudiantes a lugares donde se estaban organizando iglesias reformadas en el exilio. Esto explica la poderosa influencia ejercida por congregaciones tales como Emden, Wesel, Londres, Francfort del Meno y especialmente Heidelberg en el desarrollo de la vida eclesiástica en los Países Bajos después de 1550.¹⁷ El tercer método con que el calvinismo infiltró el país ha de buscarse en los vigorosos trabajos de aquellos que regresaron a las provincias del sur a organizar y dirigir congregaciones reformadas. Así, lo que hoy es Bélgica se convirtió en la cuna del calvinismo neerlandés. Fue aquí donde su confesión se compuso, se adoptó oficialmente y se diseminó ampliamente. Fue aquí donde se organizaron apropiadamente las primeras congregaciones y sus primeros sínodos se reunieron en gran secreto. Aquí sufrió sus persecuciones más severas, pero también aquí registró por un breve tiempo algunos de sus más grandes triunfos. Sólo la cambiante escena política que en las siguientes dos décadas desgarró a las provincias del sur de las del norte obligó al calvinismo a buscar apoyo y fuerza casi exclusivamente en el norte.

insisten en que fue Bulíngero y no Calvino el teólogo al que se apeló tempranamente. Sin embargo, estos dos estaban de acuerdo en todos los puntos principales y se hallaban en un estrecho contacto entre sí. Calvino también firmó el *Consensus Tigurinis* (1549), el cual había ayudado a preparar a Bulíngero. Cf. Westerbeek van Eerten, *op. cit.*, p. 201. Note también la obra de Pierre Brully en el sur de los Países Bajos tan tempranamente como 1544, Reitsma, *op. cit.*, pp. 119ss.

¹⁷ A. A. van Schelven: *De Nederduitsche Vluchtelingen-kerken der 16de Eeuw* (La Haya, 1909), el cual trata con las varias migraciones desde 1554 hasta 1576 con gran detalle, también con la influencia de Calvino y su relación con Bulíngero y J. a Lasco, pp. 316ss.

¿Qué había en la fe calvinista que resultó atractivo a números tan grandes de personas en ese país?

Se pueden dar varias respuestas. Sin embargo, ninguna puede ser correctamente evaluada aparte de las opresiones políticas y eclesiásticas de España y la desilusión de la gente con el movimiento anabaptista.

La fe reformada era atractiva al laico inteligente y pensante que sabía de la necesidad de una reforma a fondo de la iglesia. He aquí un sistema bíblico de doctrina que exponía en toda su gloria la fe evangélica. Su énfasis en la soberanía divina proveía fortaleza en las luchas de la vida y ánimo ante la muerte. Estaba profundamente preocupada con el asunto de la libertad verdadera. Su énfasis en una disciplina bien ordenada para la iglesia y su membresía apelaba a muchos que, al mismo tiempo que estaban convencidos de que una sana doctrina redundaría en una vida santa, se habían decepcionado con las irregularidades y los rigores del anabaptismo. Y, mientras que bajo Menno Simons este movimiento se había vuelto ordenado, su aceptación pasiva de la tiranía no podía conquistar los corazones de los neerlandeses —amantes de la libertad. Cuando, entonces, Calvino en sus escritos defendió los derechos del pueblo bajo sus magistrados a oponerse a la tiranía de reyes y emperadores, sus concepciones fueron abrazadas con avidez por aquellos neerlandeses que vieron en su lucha por la libertad no solamente dimensiones políticas, sino también religiosas.¹⁸ Para ellos, la guerra contra Espa-

¹⁸ Sobre la concepción de Calvino, cf. *Institución*, 2 vols. (Rijswijk, 1968), libro IV, cap. 20, esp. 31, vol. II, pp. 1193-1194, la cual no permite oposición por personas privadas sino que apela a los magistrados inferiores, [autoridades] “ordenadas particularmente para defensa del pueblo y para refrenar la excesiva licencia que los reyes se toman”. Sus concepciones fueron muy ampliadas por Francois Hotman (1524-1590): *Franco-gallia* (1573); Teodoro Beza: *On the Right of the Magistrates on their Subjects* (1574), el cual defendía la posición de que incluso el tiranicidio era justificable cuando todos los otros medios de contención habían sido intentados vanamente; y esp. el influyente tratado por el anónimo “Bruto”, intitulado *Vindiciae contra Tyrannos* (1579), el cual ha sido atribuido tanto a Hu-

ña se convirtió cada vez más en un asunto profundamente espiritual. Sobre la base de la Escritura creyeron que podían defenderse ante Dios así como ante el hombre. Esta seguridad de que Dios aprobaba su resistencia contra una tiranía que les había sido impuesta no sólo cruel, sino ilegalmente, fortalecía sus corazones. Desde el principio los humanistas y los católicos romanos se unieron a la guerra de independencia. No obstante, ésta fue llevada a una conclusión exitosa gracias a la tenaz persistencia de los calvinistas. Los humanistas escribieron mucho pero pelearon poco. Y, cuando la nobleza de las provincias sureñas se apartó del liderazgo de Guillermo de Orange, los calvinistas se encontraron muy solos en menos de diez años. En los años subsiguientes, la unión entre la iglesia y el estado neerlandeses se fusionó, sin lo cual la controversia arminiana no hubiera podido asumir las proporciones que de hecho asumió.

4.3. El desarrollo organizativo de las iglesias reformadas

Al asumir la soberanía Felipe II persiguió la misma política que había guiado a su padre, pero con un rigor inigualado. Fisher escribe de él:

El absolutismo político y religioso fue el principal artículo del credo de Felipe. Sus ideas fueron pocas en número, pero se aferró a ellas con la más inflexible tenacidad. Las libertades de España habían sido destruídas al comienzo del reino de Carlos; y Felipe II consideró que el sistema absoluto que había sido establecido allí era la única forma de gobierno verdadera o tolerable.¹⁹

Repelió a las personas con su alejamiento y arrogancia. Cuando hablaba, siempre lo hacía en una lengua extranjera. En vez de nombrar un regente de entre los nobles, prefirió a su hermana, Margarita

bert Languet (1518-1582) como a Phillip du Plessis Mornay (1549-1623), ambos influyentes hugonotes franceses.

¹⁹ George P. Fisher: *The History of the Reformation* (Nueva York, 1873), p. 289.



Figura 4.2: Felipe II.

de Parma. A su lado puso a Granvelle, el obispo de Arras, dejando entrever que sospechaba de sus propios nominados, lo cual estropeó todos sus tratos con los demás. Ambos eran maestros en el arte de la simulación y lograron hacer que el rey sintiera celos de los nobles, especialmente de Guillermo de Orange. Pronto todo el control recayó sobre Granvelle. Esto puso el escenario para meter miedo y terror en los corazones de la gente.

En violación de los derechos de las provincias, varios regimientos de soldados españoles fueron retenidos en el país. Felipe rompió su promesa de retirarlos en pocos meses. Cuando la iglesia fue reorganizada en 1559, con la creación de muchos nuevos obispados, cada obispo revestido con poderes inquisitoriales para imponer la disciplina y exterminar la herejía, los planes de Felipe II se volvieron transparentes. Todos los edictos de Carlos V fueron renovados. Se le prohibió a los hombres la posesión de libros heréticos, leer las Escrituras, o asistir a un conventículo en el que se discutiesen puntos

de doctrina. Dejar de informar en contra de personas sospechosas de herejía lo hacía a uno culpable de traición. Los bienes de aquellos convictos de herejía eran confiscados y una porción de los mismos era asignada a los acusadores. Se prescribieron severas penalidades para todos aquellos que de cualquier manera defendieran su causa.

Para llevar a cabo tal programa Carlos V había ya establecido una Inquisición independiente de la clerecía. Todos los habitantes tenían que responder ante ella. Aunque carecía de algunas de las más bárbaras características del Santo Oficio en España, despertó la hostilidad del pueblo y de los príncipes incluso cuando eran leales a la Iglesia Católica Romana. Especialmente Granvelle, quien en todas las cosas fue irrestrictamente leal a su soberano, fue culpado cuando la persecución se incrementó en profundidad e intensidad. Pero, cuando el rey lo removió de su puesto, esto no disminuyó los sufrimientos. La Inquisición procedió incluso con más vigor al quemar y enterrar vivas a sus víctimas. Incluso los sospechosos de herejía fueron ejecutados. Finalmente el Príncipe de Orange rompió sus reservas y en un discurso atrevido y poderoso advirtió al consejo de las consecuencias de la determinación de Felipe de llevar a efecto los decretos del Concilio de Trento. El Conde Egmont fue enviado a Madrid a interceder con el rey. Pero, con duplicidad, la vieja política fue no sólo meramente continuada, sino fortalecida. Mercaderes en grandes números huyeron del país. Otros, privados de su modo de vida, pronto los siguieron. La agricultura así como el comercio llegaron a la parálisis. El costo de la vida se fue a las nubes. La población de las ciudades y las villas cayó peligrosamente. Las tierras otrora prósperas se hallaban al borde del derrumbe económico total.²⁰

En el verano de 1565 los eventos se sucedieron rápidamente. Más de trescientos miembros de la aristocracia apoyados por los burgue-

²⁰ Sobre la penuria económica que estimuló las migraciones tempranas de 1540 a 1546, cf. van Schelven, *op. cit.*, pp. 13-16, quien menciona que en siete parroquias de Brujas había no menos de 7696 pobres, y las posteriores e incluso más grandes migraciones de 1566-1570 bajo De Alba, *op. cit.*, pp. 25ss.

ses firmaron el “Compromiso”, en el cual prometían asistirse mutuamente, restaurar cuando fuera posible los derechos del pueblo y resistir a la Inquisición. Los nobles, conducidos por Guillermo de Orange, se mantuvieron distanciados. Se dieron cuenta de que poco podía hacerse sin un gobierno que eliminara la duplicidad. Pronto se infligieron opresiones más severas. Grandes números de personas se reunían fuera de los muros de las ciudades a escuchar la predicación evangélica, una práctica admitida por la Regente. Felipe, sin embargo, rechazó todas las peticiones de que moderara sus políticas. El verano siguiente la tormenta de la iconoclastia se desató sobre el país. En muchos edificios de iglesias se destruyeron estatuas, pinturas e incluso vitrales.²¹ Ahora la Regente estaba obligado a hacer una

²¹ El movimiento iconoclasta de 1566 no fue enteramente un movimiento protestante, aunque resultó en un endurecimiento de la división entre católicos romanos y protestantes. Casi toda la clerecía protestante había advertido al pueblo contra las “chanteries” [cánticos], habiendo entendido que éstas podían conducir a incitar al pueblo a la violencia y a traer sobre sus cabezas la venganza del rey y sus soldados. En el movimiento de agosto de 1566 las turbas, sin embargo, no saquearon con la esperanza de obtener una ganancia personal. La crónica de un testigo ocular de lo que ocurrió en la catedral de Notre Dame en Bruselas es provista por la carta de Richard Clough, representante inglés en esa ciudad, a Sir Thomas Gresham, fechada el 21 de agosto de 1566. Después de comentar que empezó con algunos “muchachos y traviesos”, agrega cómo miles continuaron con el trabajo:

Así que, después de que vi que todo debería estar quieto, yo, junto con más de diez mil fuimos a las iglesias a ver que agitación había allí; y llegando a la Iglesia de Nuestra Señora, parecía como un infierno, donde ¡habían 1000 teas ardiendo y un ruidazo! como si el cielo y la tierra se hubieran ido juntos, con la caída de imágenes y la destrucción de costosas obras; de tal suerte que el destrozo era tan grande que un hombre bien no podía atravesar la iglesia . . . No obstante los que hicieron esto nunca buscaron ningún despojo, sino que hicieron pedazos todo y lo dejaron tirado en el piso . . . y antes de que fueran las 3 de la mañana habían terminado su trabajo y se hallaban de vuelta en sus casas como si no hubieran hecho nada: así que destruyeron esta noche entre 25 y 30 iglesias.

citado por Stearns, *op. cit.*, p. 167.

tregua con los nobles que habían prometido reprimir los disturbios a cambio de tolerancia hacia la fe protestante. Sin embargo, cuando tropas alemanas se involucraron en el castigo de varias de las ciudades y la nobleza católica se unió en torno al gobierno, Guillermo de Orange arrepentidamente se retiró a sus posesiones ancestrales en Nassau a prepararse para el conflicto que él avizoraba como inevitable.

Enfurecido por lo que había sucedido, Felipe envió al Duque de Alba con un ejército español grande y bien entrenado al país. Ahora la Regente fue despojada de sus poderes. Se organizó un temible tribunal llamado por el pueblo “el Tribunal de la Sangre”. En menos de tres meses unos dos mil fueron torturados y ejecutados, incluyendo muchos de entre los ricos y la nobleza.²² Multitudes de refugiados abandonaron el país. Hacia febrero de 1568 todos los habitantes de los Países Bajos, con excepción de aquellos específicamente nombrados, habían sido condenados a muerte por herejía.

Durante este año el Príncipe de Orange empezó a devolver los golpes. Su hermano derrotó una gran flota española en Heiligerlee sólo para ser derrotado unos cuantos meses después. Para aterrorizar todos los corazones, De Alba tomó represalias haciendo que los nobles católicos Egmont y Hoorn junto con otros veinte fueran ejecutados

²² Las estimaciones sobre el número de mártires protestantes en los Países Bajos varían mucho. Grocio, escribiendo menos de un siglo después, lo pone en 100,000; Edward Gibbon asevera que “el número de protestantes que fueron ejecutados por los españoles en una sola provincia y un simple reino excedía con mucho el de los mártires primitivos en el espacio de tres siglos y del Imperio Romano”. Motley, *op. cit.*, vol. II, p. 504, también pone el número alto. Reitsma, *op. cit.*, p. 160, considera a todas esas estimaciones como demasiado elevadas, incluso 18,000 bajo De Alba como demasiado elevada, mencionando que los contemporáneos hablan de seis a ocho mil cruelmente ejecutados durante los pocos años de De Alba. Pero, además de aquellos públicamente juzgados y ejecutados por herejía, miles fueron muertos por la soldadesca que, instigada por el rey y la inquisición, buscaba suprimir la fe reformada que durante estos años había barrido el entero sur de los Países Bajos.

sin el debido proceso legal. Se impusieron impuestos exorbitantes que condujeron a la clausura temporal de varias tiendas. La Inquisición aceleró su trabajo asesino, de modo que durante tres años más de dieciocho mil fueron ejecutados. La guerra se desató con furia en el país. El cenit de la revuelta se alcanzó cuando todas las partes del país se unieron en la “Pacificación de Gante” en 1576, poco después de que Amberes fuera saqueado con bárbara ferocidad. Pero, cuando la nobleza católica repudió como líder a Guillermo de Orange menos de dos años después y entró en negociaciones secretas con el Archiduque Matías, la unidad se rompió. El resultado fue la Liga de Arras, en la que el sur prometió defender la religión católica y apoyar al rey bajo la condición de que observara ciertas estipulaciones políticas. El norte replicó con su Unión de Utrecht en enero de 1579, en la que Holanda, Zelandia y otras cinco provincias entraron en confederación para la defensa común.²³ Dos años después declararon su completa independencia respecto de España.

En estos turbulentos años creció la Iglesia Reformada de los Países Bajos.

Sus primeras grandes asambleas habían ya tenido lugar con extrema secrecía en el sur. Con la difusión de la nueva fe los líderes sintieron la necesidad de mayor consolidación y organización. Un número de ministros, ancianos y otros miembros se reunieron en el pueblo alemán de Wesel para trazar una serie de reglamentaciones para la vida y el orden eclesiástico. Tres años después, mientras la persecución, la guerra y la penuria económica devastaban el país, los representantes electos de las iglesias adoptaron el primer *Orden de la Iglesia* oficial.²⁴

²³ Para el significado de la Unión de Utrecht a la luz de la política de tolerancia religiosa para todos de Guillermo de Orange, así como para las consecuencias de la Liga de Arras para el futuro del calvinismo en el sur de los Países Bajos, cf. Lucas, *op. cit.*, pp. 681, 682.

²⁴ Biesterveld, P. y Kuyper, H. H., *Kerkelijk Handboeke* (Kampen, 1905) contiene todos los órdenes de iglesia en efecto desde 1568 (Wesel) hasta Dordrecht (1618-



Figura 4.3: Guillermo de Orange.

Desde su comienzo la iglesia fue constituida sobre la base de la *Confesión Belga*, prometiendo no enseñar nada contrario a lo que allí había sido expuesto. Las iglesias se consideraban a sí mismas como completamente soberanas para manejar todos sus asuntos eclesiásticos, elegir sus propios oficiales y ejercer disciplina en asuntos de doctrina y conducta sobre los miembros así como sobre los ministros. Pero cuando sucesivos sínodos se reunieron en suelo neerlandés en Dordrecht (1574), Dordrecht (1578), Middelburg (1581) y La Haya (1586), se hicieron concesiones a los magistrados. Esto

1619) con un ensayo introductorio y decisiones suplementarias de los sínodos. Este material es invaluable para un entendimiento del compromiso confesional de las iglesias reformadas así como de su devoción desde el principio a la política presbiteriano-sinódica, contra la cual los arminianos tempranos empezaron a agitar.

permitió al estado una buena medida de control sobre las iglesias, así que, muy en ventaja del partido arminiano, no se pudo sostener un sínodo nacional durante treinta años.

Cuando los Países Bajos lograron la independencia, la religión reformada fue oficialmente reconocida como la religión del país.²⁵

No se debe malentender la fuerza que esto tuvo. No se trataba de un intento de suprimir la conciencia de aquellos que se habían rehusado a expresar acuerdo con la enseñanza calvinista. Los luteranos, los anabaptistas e incluso los católicos fueron tolerados en el país. Sin embargo, estos grupos se hallaban decididamente en desventaja. Podían reunirse para el culto sólo en espacios privados. Todos los edificios de iglesias públicos fueron asignados a los reformados. Los fondos necesarios para el mantenimiento de la vida eclesiástica fueron provistos por el gobierno haciendo uso de los vastos activos confiscados a la Iglesia Católica Romana durante el tiempo de la independencia. Entretanto, las iglesias acordaron permitir que representantes civiles asistieran a sus asambleas, no fuera que éstas se inmiscuyeran en asuntos que eran políticos. No sólo los órdenes de la iglesia, modificados de tiempo en tiempo, sino también las personas de los elegidos para ocupar cargos en las iglesias, estaban sujetos a la aprobación de las autoridades. La lucha de la iglesia por mante-

²⁵ Es incierto cuándo se prohibió el culto público de los católicos romanos. En la primera asamblea de los Estados de Holanda, 1572, Guillermo de Orange a través de Marnix propuso que tanto los reformados como los católicos recibieran el derecho al culto público. Antes de que el Sínodo de Dort se reuniera en 1574, sin embargo, este derecho le fue retirado a los católicos en gran medida por razones políticas y militares: cf. Reitsma, *op. cit.*, pp. 170ss. Entretanto, el gobierno insistió en una medida de control directo sobre los asuntos internos de los reformados, lo cual se refleja en el orden de la iglesia adoptado en Dort en 1574. Esta enredosa alianza es defendida por Reitsma y otros que se inclinaron a defender en décadas posteriores el derecho de los arminianos a permanecer en las iglesias reformadas. No se puede negar, sin embargo, que las concesiones hechas en ese y otros órdenes de iglesia posteriores fueron forzadas por el gobierno y siempre fueron protestadas por los líderes eclesiásticos.

ner su derecho al manejo interno de sus asuntos alcanzó un clímax durante el Sínodo de la Haya (1586).²⁶ Temiendo el creciente poder de la iglesia reformada a lo largo y ancho del país, los Estados Generales le rehusaron desde entonces permiso a la iglesia reformada para sostener un sínodo nacional hasta 1618. Es así que la iglesia, al mismo tiempo que oficialmente reconocida, fue aherrojada con la oposición del mismo gobierno que la había reconocido y que tanto le debía. Esta oposición se centró especialmente en las autoridades políticas dirigidas por Johan van Oldenbarnevelt.²⁷

El ideal había sido una iglesia libre en un país libre.

Lo que había hecho al ideal inasequible eran estas complejas relaciones entre estado e iglesia. Nunca había logrado la fe reformada ganado a la mayoría de los habitantes. No obstante, el liderazgo en la

²⁶ El orden de la iglesia adoptado por este sínodo fue altamente favorable a los reformados, quienes insistieron en el derecho y deber de la iglesia de manejar sus propios asuntos internos. Que haya recibido por primera vez aprobación de los Estados de Holanda y pudiera ser ampliamente introducido en el país debe ser atribuído en buena medida al favor que Robert Dudley, Conde de Leicester (1531-1588), mostró a los reformados cuando fue investido por una breve temporada con el gobierno del país. Sobre Leicester, cf. *Encyclopedia Britannica* 14a. edición, vol. 13, pp. 888-889; también el artículo por Sidney Lee en el *Dictionary of National Biography* (1888). Después de su caída del poder, los Estados Generales revocaron su aprobación anterior, nuevamente temiendo que las iglesias tenían demasiado poder independiente, e intentaron imponerles un orden de la iglesia preparado por un comité nombrado por el gobierno en 1591. Éste no pudo ser introducido debido a la oposición eclesiástica. cf. Reistma, *op. cit.*, pp. 205-211.

²⁷ Johan van Oldenbarnevelt, el más grande estadista de Holanda durante los treinta años después de 1586, y los “raadspensionaris” [grandes pensionarios] de los Estados de Holanda, jugaron un papel importante en los eventos que condujeron a Dort. Él fue el paladín de los derechos de los “estados” en contra de un gobierno fuertemente centralizado bajo el Príncipe de Orange y autorizó la “Scherpe Resolutie” [“Resolución Cortante”] de 1617, la cual llevó a la nación al borde de la guerra civil y por la cual fue juzgado por traición y ejecutado. Una descripción generalmente simpatizante de él y de su posición es dada por Reitsma, *op. cit.*, pp. 245, 259, 271-279. Para un estudio detallado, cf. G. Groen van Prinsterer: *Maurice en Oldenbarnevelt* (Utrecht, 1875).

lucha por la independencia había sido crecientemente asumido por calvinistas declarados. Para ellos, las libertades religiosas y civiles iban juntas. Incluso las autoridades políticas reconocían que la voluntad de resistir provenía principalmente de este grupo. Durante los primeros años de la lucha la Inquisición que intentaba mantener el dominio español fue muy ayudada por los obispos y los sacerdotes. Grandes números de jesuitas se las arreglaron para entrar en las provincias del norte, intentando mantener a la gente leal al rey y a la Iglesia Católica Romana. Es así que, aunque los reformados nunca llegaron a ser más del diez por ciento de la población, los Países Bajos nunca hubieran podido hacer la guerra exitosamente sin ellos. En consecuencia, los que aspiraban a un puesto político o deseaban enseñar en las escuelas tenían que ser miembros de esta iglesia. Pero esta política, que tenía por objetivo unificar la nación, debilitó a la iglesia desde dentro.

Se agregaron grandes números que tenían raíces sacramentarias o anabaptistas, así como aquellos con pronunciadas inclinaciones humanistas. Se puede criticar fácilmente a los Estados Generales por promover la política de reconocer la religión reformada, restringiendo así algunos de los ideales de Guillermo de Orange relativos a la libertad, así como contra la iglesia por haber aceptado esta privilegiada posición. Pero, ante el retiro de la nobleza sureña de la guerra, las actividades de los jesuitas y otros, y los temibles reveses sufridos de tiempo en tiempo en la guerra, nada más que la relación más estrecha entre la iglesia y el estado podía ofrecer alguna esperanza. Fue en una situación tan confusa para las iglesias reformadas que surgiera la controversia arminiana.

Por lo que a la iglesia concernía, había dos asuntos en juego.

El primero tenía que ver con asuntos de doctrina. ¿Estaban de acuerdo Arminio y aquellos que confrontaban sus enseñanzas de acuerdo con la *Confesión belga* y el *Catecismo de Heidelberg*? Tanto ellos como los demás oficiales de la iglesia habían declarado solemnemente estar de acuerdo con ambos.

El segundo tenía que ver asuntos de política y gobierno eclesiásticos. ¿Tenía el derecho esta iglesia reformada confesional a deponer del ministerio, especialmente del ministerio de la Palabra y los sacramentos, a aquellos cuyas enseñanzas se hallasen en conflicto con los credos?

Aunque en teoría el gobierno había reconocido este derecho, al aprobar los ordenamientos de la iglesia, podía nulificarlo de dos maneras.

Los magistrados locales, a quienes pertenecía una medida de supervisión sobre las iglesias en sus respectivas áreas, mantenía en el ministerio a varios hombres a quienes las iglesias en sus presbiterios y sínodos provinciales habían juzgado dignos de ser depuestos. Es así que en el periodo entre Middelburg (1586) y Dort (1618-1619) un creciente número de ministerios estaban siendo mantenidos en contra de los deseos de las congregaciones y las decisiones de las asambleas eclesiásticas. Especialmente después de 1610 esto produjo fricción e incluso cisma. Muchas congregaciones se rehusaron a escuchar la predicación de aquellos inclinados al arminianismo. Frecuentemente esas personas se reunían para el culto en bodegas, espacios privados y campos. Y cuando los magistrados civiles intentaban detener tales actividades por la fuerza, la nación encaraba el espectro de la guerra civil. Aquellos que habían luchado por sus libertades se rehusaban a someterse como novatos a la erosión de sus derechos y la emasculación confesional de sus iglesias.

La única esperanza de resolver fructíferamente el conflicto doctrinal se hallaba en el llamado a un sínodo nacional. Aquí actuarían en concierto representantes de las iglesias de todas las provincias. Pero el permiso para tal asamblea tenía que ser concedido por los Estados Generales. Una y otra vez esto se pidió con urgencia, sólo para encontrar la resistencia de la provincia de Holanda bajo el fuerte liderazgo de Oldenbarnevelt. Por fin el Príncipe Mauricio, aconsejado por su primo el lugarteniente (*stadhouder*) de Frisia, se la rifó con las iglesias. Sólo de este modo podía salvar la unidad de una nación

amenazada. Bajo su presión los Estados Generales decidieron convocar a un sínodo. Con esto estuvieron en desacuerdo los Estados de Holanda. Pasaron una resolución que afirmaba el principio de independencia provincial, el cual amenazaba la unidad de la nación, permitía levas de milicias locales (“waardgelders”) para imponer su voluntad, e instruyó al ejército que no debía ninguna lealtad a la “generalidad”. El Príncipe junto con los Estados Generales tomaron rápidas represalias para conservar la unidad nacional. Líderes de la oposición fueron removidos de sus puestos, al ejército acudió en apoyo de los Estados Generales y Van Oldenbarnevelt fue apresado, juzgado y posteriormente ejecutado.

Arminio, quien había sido profesor en Leyden, murió antes de que la controversia dentro de las iglesias alcanzara su clímax. Al principio había estado queriendo que el asunto que le preocupaba fuese discutido en un sínodo nacional. Él, y especialmente en tiempos posteriores sus seguidores, sin embargo, abrazaron una concepción del gobierno y de la iglesia que favorecía una gran medida de control por el estado. Aún más desastroso para el bien de la iglesia, de acuerdo con los calvinistas, fue su repetida insistencia en una mayor tolerancia en asuntos de doctrina. Muchas de sus opiniones eran ambiguamente presentadas y defendidas, de modo que los calvinistas justamente temían que cualquier cesión de su parte abriría el camino a desvíos aún más radicales respecto de los credos. Ningún intento por parte del estado de mediar en la controversia, que fue mucho más extensiva que una disputa entre unos cuantos profesores de teología como se ha sostenido a veces, resultó fructífera. Cuando hacia 1610 los arminianos vieron claramente que la mayoría dentro de la iglesia inflexiblemente se opuso a cualquier debilitamiento de la posición calvinista, empezaron a no temer nada tanto como un sínodo nacional.

Cuando, finalmente, el sínodo fue convocado, los arminianos se rehusaron a reconocer el carácter sinódico que tenía conforme con las declaraciones específicas sobre este punto del orden de la iglesia.

En el mejor de los casos estaban dispuestos a discutir como socios iguales. Ya en las sesiones de apertura se hizo claro que no estaban dispuestos a proporcionar una declaración franca y plena de sus concepciones. Por varios medios trataron de proseguir el diálogo a su manera, con la esperanza de evitar una tajante decisión que ellos se daba cuenta de que iría en su contra. Por ello fueron reprendidos públicamente por la representación de los Estados Generales, por obstruir el curso de los negocios para los que había sido convocado el sínodo. Ninguna otra alternativa parecía abierta más que la de expulsarlos y decidir su caso a partir de sus propios escritos pero en su ausencia. Por este proceder no han de ser culpados ni los delegados eclesiásticos ni los representantes del gobierno, sino los arminianos mismos.

Dort marca el fin del primer periodo en la historia de las iglesias reformadas de los Países Bajos.

Su importancia en este respecto difícilmente puede ser sobrealorada. Incluso el bien conocido historiador Philip Schaff, quien no disfraza el hecho de que no simpatizaba con sus decisiones doctrinales y no vacila en declarar que los remonstrantes “no fueron debidamente escuchados”, afirmó:

Fue indudablemente una imponente asamblea; y, por lo que concierne a conocimientos y piedad, tan respetable como cualquiera que haya tenido lugar desde el tiempo de los apóstoles. Breitinger, una gran luz de las iglesias suizas, estaba maravillado ante la cantidad de conocimiento y talento desplegado por los delegados neerlandeses y dice que si alguna vez el Espíritu Santo estuvo presente en un concilio, estuvo presente en Dort. Esculteto, del Palatinado, agradeció a Dios por haber sido miembro de ese sínodo, y lo ubicó por encima de asambleas similares. Meyer, un delegado de Basilea, siempre que posteriormente se referió a este sínodo, se descubría la cabeza y exclamaba “*¡sacrosancta synodus!*”. Incluso Paolo Sarpi, el historiador católico liberal, en una carta a Heinsio decía cosas muy elevadas del

mismo. Un siglo después, el celebrado teólogo neerlandés Campegio Vitringa dijo: “Nunca jamás se reunió tanto conocimiento en un solo lugar, ni siquiera en Trento”.²⁸

En esta asamblea el patrón tempranamente adoptado por las iglesias se fijó con firmeza. Asuntos pertenecientes a las confesiones y al orden de la iglesia, a la predicación y a la catéquesis para los niños de la iglesia, al entrenamiento de ministros, la traducción bíblica y las misiones se discutieron a fondo y se decidieron. Y aunque las iglesias iban a permanecer atadas al estado en varios aspectos, de modo que durante otros dos siglos no se habría de convocar ningún sínodo nacional reformado, triunfó su apasionada preocupación por mantenerse confesionalmente reformadas. La iglesia podría ser en la práctica lo que aseveraba ser. Por esa fe ciento de miles habían sido muertos, y más de diez veces ese número había sufrido la devastación de la persecución, la tortura y la guerra junto con penurias del exilio. Pero su sangre y sus lágrimas no habían sido derramadas en vano, Dort aseguró aquello por lo que habían sufrido. Pues en el suelo de los Países Bajos ahora florecería por un tiempo una fuerte iglesia confesante, cuya influencia se incrementaba entre todos los rangos de la sociedad, a cuyas escuelas acudían estudiantes de todos los confines de Europa, y a través de cuyos esfuerzos misioneros el Evangelio de Jesucristo fue propagado por un tiempo en todas las partes del mundo.

²⁸ Philip Schaff, *op. cit.*, vol I, pp. 514, 515.

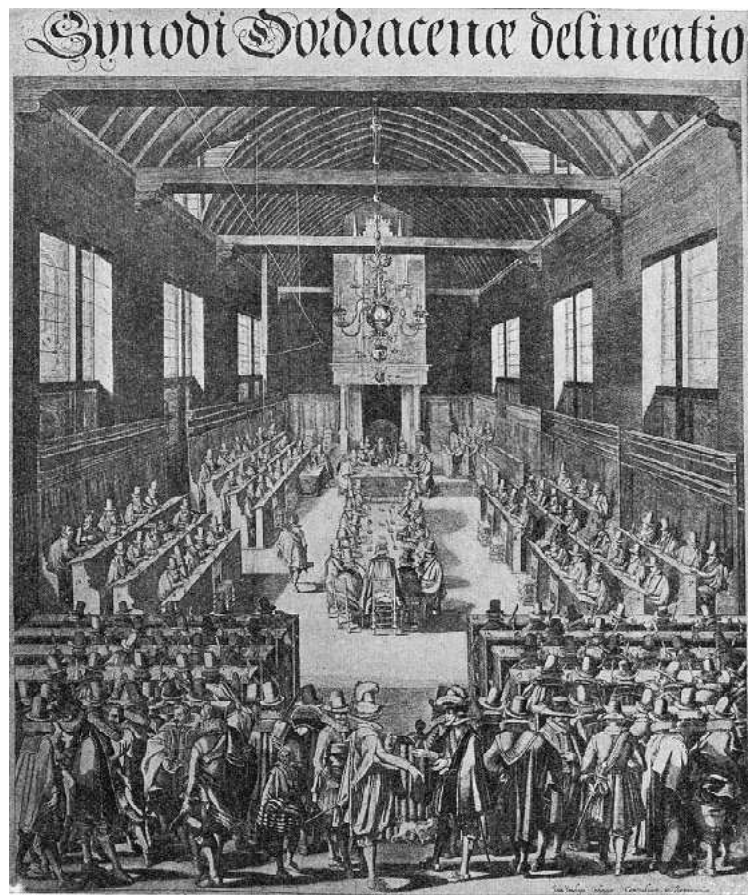


Figura 4.4: El Sínodo de Dort.

Capítulo 5

LA FILOSOFÍA EDUCATIVA DE CALVINO Y LA FUNDACIÓN DE LA ACADEMIA DE GINEBRA

HEBER CARLOS DE CAMPOS*

I. La filosofía de la educación en el siglo XVI

El sistema educativo dominante en Europa en el siglo XVI era el sistema de la Edad Media, derivado de la teología filosófica de Tomás de Aquino. Como es muy sabido, ese teólogo intentó hacer una síntesis entre la teología cristiana y el pensamiento de Aristóteles. En pocas palabras, podemos decir que, como resultado de esa síntesis, el Aquinate hizo una distinción básica entre *naturaleza* y *gracia* que vino a afectar el sistema educativo subsecuente.

La *esfera de la naturaleza* era el objeto de estudio de la filosofía, la ciencia natural y materias afines, consistía de cosas que podían ser aprehendidas por el simple uso de la razón, la cual no había sido afectada por la caída en el Edén. Tomás de Aquino llegó a admitir que algunas verdades del reino espiritual podían ser comprendidas

* Publicado originalmente con el título “A ‘Filosofía Educacional’ de Calvino e a Fundação da Academia de Genebra” en *Fides Reformata* 5/1 (2000). Traducción del portugués de Adolfo García de la Sienra.

por la especulación de la mente, pero no llegó tan lejos como para aceptar que todas las cosas de la esfera sobrenatural pudiesen ser conocidas simplemente por la razón

En la *esfera de la gracia* estaban las cosas ligadas a la fe, a Dios, a los ángeles y otras materias teológicas. Para conocer esas cosas era necesaria la gracia. A partir de la época del Aquinate la teología pasó a ser considerada la reina de las ciencias, porque trabajaba con una esfera de cosas divinas y con lo sobrenatural. Las otras ciencias, entretanto, trataban de las cosas triviales y de las cosas terrenales.

La filosofía de la educación que estuvo en vigor hasta el final de la Edad Media y, en algunos casos, hasta la implantación de la Reforma, fue la filosofía educativa desarrollada por Tomás de Aquino. Una función primaria de la educación tomista era la de preparar hombres para la iglesia y para la corte. Por lo que concierne a la iglesia, esos hombres eran preparados para la predicación y para la administración de los sacramentos. Estas materias eran omitidas en el sistema de educación constituido por los colegios y las universidades. Los principales elementos de la educación tomista eran los componentes del *trivium* —gramática latina, retórica y lógica— y del *quadrivium*: aritmética, geometría, astronomía y música. Además de esto, el estudiante podía estudiar teología, derecho o medicina.¹

Hacia el final de la Edad Media, por los siglos XIV y XV, empezaron a ocurrir algunos cambios en el sistema educativo de las universidades europeas. La reacción del Renacimiento y del Humanismo comenzó a dirigir el pensamiento educativo únicamente a las realidades de este mundo, esto es, a las cosas que ocurrían en la esfera horizontal.

Las “existencias” terrenas individuales se volvieron cada vez más importantes, y sus esencias y significados “universales” comenzaron

¹ W. Stanford Reid, “Calvin and the Founding of the Academy of Geneva”, *Westminster Theological Journal* 18-19 (1955-57), p. 3.

a ser ignorados, un punto de vista que fue muy fortalecido por el creciente interés en los escritos de la Grecia y la Roma antiguas.²

Esta reacción fue una tentativa de confrontación con la cosmovisión medieval de la síntesis tomista. Resultó en dos tendencias: algunos eruditos, queriendo un cristianismo más bíblico, acabaron volviéndose adeptos al movimiento de la Reforma que surgió enseguida; otros caerían en el humanismo puro y simple, el cual mantuvo a Dios fuera del proceso educativo, afirmando únicamente la autonomía del ser humano. Esos humanistas renacerían antropológicamente más tarde en Juan Jacobo Rousseau (1712-1778), con su filosofía de que un infante era como una *tabula rasa*, sin ninguna culpa inherente, siendo meramente un producto del medio, una especie de pelagianismo del siglo V revivido en el siglo XVIII.

II. La formación educativa de Calvino

Fue en ese periodo de conflictos y cambios en la filosofía de la educación de las escuelas y universidades europeas que Juan Calvino entro en escena. Calvino recibió su educación superior en la Universidad de París, donde adquirió —como él mismo lo testificó— una buena noción de las diferencias entre las viejas y las nuevas ideas educativas.³ De la Universidad de Orléans, donde estudió derecho, recibió una fuerte influencia del humanismo de su tiempo, un humanismo que siempre lo acompañó. Incluso ya convertido al protestantismo estimuló el estudio de los clásicos, de la retórica y de las lenguas originales. Uno de sus biógrafos, François Wendel, afirma que “Calvino fue siempre, más o menos, el humanista que era en 1532”, cuando escribió su primera obra completamente humanista, un comentario al tratado *De Clementia* de Séneca.⁴

² Ibid., p. 3.

³ Ver la epístola dedicatoria a Mathurin Cordier en su *Comentario a 1 Tesalonicenses*.

⁴ François Wendel, *Calvin: Sources et Evolution de sa Pensée Religieuse* (París, 1950), pp. 12ss.

Cuando estudiaba en París bajo el antiguo sistema de Tomás de Aquino, vio los nuevos beneficios del nuevo abordaje a la pedagogía educativa, al estudiar con Melchior Wolmar, Guillaume Budé y Lefèvre D'Étaples. De un grupo de jóvenes formados por esos maestros surgirían varios educadores que posteriormente dieron lo mejor de sí para implantar los métodos y técnicas de la educación.

De entre estos estudiantes destaca Johannes Sturm, quien en 1536 fue a Estrasburgo a dirigir la Academia de aquella ciudad. Fue allí que Calvino, en su exilio de Ginebra (1538-1541), adquirió una experiencia práctica de los nuevos métodos, al recibir lecciones bajo la orientación de Sturm.⁵ En 1537, bajo la orientación pastoral de Martín Búcer, Sturm comenzó a organizar un sistema educativo con el lema “*sapiens atque eloquens pietas*” (“piedad sabia y elocuente”). Había aprendido eso de Búcer, quien estaba “convencido de que la verdadera piedad nunca podría florecer en la ignorancia”. Por esa razón, hizo todo lo que pudo para convencer a las autoridades de Estrasburgo de que establecieran una academia y un *gymnasium* para entrenar a la juventud.⁶

Calvino empezó a enseñar en el sistema educativo de Estrasburgo, el cual poseía la siguiente conformación: *Jardín de Niños*, para infantes menores de 6 años; *Gymnasium*,⁷ para estudiantes entre 6 y 15 años; y *Hochschule* [literalmente: Alta Escuela],⁸ para los de 16 años en adelante. Esta última fase sustituyó a una escuela de teología que Búcer había creado. Los alumnos de la Academia estudiaban griego, hebreo, filosofía, matemática, física, historia, derecho y teología.⁹ Era una especie de universidad de los tiempos modernos, con

⁵ Reid, “Calvin and the Founding”, p. 5.

⁶ Ibid.

⁷ En el *Gymnasium* los estudiantes se concentraban en los estudios lingüísticos, particularmente el dominio del latín.

⁸ Una especie de escuela superior o academia.

⁹ Reid, “Calvin and the Founding”, p. 6. No obstante, ese modelo de Sturm no pudo ser aplicado plenamente por causa de problemas políticos y de la toma de la

su división en facultades, siendo una de ellas la de teología. Fue ese modelo educativo el que Calvino aprendió de Sturm y aplicó en Ginebra.

III. La “filosofía de la educación” de Calvino

Estrictamente hablando, Calvino nunca fue un filósofo de la educación. No existe ninguna declaración formal de su filosofía educativa. Como observa T. M. Moore, “ciertamente, Calvino no era ningún filósofo de la educación [porque] no había una disciplina tal, formalmente reconocida, entre los eruditos de su tiempo”.¹⁰ Sin embargo, como veremos adelante, estuvo tan involucrado en la educación del pueblo de Ginebra que podemos percibir una dirección educativa en la tarea que realizó en el corazón francés de *Helvetia* [Suiza].

A. Naturaleza y propósito de la educación según Calvino

A pesar de que Calvino no fue un filósofo de la educación en los moldes de la ciencia contemporánea, su preocupación por la educación apunta no solamente a la naturaleza de su visión educativa, sino también al propósito de la misma. Tenía en mente un plan a largo plazo y aspiraba a un futuro glorioso para su nación adoptiva a través de la educación. Moore afirma:

Está claro en sus escritos que Calvino estaba perspicazmente conciente de la importancia del ministerio de la enseñanza para la concreción de su obra en Ginebra. Por ejemplo, esa conciencia se ve claramente manifiesta en su carta al lector presentando la edición de 1559 de su *Institución*. En ella describía su ida a

ciudad por autoridades luteranas que no poseían exactamente la misma filosofía educativa. Esa filosofía fue más útil en la ciudad de Ginebra.

¹⁰ T. M. Moore, “Some Observations Concerning the Educational Philosophy of John Calvin”, *Westminster Theological Journal* 46 (1984), p. 141.

Ginebra en términos educativos, siendo la naturaleza de su obra la de “cumplir el oficio de maestro en la iglesia”.¹¹

Gran parte de sus energías las gastó Calvino en la obra educativa de Ginebra, donde se dedicó a la creación de escuelas. Por esa razón, “fue en el área de la educación que disfrutó de uno de sus éxitos más duraderos”.¹²

Calvino tenía un propósito muy definido para su filosofía educativa: quería que los niños de Ginebra llegasen a ser útiles a la sociedad mientras eran formados en las enseñanzas de las Santas Escrituras. Quería futuros ciudadanos de Ginebra bien preparados no solamente en la fe bíblica, sino también “en los lenguajes y las humanidades”. Por ello daba un énfasis primordial a la educación vuelta hacia la Escritura, así como a las artes y las ciencias. Quería ciudadanos debidamente formados y formados de una manera completa, a fin de que pudiesen asumir el liderazgo futuro en el mundo que les esperaba. “El principal propósito de la universidad era eminentemente práctico: preparar a los jóvenes para el ministerio o para el servicio en el gobierno”.¹³ De ahí podemos entender su énfasis en la Escritura y la teología, por una parte, y su esfuerzo de retorno a los clásicos, por la otra, a fin de que los jóvenes pudiesen absorber la experiencia pasada para enfrentarse a los desafíos del futuro.

B. La educación era competencia prioritariamente de la iglesia

Cuando Calvino llegó a Ginebra percibió que sus habitantes vivían en una profunda ignorancia, sin que nadie pudiese dar una solución

¹¹ Ibid., p. 142. Tan sólo cien años más tarde fue que apareció una especie de filosofía reformada de la educación con el advenimiento de Juan Amós Comenius (1592-1670), quien escribió una obra cuyo título traducido al castellano es *Didáctica magna*.

¹² Moore, “Educational Philosophy”, p. 140. Su obra educativa tuvo repercusiones en otros países de Europa Occidental, en las Islas Británicas y en América del Norte.

¹³ Ibid., p. 147.

a la situación de miseria intelectual, espiritual y moral en que se encontraban.

El razonamiento de Calvino era el siguiente: “Suponiendo que el conocimiento de la doctrina cristiana era fundamental para una vida de fe eficaz, estaba convencido de que la instrucción era una necesidad principal de Ginebra”.¹⁴ Sin embargo, no era mera instrucción lo que Calvino quería. No bastaban maestros pedagógicamente preparados. Él quería que hubiese un ministerio de la Palabra fuerte y bien entrenado para ser punta de lanza en su ataque contra la ignorancia. Antes de todo, al entender de Calvino, la ignorancia que privaba en Ginebra era producto de la ignorancia espiritual. Más allá de eso, ¿cómo podría un pueblo inculto en todas las áreas absorber las enseñanzas de hombres bien preparados? El pueblo también tenía que estar bien preparado para poder recibir y apreciar sus instrucciones. ¿Qué hizo Calvino? Comenzó a preparar un trabajo de base. La solución era comenzar a educar a los niños.

Calvino acudió a las Escrituras en busca de orientación para determinar quién debería ser el agente responsable de educar a los ciudadanos de Ginebra. Llegó a la conclusión de que la iglesia debería encabezar esa tarea. Debería ser la agencia a través de la cual Ginebra fuese sacada de la ignorancia. “Tanto el magistrado como el hogar deberían tener su papel en la obra educativa, pero debería ser primariamente a través de la iglesia que esa tarea se organizara y realizara”.¹⁵

La Escritura sería la base para la educación de los niños hasta que llegasen a la madurez de la fe. Por esa razón, los ministros de la Palabra asumirían la tarea de la educación en las escuelas elementales y los colegios de Ginebra. Sin embargo, no solamente la iglesia debería tener un papel en la educación del pueblo de Ginebra.

¹⁴ Reid, “Calvin and the Founding”, p. 7.

¹⁵ Moore, “Educational Philosophy”, p. 144.

Calvino presuponía el involucramiento de los padres en la educación de los hijos y, por lo menos antes de 1541, también del gobierno; pero la responsabilidad primaria y principal en la ejecución de esa tarea recaía en la iglesia, en tanto que representada por sus pastores y oficiales.¹⁶

El objetivo de la filosofía educativa de Calvino era práctico. La iglesia debía supervisar toda la educación. El proceso no dispensaba al hogar ni al gobierno civil, pero estaba centrado primariamente en las funciones de los pastores y maestros de la iglesia. La función de la instrucción, en el concepto de Calvino, estaba en manos de los pastores y los maestros.¹⁷ En esa filosofía no se apartó de algunas de las prácticas del viejo modelo. Sin embargo, lo que cambió fue el contenido de la enseñanza y la pureza de la teología. Los maestros de la iglesia debían servir a la iglesia propiamente dicha, pero también debían ejercer en los colegios, en las más variadas ciencias, a fin de que los alumnos llegasen a ser buenos ciudadanos y participasen en el futuro en el gobierno civil.

C. Algunos elementos de la filosofía educativa de Calvino

La teoría del aprendizaje en la época de Calvino no era tan complicada como la actual, en la que los autores arguían en defensa de las más variadas corrientes, muchas veces contradictorias. En su teología sobre la imagen de Dios en el hombre, Calvino vio al ser humano como un ser que aprende inherentemente.¹⁸ Dios depositó en el ser humano un “simiente de religión” y también dejó expuesta la estructura entera del universo creado¹⁹ y la influencia de las Escrituras. Debido a ello, cualquier hombre puede aprender, desde los más simples campesinos hasta el más instruido en las artes liberales.²⁰

¹⁶ Ibid., p. 145.

¹⁷ Calvino, *Institución*, 4.1.1-4.

¹⁸ Ibid., 2.2.12.

¹⁹ Ibid., 1.5.1.

²⁰ Ibid., 1.5.2.

Sin embargo, Calvino reconocía que no todos los hombres aprendían de Dios de igual manera. El aprender de Dios no era simplemente una cuestión de mera actividad intelectual. Era, encima de todo, lo que decía con respecto a la actuación del Espíritu Santo. El verdadero aprendizaje sobre Dios era una obra interior del Espíritu. El cual incluía el conocimiento de Dios creador y Dios redentor.

Conocer a Dios como creador, en resumen, es aceptar su soberanía sobre la totalidad de nuestras vidas. . . . El conocimiento de Dios como redentor es experimentado a través de la fe en Cristo e induce en los hombres la verdadera adoración de Dios y la confianza en la vida eterna.²¹

El conocimiento que se puede tener de los hombres es aprendido en las ciencias y las artes en general. Con todo, para que ese conocimiento correspondiese a la realidad, las facultades del alma humana deberían estar en equilibrio. Se requería que la imagen de Dios fuese restaurada a fin de que los hombres pudiesen tener un conocimiento adecuado de sí mismos. Desgraciadamente, esa visión se perdió por completo con el avance de la filosofía humanista en las universidades.

Según el entendimiento de Calvino, el intelecto, las afecciones y la voluntad deberían ser todos debidamente restaurados por el conocimiento de Dios. El conocimiento correcto de los hombres era dependiente del correcto conocimiento de Dios. La reforma del carácter era una consecuencia última del conocimiento de Dios. De esto Calvino no hablaría más. Por esa razón, enfatizó primariamente el ministerio de la Palabra, para depositar después la enseñanza en las otras áreas de la vida. Primero venía la reina de las ciencias; después las otras ciencias. Obviamente, ahora navegamos en aguas muy diferentes. La teología no es más ya la reina de las ciencias en las universidades y, en muchas de ellas, ni siquiera una ciencia. El conocimiento de Dios fue puesto de lado en la enseñanza con-

²¹ Moore, "Educational Philosophy", p. 149.

temporánea. Felizmente, en algunos círculos hay quien sostiene que debe regresar. Que ello pueda acontecer pronto en nuestros países iberoamericanos y así vengamos a tener una mejor filosofía de la educación.

Calvino requería algunas cosas de los aprendices: 1) Exigía de los alumnos que asistieran con cierta frecuencia a las reuniones de instrucción públicas en las que se enseñaba el catecismo; 2) los alumnos deberían también ser diligentes en su estudio personal de las Escrituras; 3) cada alumno tenía la responsabilidad de vigilar su propia vida. De esa forma, aprendían a ser responsables en materia de obediencia.

Por lo que respecta a los profesores, se deben mencionar algunos énfasis de Calvino. El énfasis principal y dominante era la diligencia en la preparación y la fidelidad a las Sagradas Escrituras. Sin embargo, había otras dos áreas a las cuales debían estar atentos los profesores: 1) la primera tenía que ver con los métodos de instrucción: clases, catequesis, lectura, tutoría privada, meditación privada; 2) la otra área tenía que ver con los objetivos del aprendizaje. Por ejemplo, los objetivos del aprendizaje catequético incluían una presentación oral ante una congregación, como parte de la misma un resumen del catecismo y también una declaración de fe personal. El primer objetivo era de naturaleza psicomotora; el segundo cognitivo y el tercero afectivo, si quisiéramos usar una terminología educativa contemporánea.

IV. La educación en Ginebra antes de la Academia

Antes de Calvino, la educación en Ginebra era extremadamente precaria. “En 1365 el Emperador Carlos IV había promulgado un decreto que establecía una universidad ginebrina, pero el plan fracasó completamente”.²²

²² Reid, “Calvin and the Founding”, p. 22.

Sólo había un colegio en Ginebra antes de la llegada de Calvino. Un mercader local, François de Versonnex, estableció el Colegio Versonnex, fundado en 1428-29, con el propósito de preparar personas para el clero. Sin embargo, había muy poco entrenamiento académico en esa escuela. Cuando Calvino llegó por segunda vez a Ginebra, en 1541, ese colegio, que estaba en decadencia y próximo a desaparecer, fue reorganizado y pasó a ofrecer enseñanza gratuita.

Aunque el Colegio Versonnex prácticamente mantuvo el monopolio de la educación en Ginebra, había algunas escuelas ilegales en la ciudad. Cuando Calvino inició sus actividades en Ginebra, en 1536, se convenció de que la educación era la gran solución para sacar al pueblo de las tinieblas espirituales. Cuando las personas se volviesen conocedoras de Dios, no se conformarían con su *status quo* de ignorancia. En la época de Calvino, la ignorancia era generalmente producto de la falta de luz espiritual. El secreto era crear escuelas que ofreciesen orientación espiritual que, a su vez, abrieran el camino para el conocimiento de otras ciencias.

V. La educación en Ginebra con la llegada de Calvino

Cuando asumió su trabajo en la iglesia de Ginebra, en 1536, Calvino presentó un plan al consejo municipal que incluía una escuela para todos los niños, a la cual tendrían acceso gratuito los niños pobres. A continuación comenzó a trabajar con los niños de la ciudad, escribiendo un catecismo para ellos todavía en 1536.

Los esfuerzos de Calvino para la implantación de esa escuela fueron insistentes. El resultado de esa propuesta fue el Colegio de la Rive, cuyos primeros directores fueron Antoine Saunier (1536) y después el viejo profesor de Calvino, Mathurin Cordier (1537). Los planes para la escuela continuaron hasta 1538, cuando Calvino fue expulsado de Ginebra. Con su salida, la causa educativa sufrió un golpe mortal y el Colegio de la Rive casi se fue a la quiebra. Solamente fue reerigido con el retorno de Calvino a Ginebra en 1541. “

Así, el Colegio de la Rive fue revivido para que continuara con sus actividades por otros dieciocho años”.²³ Fue, por lo tanto, en el exilio de Estrasburgo que maduraron las ideas educativas de Calvino.

A fin de evitar la sobrepoblación en el Colegio Versonnex, la ciudad de Ginebra organizó cuatro escuelas elementales en los cuatro sectores de la ciudad. “Los alumnos del colegio, o *schola privata*, fueron divididos en cuatro secciones de acuerdo con la residencia en los cuatro departamentos de la ciudad y clasificados en siete grados, desde los principiantes (clase 7) hasta los de graduación”.²⁴ Al principio se cobraba una pequeña colegiatura que fue abolida por el consejo municipal después de 1571, a pedido de Teodoro Beza, el sucesor de Calvino. El historiador Phillip Schaff dice que “Calvino algunas veces es llamado el fundador del sistema escolar público”,²⁵ porque fue en su tiempo que esas escuelas surgieron en Ginebra. Esa afirmación es verdadera pues él instó a Mathurin Cordier, que ahora estaba con Farel en Neuchatel, a iniciar el proyecto, pero el mismo dijo sentirse muy viejo para la tarea (a los 61 años). Entonces fue designado Sebastián Castellio, un hombre experimentado en el área de la educación que había sido profesor del Colegio de la Rive. Sin embargo, esa escuela no creció debido a su extrema pobreza y también por no ser compatible con el abordaje educativo que Calvino tenía en mente.²⁶

En el tiempo de Calvino también se había creado una escuela para niñas, aparentemente en la casa de Pierre Joly, de la cual poco sabemos. Había otras pequeñas escuelas para niños en aquella época, pero estaban mal administradas y necesitaban ser reformadas en su concepto educativo. Calvino tenía el propósito de reordenar todas

²³ Reid. “Calvin and the Founding”, p. 8.

²⁴ John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism* (Nueva York: Oxford University Press, 1957), p. 194.

²⁵ Phillip Schaff, *History of the Christian Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), VIII, p. 804.

²⁶ McNeill, *History and Character of Calvinism*, p. 192.

esas pequeñas escuelas, pero las reformas que pretendía no pudieron tener lugar debido a conflictos en la ciudad que todavía estaban por resolverse. No fue sino hasta enero de 1558 que surgió la oportunidad que Calvino tanto esperaba para abrir su escuela modelo.

Sin embargo, antes de que la Academia empezase a funcionar, las escuelas primarias particulares fueron inspeccionadas y organizadas. Fueron reducidas a cuatro y distribuidas por las cuatro parroquias existentes. Ahora eran dirigidas principalmente por los ministros de esas parroquias.²⁷ Las clases comenzaban a las seis de la mañana en el verano y a las siete en el invierno, y terminaban a las cuatro de la tarde.²⁸

En esas escuelas los alumnos principiantes, los de la clase 7, pasaban del alfabeto a la lectura del francés fluido y saboreaban algo de latín. La clase 6 era instruida en la gramática latina y se ejercitaba en la composición simple en latín. Se estudiaba a Virgilio, Ovidio y Cicerón. La gramática griega comenzaba en la clase 4. Las clases de 3 a 1 tenían abundancia de latín y literatura griega. Los sábados los alumnos tenían durante una hora lectura de porciones del Nuevo Testamento en griego, juntamente con nociones de retórica y dialéctica, con base en los textos clásicos.²⁹ La educación de las escuelas elementales y colegios de Ginebra reflejaba el humanismo de su principal mentor dentro del protestantismo, Juan Calvino. Éste insistía en que los alumnos de las escuelas ginebrinas, al igual que los de Estrasburgo, fuesen capaces tanto de hablar como de escribir en latín al modo de Cicerón. No sin razón se decía que, dada su

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid., p. 195. Un articulista observa que había un receso de las nueve a las once horas, cuando los alumnos eran llevados a sus casas diariamente, y el miércoles tenían dos horas de recreo supervisado. Había también otro intervalo de las doce a las quince horas los sábados, para explicaciones de las clases provistas a las disciplinas. Había vacaciones de tres semanas en el otoño.

²⁹ McNeill, *History and Character of Calvinism*, 194-195.

capacitación en el latín, los “niños de Ginebra hablaban como los doctores de la Sorbona”.³⁰

Había una nota religiosa más en la educación de los niños ginebrinos. Además del latín y del griego, aprendían a cantar los salmos en francés. Diariamente, de las once horas al medio día, se dedicaban a esa tarea devocional.

VI. La idea de la Academia de Ginebra

Por muchos años, “de 1541 a 1556, hubo una lucha continua por defender a la Iglesia Reformada de los ataques de los libertinos, los romanistas y los políticos, de modo que no hubo mucho tiempo que dedicar a la mejoría de las escuelas”.³¹ Anteriormente, Calvino había intentado varias veces reformar el sistema educativo de Ginebra, mediante la creación de escuelas elementales en los cuatro barrios de la ciudad, pero ello no surtió el efecto deseado. Eran necesarios días más pacíficos para que esta tarea pudiese ser efectuada con éxito. El sueño de crear una academia siempre estuvo en la mente del reformador, pero no fue sino hasta unos pocos años antes de su muerte que pudo realizarlo.

A. Los fondos levantados para la Academia de Ginebra

Después de su regreso a Ginebra, en 1541, Calvino empezó a procurar un terreno fuera de los muros de la ciudad, con vista al lago, para allí comenzar a construir el colegio.

Sin embargo, a pesar de todas sus ideas, no había fondos para construir sobre el predio ni para pagar los profesores. Como no había dinero público disponible, Calvino apeló a la filantropía particular, alcanzando bastante éxito en ese esfuerzo. Él mismo recaudó 10,024 florines de oro, una grande suma para esa época. Otras personas con-

³⁰ Ibid., p. 195.

³¹ Reid, “Calvin and the Founding”, p. 9

tribuirían muy liberalmente, agregando 3,526 florines más.³² Con esa cantidad se empezó a construir el edificio.

B. La dedicación de la Academia de Ginebra

En ceremonia formal, una gran asamblea se reunió en la Catedral de Saint Pierre el día 5 de junio de 1559, para dar inicio a la solemnidad de la inauguración de la Academia de Ginebra, bajo los auspicios de las autoridades ginebrinas. Parece que toda la ceremonia fue presidida por Calvino. Invocó la bendición de Dios sobre la naciente institución, la cual fue dedicada para siempre a los estudios de las ciencias y la religión. Sin embargo, el principal discurso fue pronunciado en latín por Beza, quien allí fue proclamado rector, destacando de manera erudita los momentos clave de la historia de la educación y congratulándose con la ciudad de Ginebra por tan importante empresa.

Uno de los momentos culminantes de la ceremonia fue la lectura de las leyes y los reglamentos de la Academia, cuyo autor había sido Calvino. Entonces, discretamente, el reformador profirió un breve discurso en francés y terminó la ceremonia con una oración.³³ Es notable que Calvino no haya procurado para sí la posición de presidente de la Academia, entregándosela a su nuevo colega Teodoro Beza.

C. Las normas de la Academia de Ginebra

Como recién vimos, el día de la inauguración de la escuela, el 5 de junio de 1559, se dio lectura a los estatutos de la escuela (*Leges academiae genevensis*), preparados por Calvino. En estos estatutos había normas y especificaciones para el rector, sus auxiliares, los profesores y los alumnos.

³² Véase Schaff, *History of the Christian Church*, VIII, p. 804.

³³ McNeill, *History and Character of Calvinism*, p. 194.

El rector debería poseer piedad y erudición, además de estar dotado de “*un esprit débonnaire*”, una personalidad condescendiente, bondadosa, afable, que no fuese dura y ruda. Debería ser así para que pudiese ser un ejemplo para los alumnos. Esa era la idea de Calvino para el rector de la Academia. Calvino estaba muy enfermo; además de eso, no podía aceptar los deberes de la rectoría porque tenía muchos deberes con los problemas de la Reforma en el continente. Sin embargo, lo que es más importante, el reformador nunca reivindicó para sí la posición de rector de la Academia, porque reconocía no estar calificado para las tareas que se exigía a un rector. Beza ciertamente estaba mejor equipado que él.³⁴ En los estatutos, Calvino dio importancia al comportamiento disciplinado de los alumnos. Los castigos deberían ser proporcionales a las ofensas y no debían ser excesivamente rigurosos.³⁵

D. El precario funcionamiento de la Academia

Antes de que hubiese cualquier edificio o levantamiento de fondos para la construcción de la Academia, la misma comenzó a funcionar precariamente. La escuela ya estaba en funcionamiento antes de la construcción, como es propio de las empresas de los idealistas.

El principio organizativo básico de la Academia de Ginebra

Al principio Calvino quería establecer una universidad con cuatro áreas pero fue forzado por las precarias circunstancias de la época a crear solamente una academia. La institución estaba dividida en dos partes: la *schola privata* (que enseñaba a los niños y adolescentes hasta los dieciséis años) y la *schola publica* (que proveía enseñanza universitaria).

³⁴ Ibid., p. 94.

³⁵ McNeill reporta que “en 1563 un profesor fue despedido porque golpeó brutalmente a dos alumnos” (ibid).

La **Schola Privata**, o colegio, estaba dividida en siete clases, siendo el séptimo el primer año y el primero el más alto grado. En cada año, al final de abril, el alumno tenía que presentar un ensayo en francés el cual, en caso de ser aprobado, tenía que traducir al latín. El día de los exámenes solamente otros profesores podían vigilar a los alumnos, no sus mismos profesores. Esa idea nacía de la noción del pecado original, que Calvino poseía en alta medida. Después de aprobados, los mejores alumnos de cada clase recibían premios y promociones.

Al contrario de otras escuelas congéneres de la época, la Academia de Ginebra insistía en el conocimiento solvente de ambas lenguas, el latín y el francés. Después de tres años de estudio en la *schola privata*, cuando los alumnos adquirían cierta habilidad en esas lenguas, comenzaban a estudiar las *Epístolas* de Cicerón, la *Eneida* y las *Bucólicas* de Virgilio, las oraciones de Isócrates y otras obras semejantes. Después del dominio del latín pasaban al griego. Entonces leían a Séneca, Xenofonte, Demóstenes y Homero. El conocimiento de las lenguas era fundamental para la enseñanza básica de la Academia.

La **Schola Publica**, una continuación del colegio, proveía estudio de nivel superior. El énfasis recaía en las artes y la teología, que eran los medios para el conocimiento de Dios a través de las revelaciones general y especial. A fin de cuentas, los alumnos estaban siendo preparados para servir a la sociedad en los años subsecuentes. La universidad preparaba a los alumnos de una manera también práctica, pues la meta de Calvino era entrenar a los estudiantes para sus responsabilidades como ministros de la Palabra y también como dirigentes del gobierno civil.

El método de enseñanza de las universidades era diferente del método de la escuela anterior. Los alumnos tenían veintisiete horas semanales de clases públicas. Había mucho menos reglas para los estudiantes universitarios. Se tenían que matricular, subscribir la Confesión de Fe y frecuentar las clases. En la escuela superior había

una rígida supervisión y un gran énfasis en la importancia de adaptar el asunto y el método de enseñanza a la edad y la capacidad de los alumnos. Los universitarios debían aprender a evaluar críticamente las ideas defendidas y expuestas en las aulas.

El profesor de artes enseñaba ciencia física y matemática en la universidad. Al contrario de las escuelas del Renacimiento,^{*} el estudio de la ciencia física buscaba descubrir la naturaleza, a través de la cual Dios se revela a todos los seres humanos. Investigando la naturaleza, el hombre podría conocer mejor a su creador. Éste era un punto de conflicto con la filosofía educativa escolástica, la cual enseñaba que el mundo físico era meramente un estadio inferior en una larga “cadena del ser” que se dirigía al “Motor Inmóvil” que es Dios. También entraba en conflicto con la escuela del Renacimiento, la cual generalmente era panteísta. Para Calvino, el estudio de la naturaleza (la revelación general) era una responsabilidad que Dios le había dado al hombre para que éste pudiese conocerlo y conocer a sus semejantes, además de la del estudio metódico de las Escrituras (la revelación especial).³⁶

Además de las ciencias naturales, el profesor de artes enseñaba retórica avanzada. Aristóteles y Cicerón era los modelos preferidos. Tanto los ministros como los administradores civiles y abogados requerían de ese arte de convencer a las personas. Éste era uno de los cursos más prácticos de la Academia de Ginebra.

Los alumnos de la Academia estudiaban hebreo con la ayuda de comentarios judaicos. También estudiaban griego para poder hacer análisis posteriores de textos bíblicos en las lenguas originales. Sin embargo, curiosamente, los textos griegos usados en la Academia no eran los del Nuevo Testamento. El profesor presentaba a Aris-

^{*} Las cuales veían la naturaleza como un campo que había que dominar para realizar el ideal humanista secular de la personalidad “autónoma” y “libre”, como el terreno en que la autonomía de la voluntad tenía que realizarse [AGS].

³⁶ Reid, “Calvin and the Founding”, p. 15.

tóteles, Platón o “algún filósofo cristiano”.³⁷ En estos énfasis no era difícil percibir el espíritu y la formación humanística de Calvino con respecto al conocimiento del mundo no cristiano.

El estudio de la teología era parte integrante de la universidad. En ese departamento destacaban Calvino y Beza, profesores que se alternaban semanalmente. Ellos exponían la Escritura y de las lecciones de Calvino surgirían sus comentarios bíblicos. No se realizaban discusiones teológicas en la *Schola Privata*. Allí sólo se practicaban ejercicios devocionales para educar a los alumnos en la fe reformada. Fueron estos los principios de la Academia dirigida por Calvino, buscando preparar a los ciudadanos de Ginebra para que fuesen ministros de la Palabra y futuros dirigentes de la ciudad.

F. El principio del orden de mando en la Academia de Ginebra

La Academia tenía un principio de mando bien articulado. La primera persona en el mando era el *rector*, nombrado por dos años. Tenía asistentes: en el colegio (o *schola privata*) tenía un *directorio* (unos dos profesores), que tenía la tarea de observar que el trabajo de los departamentos estuviese siendo desarrollado adecuadamente. El directorio también contaba con *regentes*, que eran profesores de varios grados del colegio responsables de ejecutar las determinaciones del directorio en asuntos referentes a la instrucción. También bajo la inmediata supervisión del rector estaban los profesores de hebreo, griego, artes y teología, quienes eran responsables de los estudios de aquellos que habían alcanzado el nivel universitario. Con esa regulación de la estructura de la escuela, Calvino fue uno de los primeros educadores en establecer un sistema de fácil entendimiento y ejecución.³⁸

³⁷ Ibid., p. 12.

³⁸ Ibid., p. 12.

G. El principio confesional básico de la Academia de Ginebra

Calvino insistió en que la Academia estuviese bajo el control de la Iglesia.* Todos los profesores eran señalados por los ministros de la Palabra y debían estar bajo una estricta disciplina eclesiástica.³⁹ Tanto la vida de los profesores como el contenido de sus enseñanzas debían reflejar la cosmovisión reformada de la enseñanza. Por esa razón, los profesores señalados debían suscribir la Confesión de Fe de Ginebra y, en todo tiempo, debían estar sujetos a las autoridades eclesiásticas de la Iglesia de Ginebra.

H. El principio básico de la Academia de Ginebra

Todos los alumnos recibían una especie de supervisión no solamente con respecto a sus creencias, sino también en cuanto a su comportamiento. La práctica de la ética cristiana en la educación vino a ser algo muy importante para la cosmovisión calvinista. Obviamente, algunas de las reglas aplicadas en aquella época eran mucho más rígidas de lo que se propone en la modernidad. Sin embargo, si tomamos en cuenta el estilo de vida de las personas del siglo XVI, el cual reflejaba el espíritu de amotinamiento, desorden y orgía de los alumnos de la Edad Media, esos preceptos no podían ser considerados como excesivamente drásticos.⁴⁰

I. El plan de estudios de la Academia de Ginebra

Los estatutos de la Academia fueron leídos por primera vez en latín y en francés. Teodoro Beza y otros profesores daban clases de gramática, lógica, matemática, física, música y lenguas antiguas. Todos los grandes autores clásicos debían ser estudiados: de entre los de

* En ocasiones, mientras una esfera social alcanza su propia madurez para lograr afirmar su soberanía de esfera, puede ser necesario que provisionalmente otra esfera más desarrollada le preste su auxilio subsidiario [AGS].

³⁹ Ibid., p. 11.

⁴⁰ Ibid.

la tradición latina, Cicerón, Virgilio y Ovidio; de entre de los de la tradición griega, Herodoto, Xenofonte, Homero, Demóstenes, Plutarco y Platón. Había un departamento de hebreo que fue asignado a Chevalier, un alumno de Vatable, un extutor de la reina Isabel. Los profesores y alumnos debían suscribir el Credo Apostólico y la Confesión de Fe. Curiosamente, el capítulo preferido de los calvinistas en la confesión era el de la predestinación, el cual fue a propósito omitido para que los “papistas y luteranos” pudiesen ser admitidos en la Academia.

J. El cuerpo docente de la Academia de Ginebra

Calvino había invitado a eminentes profesores a dar clases en la Academia, pero éstos declinaron la invitación. Algunos profesores muy famosos de la época vinieron de la ciudad de Lausana. Un incidente en la esfera educativa de Lausana dio motivo para que se mudaran algunos profesores a Ginebra. La desgracia de una ciudad benefició el propósito de otra. Los ministros de Lausana que protestaron contra una propuesta de Berna con respecto a la autoridad secular en materia de disciplina fueron depuestos en 1559.⁴¹ Entonces se mudaron a Ginebra tan pronto como recibieron la invitación de Calvino. Entre ellos estaban Teodoro Beza y Pierre Viret. Beza fue nombrado rector. Otros que vinieron a ser profesores fueron Mathurin Cordier, Antoine Saunier y Sebastián Castellio.

Beza (1519-1605) tenía cuarenta años cuando la Academia fue fundada. Antes había dado clases durante diez años en Lausana, juntamente con Viret, con quien trabajó nuevamente en Ginebra. Beza recibió un sólido entrenamiento de Melchor Wolmar —un erudito de la lengua griega en Ginebra que mucho contribuyó al estudio del Nuevo Testamento— y dirigió una iglesia en Ginebra por cuarenta años después de la muerte de Calvino.

⁴¹ McNeill, *History and Character of Calvinism*, p. 193.

K. El alumnado de la Academia de Ginebra

Al principio, algunas personas creyeron que la escuela no prosperaría por falta de estudiantes. Ésta comenzó con una matrícula de 162 alumnos, principalmente franceses, probablemente hijos de exiliados venidos de otros países europeos por causa de la persecución religiosa. Como quiera que haya sido, en seis años el número de estudiantes creció de manera impresionante. A fines de 1565, un año después de la muerte de Calvino, había cerca de 1600 alumnos representando a la mayoría de los países de Europa.⁴² Todos ellos venían a Ginebra a estudiar en la Academia, también llamada la escuela pública.⁴³

L. El propósito de la Academia de Ginebra

La Academia fue una de las instituciones más importantes de Ginebra y tenía como finalidad el fortalecimiento de la religión reformada enseñada en esos lugares.⁴⁴ La educación impartida a los padres era limitada en su alcance, pues pocos de ellos tenían acceso a buenas escuelas y poco podían transmitir a sus hijos además de los rudimentos de la fe cristiana y de la vida en general. Como consecuencia de ello, el pueblo de Ginebra no había tenido la oportunidad de conocer los misterios de la fe cristiana y de las artes. Solamente algunos privilegiados del clero habían sido instruidos en las ciencias y las artes. Por lo tanto, Calvino pensó en ofrecer a los cristianos de su tiempo esa oportunidad que les había sido negada durante la historia de aquella ciudad, y eso lo llevó a crear la Academia.

Un propósito de la escuela avanzada de la Academia era principalmente la preparación de los ministros de la Palabra para servir en las iglesias reformadas. Derecho y medicina eran intereses secundarios, razón por la que aparecieron posteriormente, después de la muerte

⁴² Ibid., p. 195.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Schaff, *History of the Christian Church*, VIII, p. 805.

de Calvino en 1564. Sin embargo, los ojos de Calvino miraron más lejos.

El liderazgo de Ginebra, teniendo a Calvino como su mentor, buscaba intelectuales de varios lugares de Europa que pudiesen entrenar a la juventud de la ciudad. La meta de Calvino al fundar la Academia “era hacer que la iglesia se autoperpetuase educativamente”.⁴⁵ La ciudad no podía seguir más con la mera educación básica. Requería de una escuela que preparase educadores que perpetuasen la educación de la ciudad. McNeill dice que

las ordenanzas de 1541 hablaban de “la necesidad de lanzar una simiente para un tiempo venidero, a fin de que la iglesia no fuese un desierto para nuestros niños”, y hablaban también de la obligación de “preparar a la juventud para el ministerio y para el gobierno civil”.⁴⁶

En última instancia, la ciudad quería preparar ciudadanos para que fuesen líderes del pueblo suizo. Más allá de eso, una reforma religiosa tenía que venir acompañada de una reforma educativa. De lo contrario, la reforma de la religión habría de carecer de hombres debidamente preparados.

Charles Borgeaud, uno de los biógrafos de Calvino, observó: “Calvino había realizado su tarea: había asegurado el futuro de Ginebra . . . de una sola vez haciendo a la vez una iglesia, una escuela y una fortaleza. Ésta fue la primera fortaleza de la libertad en los tiempos modernos”.⁴⁷

M. El éxito de la Academia de Ginebra

No solamente Ginebra, sino otras regiones de Europa fueron directamente afectadas por creación de la Academia y de otras escuelas de Ginebra. Los líderes de las iglesias reformadas del continente y

⁴⁵ McNeill, *History and Character of Calvinism*, p. 193.

⁴⁶ Ibid, p. 192.

⁴⁷ Citado por McNeill, *History and Character of Calvinism*, p. 196.

de la Gran Bretaña fueron fuertemente influenciados por las aulas de Ginebra, por la predicación de Calvino y por los cánticos del salterio. Es perfectamente justo decir que no solamente la Academia, sino todo el contexto de la ciudad de Ginebra, o sea, el contexto académico, político, litúrgico y teológico, afectó positivamente a toda Europa y, posteriormente, al continente americano.



Figura 5.1: Cipriano de Valera.

El éxito de la Academia fue extraordinario. Fue la cuna de gran parte del ministerio protestante de Europa en aquella época. Allí surgirían los predicadores y maestros más importantes del protestantismo europeo.* Todas las iglesias enviaban a sus jóvenes a que se prepararan en Ginebra. El mismo Jacobo Arminio (1560-1609), quien llegara a ser el gran adversario del calvinismo teológico, en 1582

* Entre ellos, Cipriano de Valera, el que terminara la traducción de la Biblia al castellano que había comenzado Casiodoro de Reina, quien también estuvo en Ginebra. Desde luego, John Knox y otros grandes reformadores egresaron de esa Academia también [AGS].

fue enviado por la Iglesia Reformada Holandesa a Ginebra, donde estudió a los pies de Beza.

Calvino produjo un gran impacto como teólogo, pastor y educador. Su influencia fue magistralmente descrita en las palabras de William Monter:

Ese predicador, educador y consejero se había convertido en una fuerza moral extraordinaria en Ginebra, y su influencia se difundió en muchas áreas más allá del ministerio. Cuando murió, en 1564, Ginebra perdió a un hombre que le había provisto de hombres, instituciones e ideas que la capacitarían para sobrevivir como un territorio aislado en medio de tierras católicas, como una pequeña ciudad-estado cercada por el absolutismo de los príncipes, y como un modelo para todas las comunidades reformadas e iglesias de su siglo.⁴⁸

El pensamiento teológico y educativo de Calvino resuena con firmeza hasta los días de hoy y se halla en el fundamento de toda la cultura occidental. La Academia de Ginebra

creó una cultura de alcance en realidad limitado cuando se le juzga con los patrones modernos, pero estuvo firmemente basada en el nuevo aprendizaje de su época, y reforzada por la disciplina intelectual de una constante preocupación con los grandes temas de la teología.⁴⁹

La esperanza de un reavivamiento del calvinismo no está solamente en la proclamación de la teología reformada, sino en la saludable visión educativa del reformador francés, que incluía el estudio de Dios y las humanidades, buscando preparar hombres y mujeres para servir a la iglesia y al mundo.

⁴⁸ William Monter, *Calvin's Geneva* (Huntington, Nueva York: Robert E. Krieger, 1975), pp. 119-120.

⁴⁹ A. Dakin, *Calvinism* (Londres, 1941), p. 144. Citado por Reid, "Calvin and the Founding", p. 21.

Conclusión

¿Fue Calvino un filósofo de la educación? No lo fue en los moldes que ahora conocemos, pero ciertamente poseía una filosofía muy clara del trabajo educativo. Tenía metas específicas y sabía bien cómo alcanzarlas. Su filosofía de autoperpetuación de la educación en Ginebra tuvo tanto éxito que permaneció por largo tiempo. Más tarde aquella poco pretenciosa Academia se convirtió en la famosa y mundialmente reconocida Universidad de Ginebra.

Capítulo 6

LA ESCOLÁSTICA PROTESTANTE

ADOLFO GARCÍA DE LA SIENRA

En este capítulo hemos de estudiar ese fenómeno intelectual conocido como la escolástica protestante, el cual tuvo lugar hacia el final del siglo XVI y todo el XVII. Una vez consolidada la Reforma en el norte de Europa, surgió el problema de si el cristianismo renovado debiera proveer algún tipo de educación a la población. Desde luego, el catolicismo romano siempre se ha señalado por la insistencia en la educación, pues se concibe a sí mismo como generador de cultura y civilización. La Contrarreforma católica, por lo demás, estuvo fuertemente basada en una reeducación del pueblo, con el objetivo de hacerlo impermeable al luteranismo y al protestantismo en general. Los paladines de la Contrarreforma católica fueron los jesuitas pero curiosamente uno de sus principales filósofos —el español Francisco Suárez— habría de ser uno de los autores favoritos del protestantismo. Otro autor importante que deben conocer los reformados es Luis de Molina (portugués), distinguido defensor de la doctrina anticalvinista del libre albedrío y maestro de Jacobo Arminio, uno de sus más importantes propugnadores. La línea del arminianismo se inicia en Pelagio y, pasando por los jesuitas, culmina en la obra del profesor de Leyden. Lo curioso es que son estas enseñanzas las que

definen la teología de la mayoría de las iglesias llamadas evangélicas en la actualidad.

6.1. La negativa actitud de Lutero hacia la filosofía*

Hemos visto que Lutero fue miembro de la escuela occamista de pensamiento. Como todo estudioso de Occam, Lutero había aprendido a fondo la filosofía de Aristóteles (en Erfurt) e incluso la había enseñado durante un año. Lutero era versado en la dialéctica y en la disputación; de hecho era tan hábil en la misma que recibió el apodo de “el Filósofo”.

La filosofía de Aristóteles fue importantísima en la vida de Lutero. En la concepción clásica del conocimiento se suponía que las verdades tenían dos características: universalidad y consistencia interna. La finalidad del conocimiento era descubrir estas verdades y expresarla en proposiciones claramente. La filosofía de Aristóteles se utilizaba para la interpretación de la Biblia y para formular la teología. Cuando se encontraban enunciados aparentemente contradictorios en la Biblia, se utilizaba la lógica de Aristóteles para resolver el problema pues todo lo que era necesario era asignar un significado a las palabras que permitieran al estudiante o al profesor construir un sistema lógicamente consistente. Kittelson da un buen ejemplo de pensamiento aristotélico y su importancia para la teología:

La vieja historia acerca de los teólogos medievales discutiendo cuántos ángeles caben en la punta de un alfiler ilustra este modo de pensar. Si realmente debatieron esta cuestión aparentemente trivial no es el punto. Para ellos enmascaraba un asunto de gran importancia. La respuesta dada —si ninguno, uno, o una infinidad— cargaba con ella aserciones acerca de si los ángeles tenían o no tenían cuerpos, y por lo tanto acerca de si el cielo era material o espiritual. Si era material, tenía que estar ubicado

* Mucho del contenido de esta sección fue tomado de “Martin Luther: How One Man Responded” de la Lic. Joy F. Kirch, a quien le estoy agradecido.

en un lugar, porque ésta es la naturaleza de las cosas materiales. Si estaba ubicado en un lugar, entonces, al menos en principio, los seres humanos podrán encontrarlo aquí y ahora. Más aún, por extensión, las doctrinas de la resurrección y de la vida eterna desaparecerían repentinamente, y desde luego eso no podía ser. (Kittelson: 48).

Es fácil despreciar este tipo de debates pero no hay duda que la práctica de los mismos dio a Lutero una formación lógica que posteriormente le ayudó plantear preguntas y buscar respuestas que nadie antes había concebido.

Sin embargo, uno de los puntos en los que Lutero se va a apartar de Aristóteles es el relativo al del libre albedrío. Lutero llegó a tener una gran aversión a la filosofía de Aristóteles, a la cual llamaba “la serpiente de muchas cabezas” (Kuyper: 277). El ataque total de Aristóteles surge principalmente de la “mundanalidad profana y atrevida” (Kuyper: 277) que, según Lutero, Aristóteles trae a la teología. Desde luego, no es Aristóteles el que trae esa mundanalidad ligada a teología, sino en todo caso los pensadores escolásticos que adoptaron la filosofía aristotélica como una propedéutica para la teología cristiana. En todo caso, Lutero pensaba que los que se habían apegado a la filosofía aristotélica como a un sistema perfecto y acabado habían dejado de pensar por sí mismos. Sobre ellos escribió el siguiente comentario:

Los hombres que las interpretan [las obras de Aristóteles] están destinados a guardar silencio, no durante cinco años como los pitagóricos [los alumnos, llamados “acústicos”] sino por los siglos de los siglos, como los muertos. Deben creerlo todo, obedecer siempre; tampoco pueden jamás, incluso para practicar el argumento, tener escaramuzas con su maestro, ni proferir una sílaba en contra de él. ¿Qué creerán que no le hayan acreditado a ese blasfemo ridículo e injurioso de Aristóteles? Sus proposiciones son tan absurdas que un burro o una piedra gritarían entre ellas.

Mi alma no anhela nada tan ardientemente como exponer y avergonzar públicamente a ese bufón griego, que como un espectro ha engañado a la Iglesia. Si Aristóteles no hubiera sido un hombre de carne y hueso no vacilaría en afirmar que era el mismo Diablo.

La mayor parte de mi cruz consiste en verme forzado a estar con hermanos con mentes brillantes, nacidos para realizar estudios útiles, obligados a pasar sus vidas y gastar su trabajo en estas tonterías. (Kuyper: 277-278).

Al imponer a la revelación divina la camisa de fuerza de la filosofía aristotélica, los escolásticos habían puesto a la filosofía por encima de la revelación y habían permitido que Aristóteles se sentara a juzgar al lado de Cristo y los apóstoles. Así, Lutero proclamó que nadie podía convertirse en un buen teólogo sin primero abandonar a Aristóteles. De hecho, escribió una Disputación contra la teología escolástica (también conocida como las Noventa y siete tesis, que no deben ser confundidas con las Noventa y cinco tesis, posteriores, que clavó en el Castillo de Wittenberg).

Estas Noventa y siete tesis eran un llamado a la reforma de las universidades en contra del rampante escolasticismo que las dominaba. De esta manera, el ataque contra Aristóteles fue el punto de partida de Lutero en el asalto contra la teología predominante. Como hemos visto anteriormente, Lutero fue un occamiano. Sin embargo, según (Kirch: 11), si bien Occam, al destruir la síntesis tomista, había sembrado semillas de duda con respecto al problema de la justificación de Dios en la mente de Lutero,

Lutero iba a en buscar posteriormente el local mismo por muchas razones. Lutero atacó la doctrina apelación a los cambistas de la gracia y su mezcla de teología y filosofía. La doctrina afirma que el hombre puede amar a Dios por encima de todas las cosas, mediante sus propios poderes, y que entonces recibirá la gracia. La gracia se otorgaba como una recompensa aquellos que el hecho lo mejor de sí mismos para prepararse para recibirla (Hägglund: 216). Así, uno

debe ser bueno para recibir la gracia por aquellas malas acciones que todavía no se han llevado a cabo. En opinión de Lutero, esto era absurdo: la gracia es otorgado por Dios primero porque la humanidad característicamente se ama a sí misma por encima de todas las cosas y no puede hacer nada bueno. La gracia sólo puede ser recibida por aquellos que son pecadores -después de todo, ¿para qué sirve la gracia si eres perfecto y no necesitas ninguna?

Lutero rechaza pues, la práctica occamista de mezclar la teología con la filosofía utilizando la razón para resolver proposiciones teológicas de una manera especulativa. Lutero estaba disgustado con la llamada “lógica de la fe” de los occamianos porque creía que nadie puede revelar la verdad de la fe utilizando la razón porque “la razón ha sido secada por la corrupción de la naturaleza y como resultado es incapaz entender ‘lo que es el espíritu de Dios’” (Hägglund: 218). Es de esta manera que Lutero termina finalmente por apartarse de la escuela de Occam, concluyendo la separación entre fe y razón que éste había comenzado antes. Lutero terminó repudiado la filosofía. ¿Cuál es el proceso de pensamiento que condujo a Lutero a decir que la razón es una ramera? ¿Que lo condujo repudiar totalmente la filosofía?

(Kirch: 16) describe este proceso del siguiente modo:

Primeramente, Lutero había estado particularmente torturado por la cuestión de la justicia divina. No tomó este asunto a la ligera -era una cuestión de vida o condenación eternas. Lutero sabía que era un pecador y que la paga del pecado es muerte. También sabía que Dios es justo y debe castigar el pecado con la muerte; “no pudo encontrar escapatoria a este dilema” (Tjernagel: 29). Lutero se convirtió en un monje con la esperanza de lograr la paz para su alma, pero sus problemas y cuestionamientos no se disolvieron. En vez de ello, se fortalecieron y lo torturaron incluso más que antes. Empezó a ver sus buenas obras como inútiles para ganar la salvación y vio a Cristo, el salvador de la humanidad, como un juez terrible que demanda justicia.

Lutero no vio modo de evadir la paga del pecado (Tjernagel: 29).

... la ruptura de Lutero con Aristóteles llegó después de este período de lucha en el alma y comprensión. Lutero descubrió que problema no estaba con Dios; se hallaba en la filosofía: “sus dificultades y perplejidades y fracasos habían sido causados por una teología corrupta, y en el fondo de toda esa terrible equivocación se hallaba el pagano Aristóteles” (Kuiper: 287).

Kirch y Bainton sugieren que Lutero controla escapatoria al dilema que lo torturaba en su lectura de los salmos en el monasterio, en los que vio expresado ese mismo sentimiento de haber sido abandonado por Dios que él había experimentado. Por ejemplo, el Salmo 22:1 es una exposición profética de la angustia de Cristo en la cruz. Dice: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado? ¿Por qué estás tan lejos de mi salvación, y de las palabras de mi clamor?” (compárese con Mateo 27:46). La pregunta es: ¿cómo es posible que Jesús, siendo parte del Dios tribuno, haya tenido este momento imperfección al dudar de Dios? Lutero comprendió que tenía sus sentimientos porque él, como humano, era imperfecto. Sin embargo Cristo era perfecto. Lo que pasa en el momento de la cruz cargó con los pecados del mundo y se identificó con la humanidad queriendo así sentirse como separado del Padre.^o Según Kirch, en ese momento, para Lutero Dios perdió su usual actitud de jueces para ver a su pueblo a los ojos. El Dios Totalmente-Terrible se fusionó con el Dios Totalmente-Misericordioso (Bainton 62-63).

¿Qué tiene que ver esto con la filosofía? Según Lutero, ¡absolutamente nada! La filosofía es impotente para entender esta terrible paradoja. Según (Bainton: 63),

La filosofía no le llega. Sólo la fe puede aprehender un misterio tan alto. Esta locura de la cruz fue escondida del sabio prudente.

La razón se debe retirar. No puede entender que “Dios esconde

^o Es interesante observar aquí que esta alienación del Hijo respecto del Padre es adoptada posteriormente por Hegel como uno de los principios de su filosofía.

su poder en la debilidad, su sabiduría en la locura, su bondad en la severidad, su justicia en los pecados, su misericordia en la ira”.

Así, para Lutero se interponía un gran abismo entre la razón y la revelación, entre la naturaleza y la gracia. La filosofía y la teología no podían ir juntas. Para Lutero la filosofía era absolutamente incompetente para revelar a Dios. Si bien a pesar de la caída el hombre todavía se asemeja a Dios en algunas maneras, el significado de esa semejanza es ininteligible para alguien que no esté familiarizado con el diseño original. La filosofía es incapaz de revelar la naturaleza de Dios a alguien que no lo conoce en su revelación. Pero, ¿cómo se revela Dios? Dios no se revela con claridad a través de la naturaleza pues el observador debe tener fe para poder ver a Dios en la naturaleza. Tampoco la historia puede revelar a Dios, pues en la misma suceden cosas buenas a los buenos, cosas malas a los malos, y a veces lo contrario es el caso. Sólo hay un método —según Lutero— para encontrar a Dios: el escrutinio de las Escrituras. Sin embargo, según Lutero,

Todavía no es un conocimiento del evangelio cuando conoces las doctrinas y los mandamientos, sino solamente cuando viene la voz que dice: ‘Cristo es tuyo, con su vida, enseñanzas, obras, muerte, resurrección, y todo lo que es, tiene, hace, y puede hacer’ (Kittelsohn: 177).

Para Lutero, la Biblia “proclamaba a Cristo y a él crucificado, esto es, el ir y venir entre la ley y el evangelio que repetidamente condena y salva a los pecadores” (Kittelsohn: 177). Así, después de haber profundizado en la ruptura de la síntesis medieval, que Occam comenzó, separando enteramente la naturaleza de la gracia, Lutero abre una nueva dialéctica religiosa entre la ley y el evangelio. La filosofía queda confinada al ámbito de una razón por siempre ajena a la vida evangélica y además sospechosa. De esta manera, queda descartada en principio la posibilidad de una filosofía cristiana y,

con ella, la posibilidad de una educación, de una *Bildung*¹ efectivamente escritural. Se pregunta la gente ¿cómo es posible que en la Alemania de Lutero se haya dado el fenómeno del nacionalsocialismo? La respuesta a esta pregunta, creo, se encuentra en esta división entre lo evangélico y lo secular.

6.2. Melanchton

No es que no haya habido intentos por proporcionar a la juventud alemana una educación cristiana. Philip Schwarzerd (Tierranegra o Melanchton en griego) fue un distinguido profesor de griego en la universidad de Wittenberg. Tal vez el mejor amigo de Lutero, su mano derecha, Melanchton tuvo una sólida formación humanística que intentó poner al servicio de la reforma luterana. De hecho, él fue el encargado de redactar la confesión de Augsburgo por encargo del Príncipe Elector de Sajonia. Si bien tenían en poca estima la metafísica, Melanchton introdujo en la teología muchos elementos aristotélicos y se convirtió en uno de los más destacados representantes del aristotelismo protestante; de hecho habría que ubicar en su obra el inicio de ese movimiento intelectual que podríamos llamar “la escolástica protestante”. Su fidelidad al aristotelismo se manifestó principalmente en su lógica; sin embargo, a diferencia de Aristóteles, sostuvo que tanto la idea de Dios como los principios morales eran de carácter innato. También defendió una versión moderada de la doctrina del libre albedrío. Su obra educativa es lo suficientemente importante como para que haya sido considerado el fundador del sistema educativo alemán; de allí viene su título de Maestro de Alemania, Praeceptor Germaniae.

La simpatía de Melanchton hacia la escolástica permitió que se estudiaran en las universidades protestantes de Alemania los textos de la escolástica tardía española. Es así como los maestros de los protestantes alemanes fueron nada menos que los filósofos más in-

¹ Término alemán muy preciso que designa la formación integral de una persona.

signes de la organización que se había constituido como la principal enemiga de la Reforma en Alemania: la Compañía de Jesús. Finalmente, si la fe puede seguir su camino sin la razón, la razón puede seguirlo sin la fe. Esto torna particularmente atractiva a cualquier filosofía que afirme su independencia frente a la teología. Como ha argumentado muy elocuentemente Ferrater Mora (1955a), ello hizo particularmente atrayente a un aristotélico luterano como Melanchton el pensamiento de los filósofos españoles del periodo barroco.



Figura 6.1: Felipe Melanchton.

6.3. La escolástica española en Alemania, Holanda y la Nueva España

Según R. J. Vandermolen, se desarrolló un método de pensamiento en el protestantismo temprano que se fortaleció a partir del siglo XVII y se convirtió en un instrumento ampliamente aceptado para crear teologías protestantes sistemáticas. Aun cuando los principales reformadores protestantes atacaron la teología de los escolásticos medievales y demandaron una total dependencia respecto de la

Escritura, fue imposible purgar todos los métodos y actitudes escolásticas derivados de los autores clásicos, así como evitar conflictos que requerían razonamiento teológico intrincado tanto como interpretación bíblica.

Hay varios factores que explican el crecimiento de la escolástica protestante: la educación formal, la confianza en la razón y la controversia religiosa. La confianza en los métodos lógicos derivados de autores griegos y romanos fue purgada de las instituciones educativas del siglo XVI. Sin embargo, por ejemplo Aristóteles, en quien se habían apoyado los escolásticos medievales, continuó siendo enseñado por los protestantes: Melancton en Wittenberg, Pedro Mártir Vermigli en Oxford, Jerónimo Zanchi en Estrasburgo, Conrado Gesner en Zurich, Teodoro Beza en Ginebra. Aunque estos maestros no aceptaron la teología medieval escolástica de Tomás de Aquino, que también descansaba en gran medida en la lógica y la filosofía de Aristóteles, enseñaron la lógica deductiva de Aristóteles y le concedieron a la razón importante lugar en la teología.

Más aún, el pensamiento filosófico de Francisco Suárez, junto con el de sus coetáneos salmantinos y lusitanos (los conimbricenses, como Luis de Molina), tuvo una profunda influencia en Europa continental durante el siglo XVII. Según Ferrater Mora (1955a: 164) las *Disputationes Metaphysicæ* de Suárez “calaron en todo el pensamiento filosófico, y particularmente la enseñanza filosófica, de las futuras generaciones de filósofos europeos”. Es sabido que Suárez fue ante todo un sacerdote católico y un teólogo; escribió las *Disputationes* meramente como una ayuda para su curso de teología. Sin embargo, esta obra es un paso importante hacia la disociación de la filosofía primera y la teología natural. Si bien Suárez proporciona muchos ejemplos de la teología tanto natural como revelada para ilustrar sus tesis, siempre pretende proporcionar argumentos filosóficos para sostenerlas. Incluso cuando Suárez dice que una proposición es demostrada por la fe, invariablemente proporciona argumentos no teológicos para apoyarla. El resultado es un moderno tratado

de filosofía que sirvió no sólo a las necesidades teológicas del catolicismo de la Contrarreforma, sino que curiosamente constituyó también la propedéutica metafísica del protestantismo en Alemania y los Países Bajos. Casi todos los profesores luteranos y calvinistas de filosofía o de teología enseñaron a Suárez, destacando entre los primeros Christoph Scheibler con su *Opus metaphysicum* (1617), quien incluso es conocido como el “Suárez protestante”. Hacia mediados del siglo XVII todas las universidades de Europa central enseñaban a Suárez con excepción de la Universidad de Altdorf, la cual permanecía siendo un bastión luterano antiescolástico.

Es importante señalar que Suárez tuvo una gran influencia en las colonias españolas de América y particularmente en la Nueva España, durante el siglo XVII, a través de la enseñanza de los jesuitas, entre quienes destacaron Agustín Sierra y Diego Marín de Alcázar. Por lo tanto, dada la importancia que tuvieron los jesuitas en la educación de los indígenas y los mexicanos en general, no es exagerado decir que el pensamiento de Suárez es constitutivo del pensamiento mexicano. Suárez se enseñó en los colegios jesuitas de México, entre los que destaca —por su belleza arquitectónica— el Colegio de San Francisco Javier de Tepotzotlán, ejemplo grandioso del barroco mexicano y actualmente sede del Museo Nacional del Virreinato.

Según Vandermolen, aunque Lutero (siguiendo a Occam) y Calvino (siguiendo a los humanistas franceses) deploraban la confianza escolástica en la razón e insistieron en delimitar su teología a los análisis lingüísticos de la Escritura, los protestantes escolásticos, sin romper con los reformadores, desconfiaban menos de la razón humana. La razón se convirtió en un medio para desarrollar una teología coherente a partir de la gran variedad de textos bíblicos. Más aún, las enseñanzas renacentistas, aunque enfatizaban el análisis textual, también confiaban en la racionalidad humana. Es por ello que el uso protestante de las técnicas y actitudes escolásticas los mantuvo actualizados y en la corriente principal de la filosofía moderna temprana. Los teólogos protestantes, especialmente los calvinistas,



Figura 6.2: Retablo de Tepotzotlán.

se sentían libres para usar métodos escolásticos que les permitieran inquirir, más allá de los textos bíblicos, en los intrínquilos e implicaciones de la teología protestante, particularmente cuando se trataba de considerar el problema de la predestinación, la voluntad de Dios y el libre albedrío.

Otro factor que impulsó la escolástica protestante fue la controversia teológica. Cuando Lutero y Zuinglio estuvieron en desacuerdo con respecto a la Cena del Señor, o cuando los calvinistas se involucraron en las grandes controversias sobre la predestinación, los protagonistas recurrieron a la lógica escolástica. Las controversias mismas exigían una argumentación completa e intrincada; pues los textos bíblicos sobre las cuestiones eran interpretados de diversas maneras. Y los que ganaban las controversias encarnaban su victoria en formulaciones doctrinales rigurosamente argumentadas. Ejemplos de estas formulaciones son los *Cánones de Dordrecht*, la *Confesión de Westminster* o el *Catecismo de Heidelberg*. Es por ello



Figura 6.3: Francisco Suárez.

que se encuentra un lenguaje escolástico en las mismas. No es ajeno en modo alguno al presbiterianismo, por lo tanto, el modo escolástico de pensar

Según Vandermolén, la influencia de la escolástica protestante fue tanto inmediata como de gran alcance. Entre los luteranos, la esencial doctrina de la justificación por la fe fue transformada en una teoría más bien complicada de la conversión por el más famoso escolástico luterano, Johann Gerhard (1582-1637). Gerhard utilizó demostración aristotélica y escritural en sus *Loci Theologiae* (en nueve volúmenes). Mientras que esta obra fue importante para dar forma a la ortodoxia luterana, en el siglo XVII los alemanes pietistas reemplazaron la escolástica con un mayor énfasis en la experiencia cristiana. Entre los reformados se desarrollaron dos tradiciones escolásticas. Pedro Ramus modeló su lógica sobre Platón y Cicerón en un intento por evitar un énfasis demasiado grande sobre la metafísica. Aunque su obra fue prohibida en varios centros protestantes continentales (Wittenberg, Leiden, Helmstedt, Ginebra), Ramus tuvo una gran influencia sobre el pensamiento puritano en Inglaterra y América. Los escolásticos reformados principales fueron Beza, Vermigli, Adrianus Heerebout y sobre todo, Francisco Turretino (1623-87). La



Figura 6.4: Teodoro Beza.

Institutio de Turretino se convirtió en la obra estándar para los escolásticos protestantes modernos, e incluso fue utilizada como libro de texto para conformar la moderna teología de Princeton. La escolástica reformada de esta tradición condujo a lo que es generalmente denominado “ortodoxia calvinista”. Como un ejemplo de este estilo de hacer teología, se presenta enseguida un texto de Turretino sobre las condiciones del bautismo de los infantes tomado precisamente de la *Institutio*.

Siempre según Vandermolen, la teología de esta rama de la escolástica protestante fue, como en el caso de Gerhard, dependiente de la evidencia escritural y la lógica aristotélica. Los escolásticos reformados en su mayoría se concentraron en preguntas que provenían de la predestinación, y es por ello que produjeron un calvinismo más bien rígido. Al mismo tiempo, el movimiento se sintió libre de utilizar la razón, permitiendo así a los reformados adaptarse a la filosofía racionalista moderna y a la Ilustración muy fácilmente. Es notable en este respecto el más bien fácil acomodo de filosofía y teología en la Ilustración escocesa. El impacto de los métodos y perspectiva escolásticos protestantes fue triple: creo una teología protestante



Figura 6.5: Francisco Turretino.

sistemática, bien definida y agresiva; produjo una reacción en aquellos que enfatizaban el carácter emocional de la piedad cristiana; e impulsó el acomodo con la filosofía moderna temprana. Desgraciadamente, como veremos más adelante, este acomodo trajo serios problemas a las iglesias reformadas en Europa y particularmente en los Países Bajos.

6.4. Francisco Turretino

El bautismo infantil. Parte I

Cuestión catorce: el sujeto de la fe

¿Tienen fe los infantes? Hacemos distinciones*

I. Concerniente al sujeto de la fe, se propone una cuestión respecto a los infantes. Hay dos extremos: (1) en defecto, por los anabaptistas, quienes niegan toda fe a los infantes y con este pretexto los excluyen

* Traducido de la versión inglesa por Adolfo García de la Sienra. Tomado del sitio

<http://www.apuritansmind.com/FrancisTurretin/>
Los comentarios entre corchetes son del traductor.

del bautismo; (2) en exceso, por los luteranos, quienes, para oponerse a los anabaptistas, han caído en el otro extremo, manteniendo que los infantes son regenerados en el bautismo y de hecho dotados con la fe, como aparece en el *Coloquio Mompeldardensi (Acta colloquii Montis Belligartensis* [1588], p. 459). “La aserción rotunda de nuestros teólogos [los luteranos] es que la fe se adscribe al infante con el más justo derecho” (Brochmann, “De fide justificante”, 2, Q. 10 en *Universæ theologicæ systema* [1638], 2: 429).

II. Los ortodoxos [los reformados] ocupan el terreno medio entre estos dos extremos. Contra los luteranos, niegan que los infantes tengan realmente fe; y, contra los anabaptistas, mantienen que una fe seminal o radical, y habitual, ha de serles adscrita. Aquí ha de subrayarse, antes que todas las cosas: (1) que no hablamos de los infantes de padres cualesquiera (incluso de infieles y paganos), sino sólo de creyentes, o cristianos y los que están bajo el pacto. (2) Ni hablamos de cada infante individual como si tal fe les fuera dada a todos sin excepción; pues, aunque la caridad cristiana ordena que atesoremos una buena esperanza concerniente a su salvación, aún así no podemos determinar con certeza que cada uno pertenezca a la elección de Dios, sino que eso lo dejamos al consejo secreto y suprema libertad de Dios. Puesto que desde luego la predestinación de Dios hace una diferencia entre los niños (Ro. 9:11) y la promesa del pacto fue ratificada no en los hijos según la carne (v. 8), sino en los hijos según la promesa, tratamos aquí indefinidamente de los infantes de todo orden y condición (quiénes pertenecen a la elección de Dios, no es algo que el juicio humano pueda distinguir).

III. Abarcamos nuestra opinión en dos proposiciones. La primera se opone a los luteranos: “Los infantes no tienen fe efectiva”. Las razones son, en primer lugar, que no tienen un conocimiento efectivo de nada. Por ende, se dicen que no saben ni lo bueno ni lo malo, ni pueden discernir entre su mano derecha y su mano izquierda (Dt. 1:39; Is.7:16; Jon. 4:11).

Ni debieran elevarse las objeciones de que (a) “aún así el conocimiento de muchas cosas nos es innato”, pues una cosa es tener los principios y semillas del conocimiento en las nociones comunes que nos son implantadas (lo que concedemos) y otra es tener conocimiento efectivo (lo que negamos); y (b) “la fe no depende del uso de la razón, sino más bien debiera traer a la razón a la obediencia a ella” (2 Co. 10:5), pues una cosa es que la fe dependa del uso de la razón como un principio y otra que suponga a la razón como su sujeto. Negamos lo primero con Pablo, quien en este respecto desea que la razón sea llevada cautiva en obediencia a la fe. Lo segundo lo sostenemos con él, quien desea que nuestro culto sea racional (*logikón*, Ro. 12:1). Por lo tanto, donde no hay uso de la razón, tampoco puede haber un ejercicio de la fe.

IV. En segundo lugar, los infantes no son capaces de actos de fe o conocimiento, pues el intelecto no existe sin acción; ni son capaces de asentimiento, el cual debiera ser conducido al objeto conocido; ni de confiar, lo cual tiene que ver con la especial aplicación de la promesa de la gracia. Por lo tanto, tampoco son capaces de fe, la cual consiste en estos tres actos. Más aún, es sumamente absurdo (*asystaton*) que hubiera un movimiento del intelecto o de la voluntad sin conocimiento (el cual siempre es un supuesto de ellos).

V. En tercer lugar, no son capaces de oír y meditar sobre la Palabra a partir de la cual se concibe la fe: pues “la fe es por el oír” (Ro. 10:17). Tampoco debe decirse con Brochmann que Dios instituyó el bautismo como un lavamiento de agua para la regeneración de los infantes en la Palabra, así como para los adultos destinó el oír la Palabra. Aunque el bautismo es el signo externo de la gracia regeneradora (la cual puede ser otorgada por Dios mediante el Espíritu al momento de aquel, sin que medie el oír la Palabra), aún así no puede decirse que se les otorgue la fe efectiva (lo cual no puede ser sino en tanto que efectivamente se ejercite con el oír la Palabra).

VI. Los niños pequeños de los que se habla en Mt. 18:6 (de quienes se dice que creen en Cristo) no son infantes de tierna edad (*teneila ætate*), sino niños que ya disfrutaban de algún uso de la razón. Pues el pasaje se refiere a aquellos que pueden ser “recibidos” y “hacerseles tropezar”, lo cual no se puede aplicar a infantes que no estén dotados con algún conocimiento del bien o del mal. Tampoco hay ninguna refutación en el nombre *paidion* (que se les da) porque es general, el cual significa niños de edad más avanzada tanto como infantes. O en la palabra *brefous* que tenemos en Lc. 18:15 porque (aparte del hecho de que que no se encuentra en Mt. 18 donde se trata de los niños creyentes), también se puede extender a la edad susceptible de instrucción —como se dice de Timoteo que “desde la niñez ha sabido las Sagradas Escrituras” (*aboprefous*, 2 Ti. 6:15). También, por *paidia* que creen en él Cristo puede querer decir adultos que son iguales a infantes en humildad, inocencia y modestia. Tampoco se puede concluir que los infantes y los niños sean iguales en inteligencia espiritual, puesto que la edad no contribuye en nada a la fe. Aunque la edad no contribuye en nada a la fe como causa eficiente *per se*, aún así es requerida por la misma como un sujeto receptivo (porque una cosa es recibida a la manera del recipiente).

VII. Cuando el apóstol dice “sin fe es imposible agradar a Dios” (He. 11:6), se refiere a adultos, varios ejemplos de los cuales él recuerda en el mismo lugar y sólo a los cuales les queda la definición de fe propuesta (He 1:1). Ahora bien, es diferente con infantes que agradan a Dios sobre la base de la satisfacción que Cristo les ha conferido y Dios les ha imputado para que obtengan la remisión de los pecados, incluso si ellos mismos no la aprehenden y no pueden aprehenderla por un defecto de edad.

VIII. Aunque la fe depende efectivamente de la operación del Espíritu, también puede depender en alguna medida instrumental y subjetivamente de la razón porque ésta es el instrumento mediante el cual el acto de fe es producido en la mente renovada por el sujeto en

que ha sido recibida. Por ende, si se remueve el uso de la razón, no puede haber fe efectiva.

IX. La causa del paidobautismo no es la fe efectiva de los infantes (de la cual no son más capaces que de esa instrucción mediante la cual los adultos son enseñados y hechos discípulos de Cristo, Mt. 28:19), sino tanto el mandamiento general de bautizar a todos los miembros de la iglesia como la promesa del pacto hecha a los padres y también a sus hijos (Gn. 17:7; Hch. 2:39). Ni se sigue de allí que el sacramento sea una ceremonia vacía para aquellos que lo usan sin fe pues esto es el caso sólo con los adultos, quienes son capaces de fe y en los cuales sobre esa base debe haber una estipulación mutua por parte del Dios y el hombre. Pero no con respecto a los infantes, para los cuales el sacramento no deja de ser eficaz y ratificado por parte de Dios, aunque por parte del hombre no puede ser conocido o recibido por fe.

X. Una cosa es recibir el fruto del bautismo por un sellado activo por parte de Dios; otra es ser sensible a su fruto mediante un sellado pasivo por parte del hombre. Está bien adscribir el primero a los infantes, pero no el segundo.

XI. Los ejemplos de Jeremías y Juan el Bautista desde luego enseñan que los infantes son capaces del Espíritu Santo y que también es dado a esa edad, pero no se puede inferir que ellos hayan efectivamente creído [en ese momento]. Desde luego, se dice que Jeremías fue santificado desde el vientre como un profeta de Dios, y se dice que Juan brincó en el vientre de su madre ante la presencia de Cristo, pero de ninguno de los dos se dice que haya creído [en el momento]. Más aún, incluso si tal cosa se les adscribiera, la consecuencia no sería válida; pues ésta sería singular y extraordinaria, de la cual no debiera extraerse una regla general.

XII. Una cosa es alabar a Dios subjetiva y formalmente con base en el conocimiento y el afecto: otra cosa es alabarlo objetiva y materialmente. Se dice que los infantes alaban a Dios en el sentido primero,

no en el segundo (en tanto que Dios, en el cuidado y preservación de ellos, maravillosamente muestra su propia gloria, Sal. 8:2).

XIII. Segunda proposición: “aunque los infantes no tienen fe efectiva, no se les puede negar la semilla o raíz de la fe, la cual les es imbuída desde una temprana edad y en su propio tiempo brota en acto (habiéndoseles aplicado la instrucción humana exteriormente y una mayor eficacia del Espíritu Santo por dentro)”. Esta segunda proposición se opone a los anabaptistas, quienes niegan toda fe a los infantes no sólo por lo que concierne al acto, sino también al hábito y la forma. Aunque la fe habitual (ya que la palabra ‘hábito’ se usa propia y estrictamente para significar un estado más perfecto y consumado) no se les adscribe bien, aún así es correctamente predicado de ellos ampliamente, como denotando fe potencial o seminal. Ahora bien, por “semilla de la fe” significamos el Espíritu Santo, el autor de la fe y la regeneración (como es llamado, Tit. 3:5), por lo que concierne a los principios de regeneración e inclinaciones santas que ya opera en los infantes de acuerdo con su medida de un modo maravilloso e inefable. Posteriormente, en una edad más madura, éstos proceden al acto (siendo empleada la instrucción humana y la gracia del mismo Espíritu promoviendo su propia obra, por la cual esa semilla se convierte en un hábito y se convierte ulteriormente en acto).

XIV. Las razones son: (1) la promesa del pacto pertenece no menos a los infantes que a los adultos, pues Dios promete que será “el Dios de Abraham y su semilla” (Gn. 17:7) y se dice que la promesa ha sido hecha “con los padres y sus hijos” (Hechos 2:39). Por lo tanto también las bendiciones del pacto (tales como la “remisión de los pecados” y la “santificación”) debieran pertenecer a ellos (de acuerdo con Jer. 31 y 32) y les son comunicadas por Dios de acuerdo con su estado. En este sentido (como piensan algunos), los hijos de los creyentes son llamados “santos” por Pablo (1 Co. 7:14). Esto puede ser referido con más propiedad a la santidad externa y federal [del

pacto] que les pertenece, de acuerdo con la cual (pues son nacidos de padres bajo el pacto y cristianos —al menos de uno) también son considerados como engendrados en “santidad” (*i.e.* en el cristianismo y no en el paganismo, el cual era un estado de inmundicia [*akatarsias*] e impureza).

XV. (2) El reino de los cielos pertenece a los infantes (Mt. 19:14) y por lo tanto también la regeneración (sin la cual no hay ingreso al mismo, Jn. 3:3, 5). Ahora bien, aunque Cristo propone esto a los adultos como un ejemplo de humildad para mostrar que debieran ser como niños en disposición para poder entrar al reino de los cielos, aún así no excluye (sino que incluye en esa promesa) a los infantes mismos, con los que comienza.

XVI. (3) Hay ejemplos de varios infantes que fueron santificados desde el vientre (como fue el caso con Jeremías y Juan el Bautista, Jer. 1:5; Lc. 1:15, 80). Pues aunque aquí ocurren ciertas cosas singulares y extraordinarias (que les pertenecen a ellos solamente y no a otros), aún así podemos rectamente concluir que los infantes pueden ser hechos participantes del Espíritu Santo quien, puesto que no puede estar inactivo, opera en ellos movimientos e inclinaciones apropiadas a su edad (las cuales son llamadas “semillas de la fe” o principios de santificación).

XVII. (4) Los infantes obtienen de la generación natural nociones comunes (*koïnnas enoïas*) y principios de la ley natural tanto teóricos como prácticos; y si Adán hubiese continuado en la inocencia, la imagen divina (la cual consiste en santidad) hubiera pasado por propagación a sus hijos. Por lo tanto, ¿qué puede impedirles recibir por regeneración sobrenatural ciertas semillas de fe y primeros principios de santificación, puesto que no son menos capaces de éstos por gracia que de aquellos por naturaleza?

XVIII. Aunque parece haber infantes que no presentan marcas a partir de las cuales podamos inferir que están dotados con el Espíritu Santo y la semilla de la fe (porque su edad lo impide), no se sigue

que esto deba negárseles, pues la razón de su salvación lo exige y lo contrario es evidente a partir de los ejemplos aducidos.

XIX. Como antes del uso de la razón los hombres son llamados propiamente racionales porque tienen el principio de la razón en el alma racional, nada impide que sean llamados creyentes antes de la fe en acto porque la semilla que les es dada es el principio de la fe (a partir de la cual son correctamente denominados, así como son propiamente llamados pecadores, aunque todavía no sean capaces de llevar a cabo un acto pecaminoso).

XX. Si cualquiera de nuestros teólogos niega que hay fe en los infantes o que ésta es necesaria para la salvación (como se infiere de ciertos pasajes de Pedro Mártir [Vermigli], Beza y Piscator), es cierto que esto se dice de la fe en acto en contra de los luteranos, no de la semilla de fe o del Espíritu de regeneración (del cual frecuente aseveran que se les adscribe a los infantes). Pedro Mártir, después de decir que las Santas Escrituras no dicen que los infantes crean, agrega: “Juzgo que es suficiente que aquellos que habrán de ser salvos sean determinados a ello por esto —que por elección pertenecen a la propiedad de Dios, son regados por el Espíritu Santo, quien es la raíz de la fe, la esperanza, el amor y todas las virtudes, quien posteriormente los ejercita y declara como hijos de Dios, cuando su edad lo permite” (*Loci communes* 4, cap. 8.14 [1583], p. 826). Y así dice Calvino: “¿de qué manera, argumentan ellos, son regenerados los niños, que no conocen el mal ni el bien? A esto respondemos que, aunque la acción de Dios permanezca oculta e incomprensible para nosotros, sin embargo no por eso hay que dejar de hacerlo. Que el Señor regenere a las criaturas que quiere salvar, como es del todo cierto que salva a algunas, es del todo evidente. Porque si nacen en la corrupción, deben ser purificadas antes de entrar en el reino celestial, donde no puede penetrar cosa alguna manchada” (*Institución de la religión cristiana* 4.16.17, pp. 1055-1056). Esto lo discute completamente en las secciones siguientes.

Referencias

Calvino, J. [1968]. *Institución de la religión cristiana*. Rijkswijk: Fundación Editorial de Literatura Reformada.

Ferrater Mora (1955). *Cuestiones disputadas*. Madrid: Revista de Occidente.

Ferrater Mora (1955a). “Suárez y la filosofía moderna” en Ferrater Mora (1955).

Capítulo 7

NATURALEZA DE UNA COSMOVISIÓN

JONATHAN CHAPLIN*

7.1. Introducción: las cosmovisiones en acción

La mejor manera de entender la naturaleza de las cosmovisiones es simplemente verlas en acción. Las cosmovisiones se identifican más claramente por sus efectos en las vidas de las personas. Walsh y Middleton empiezan su libro con ejemplos extendidos de cosmovisiones en operación. Se enfocan en tres culturas dominantes: la canadiense (o norteamericana), la japonesa y la indígena de Dene. Antes de empezar a analizar las cosmovisiones en términos más generales, será de ayuda explorar algunos ejemplos más. El primero es el de la cultura de una tribu africana llamada Azande; el segundo es de la Inglaterra del siglo diecinueve.

Ejemplo uno: la cosmovisión azande

En su libro *The "Soul" of the Primitive (El alma de los primitivos)* [Londres: George Allen y Unwin, 1965], el famoso antropólogo Lucien Lévy Bruhl cita esta historia de dos nativos Azande, relatada por un explorador europeo:

* Traducción de Víctor Prieto

Dos vecinos, Schakipera y Kimbiri, van al bosque a recolectar miel. Quizá Schakipera era el más diestro o el más suertudo, porque por lo menos encontró cuatro árboles grandes llenos de miel, mientras que Kimbiri sólo encontró uno. Al regresar a casa, Kimbiri se asombraba del hecho de haber tenido tan mala suerte, y de que su vecino haya sido tan afortunado. Mientras tanto, Schakipera había regresado con sus parientes al bosque para recoger la miel que había encontrado. Esa noche fue atacado y despedazado por un león. Sus compañeros salvaron sus vidas trepando apresuradamente a los árboles.

Sus espantados parientes fueron de inmediato con el kimbanda (adivino) para descubrir al responsable de su muerte. El kimbanda consultó el oráculo varias veces y finalmente declaró que Kimbiri, celoso de la gran cosecha de miel de su vecino, asumió la forma de león para vengarse... El juicio del adivino fue reportado al gobernante de Kiakka que, ante la persistente negación del acusado, ordenó que el asunto fuera resuelto por castigo del envenenamiento . . . El castigo fue desfavorable para el acusado, quien confesó el crimen y sucumbió a la tortura (p. 44).

La historia se centra en la administración de la justicia. Quizá lo que más nos asombra es el hecho que Kimbiri finalmente confiese haberse convertido en león y cometido esa horrible acción. ¿Cómo puede ser esto? La respuesta se hace evidente cuando consideramos la cosmovisión de Kimbiri -una cosmovisión que comparte con todos los demás de su tribu. Hay tres creencias principales que conforman la cosmovisión de Kimbiri. Son la creencia en la hechicería, la creencia en el poder del oráculo, y la más fundamental de que todas las formas de la materia, piedras, árboles, animales o humanos, son manifestaciones exteriores de maná, un poder primario y místico que impregna todo el universo.

Esta creencia da lugar a una manera de vivir que parece completamente terrible para nosotros. Piedras, plantas, animales, y humanos

también, son capaces de cambiar su apariencia exterior a voluntad, son también capaces de bipresencia. Así, la misma persona puede ser vista, simultáneamente, en dos lugares a kilómetros de distancia o, por medio de la brujería, una persona puede realizar un acto de metamorfosis. Los hechos de este caso, entonces, son interpretados mediante estas creencias, las cuales actúan como una especie de filtro o lente a través de los cuales son percibidos.

Este marco interpretativo excluye la noción occidental de muerte por causas naturales, una noción que está tan arraigada en nuestra cultura científica que sería ridículo dudarla. Sin embargo, de la misma manera, sería ridículo para Kimbiri dudar que si alguien es devorado por un león, debe haber una poderosa razón detrás, como la envidia de un rival. Kimbiri entonces es el primer sospechoso. Esto es confirmado por el oráculo en el cual él y su comunidad siempre han confiado, por lo que finalmente confiesa haberse convertido en un león.

Ejemplo dos: “el Siglo del Progreso”

La cosmovisión Azande causa impacto porque es totalmente diferente de la nuestra. Pero vayamos ahora más cerca de casa. Aquí hay un extracto del diario de la reina Victoria en el que relata la inauguración de la Exhibición del Palacio de Cristal en Hyde Park el primero de mayo de 1851:

La vista del crucero a través de las puertas de hierro, las palmas oleando, las flores, estatuas, la multitud de gente llenando la galería y los asientos alrededor, con el sonar de trompetas al entrar, nos dio una sensación que nunca podré olvidar y que me conmovió... La vista, al acercarnos al centro, donde las escaleras y la silla (que no usé) fueron puestas, con la hermosa fuente de cristal justo en frente, era mágica —tan vasta, gloriosa y conmovedora. Uno se sentía —como muchos otros con los que hablé— lleno de devoción, más aún que por cualquier sermón que hubiera oído. La tremenda ovación, el gozo expresado en cada cara, la inmensidad del edificio, la mez-

cla de palmas, flores, árboles, estatuas, fuentes, el órgano (con 200 instrumentos y 600 voces, cuyo sonido no tenía igual), y mi amado esposo, el autor de este “festival de paz”, que unió a la industria de todas las naciones de la tierra —todo esto efectivamente fue conmovedor, y fue y es un día para vivirlo para siempre [Charles Harvard Gibas-Smith, *The Great Exhibition of 1851*, London: HM Stationery Office, 1950].

El periódico *The Times* describió el evento en un tono de asombro impactante.

Ayer se presenció una vista de tal índole como nunca antes había sucedido y que, por la naturaleza de la situación, nunca podrá ser repetida. Quienes tuvieron la fortuna de verla difícilmente supieron qué admirar más, o en qué forma expresar las sensación de asombro, incluso de misterio, que sucedía en su interior. El edificio, los tesoros artísticos que contenía, la asamblea y la solemnidad de la ocasión, evocaban algo mayor de lo que los sentidos podían asimilar o la imaginación concebir. A muchos de los que estaban presentes les eran familiares los espectáculos magníficos... pero nunca antes habían visto algo como esto... A su alrededor, entre ellos, y sobre sus cabezas, se desplegaban todas aquellas cosas útiles o hermosas por naturaleza o arte. Sobre ellos se alzaba una reluciente bóveda mucho más elevada y espaciosa que las bóvedas de nuestras catedrales más notables... Parecía mucho más de lo que se veía, o de lo que se había querido ver. Algunos vieron en él la segunda y más gloriosa inauguración de su Soberano; algunos, una dedicación solemne del arte de sus depósitos; algunos recordaron el día en que todas las personas de todas las edades y regiones serán reunidas alrededor del Trono de su Creador; había tanto ahí que parecía accidental, con cierto significado, que nadie podía estar contento con lo que veía a simple vista. (*Times*, Mayo 2, 1851).

Nótese la devoción en el lenguaje usado aquí, y compárese el discurso público dado por el príncipe Alberto en el día inaugural:

Nadie que haya puesto atención a las características peculiares de nuestra actual era dudaría ni por un segundo que estamos viviendo el período de la más maravillosa transición, la cual tiende rápidamente a alcanzar el gran final hacia el que toda la historia apunta: la unidad de toda la humanidad.

Vemos aquí una profunda convicción de que el progreso industrial, que era lo que intentaba celebrar la exhibición, traería salvación, paz y prosperidad a un mundo trastornado. Aunque la idea del progreso había existido por largo tiempo en el pensamiento de Occidente, particularmente en el siglo diecinueve se incrustó en la imaginación de la gente. Efectivamente, como un escritor lo expresó: “El progreso se ha convertido en artículo de fe”.

Charles Darwin enfatiza esta creencia en su libro *El origen de las especies*:

... podemos inferir con certeza que la sucesión ordinaria de generación a generación jamás ha sido interrumpida y que ningún cataclismo ha desolado al mundo. Por lo tanto, podemos mirar con la misma confianza a un futuro seguro de una duración prolongada. Y de la misma forma en que la selección natural obra por y para el bienestar de los seres vivientes, todas las dotaciones corporales y mentales se dirigirán hacia el progreso y la perfección [Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1968, p. 459] (énfasis nuestro).

El filósofo Emmanuel Kant extendió esta creencia en el progreso a la condición moral de la humanidad. Aunque aceptó que dicho progreso moral sería interrumpido, creía que dicho progreso nunca podría ser enteramente parado. La creencia en el progreso inevitable se convirtió en un dogma incuestionable y esencial en la mente de muchos de los líderes de opinión en Inglaterra durante el siglo diecinueve. Y, aunque hoy sea raramente expresado con la misma devoción que en el diario de la reina Victoria, éste sigue siendo un aspecto importante de la actual cosmovisión dominante.

Breve ejercicio

En 1984, más de 2000 personas fueron asesinadas y muchísimas más resultaron dañadas por el escape de gas proveniente de una fábrica química en Bhopal, India. Dicha fábrica se ubicaba cerca de una área residencial con muchos habitantes. Era parte de una gran compañía americana, Union Carbide, y desde entonces permanece cerrada. Los procesos legales para compensar a las víctimas aún continúan.

¿Cómo crees que los miembros de las tribus Azande y Dene, los japoneses y los norteamericanos (con sus respectivas cosmovisiones) describirían este evento?

7.2. Definiciones de cosmovisión

Estos ejemplos de cosmovisiones en acción representan diferentes culturas y períodos históricos. Sus orígenes son compartidos por el mundo actual aunque la visión es expresada en formas radicalmente diferentes. Lo que sigue ahora es definir bien lo que es una cosmovisión y cómo opera. Para describir las cosmovisiones se han utilizado diferentes términos. Algunos de ellos son: forma de vida, forma de ver el mundo, razonamiento, marco de referencia interpretativo, visión de la realidad, visión global, presunciones culturales, filosofía, conjunto de valores y valor del sistema. En esta obra utilizaremos los términos "cosmovisión" y "visión de vida" ya que tienen el mismo significado.

Wolters define la cosmovisión como "el marco de referencia más global de las creencias más básicas que uno tiene acerca de las cosas" [*Creation Regained (La Creación recobrada)* (Leicester: I.V.P., 1986, p. 2)] (Las siguientes referencias de Wolters se referirán a este libro) (énfasis nuestro) El autor explica en forma detallada los principales términos de su definición en las páginas 2 y 3, las cuales debes releer hasta este punto. Ayudará a tener un panorama general

de las cosmovisiones para contrastar la definición de Wolters con algunas otras:

- a) James W. Sire, en su libro *El universo de al lado* [Grand Rapids: Libros Desafío, 2005] define ‘cosmovisión’ como:

“...un conjunto de supuestos (que pueden ser ciertos, parcialmente ciertos o enteramente falsos) que mantenemos consciente o inconscientemente, consistente o inconsistentemente) acerca de la constitución básica de la realidad...” (p. 23).

Una cosmovisión está compuesta de varias presunciones básicas, más o menos autoconsistentes, generalmente incuestionables por las personas; rara vez se comentan con los demás y sólo viene a la mente cuando alguien difiere de ese universo ideológico (18).

- b) Charles Kraft, en *Christianity in Culture (El cristianismo en la cultura)* [Maryknoll: Orbis, 1979], nos muestra la relación entre cosmovisión y cultura en la vida:

“Las culturas transforman las percepciones de la realidad en conceptualizaciones de lo que la ésta puede o debe ser, que se debe entender por actual, probable, posible e imposible... La cosmovisión es la sistematización central de conceptos de la realidad para los miembros de un acuerdo cultural (grandiosamente inconsciente) cuyo origen proviene de un valor sistemático. La cosmovisión reside en el corazón de la cultura, tacto humano, interacción y tiene gran influencia en lo que es ingenio del hombre”.

- c) Warren Pager, en su libro *Worldviews: A Study in Comparative History (Las Cosmovisiones: Un estudio de historia comparada)* [Hinsdale: Dryden Press, 1977], define cosmovisión como:

“... una fotografía del mundo que revela el significado de la vida y los fines para los cuales ésta tiene sentido;... una concepción de la naturaleza del cosmos y la realidad humana que revela el significado de la vida. Las cosmovisiones nos dan respuestas a las múltiples preguntas que el ser humano busca entender... Los ingredientes en una cosmovisión pueden tener cierta significancia cognitiva para el pensador, que las puede tomar como verdad. Pero una cosmovisión es preeminentemente una estructura de valores, un credo que responde a la necesidad del hombre en su trayectoria por la vida. Su fuente primordial no reside en un sistema formal de religión, filosofía o ciencia, más bien en nuestra añeja psique que batalla por establecer una relación con el mundo quien a su vez ata la emoción y voluntad humana. Funciona tanto en la mente consciente como en la inconsciente. Es un sustituto para el mundo instintivo de la vida animal”.

Esta variedad de definiciones apuntan hacia las mismas características de lo que es una cosmovisión, que necesitamos entender minuciosamente. De todas formas veamos lo que no es una cosmovisión.

7.3. Las cosmovisiones no son marcos de referencia teóricos

El principal malentendido que se ha tenido con las cosmovisiones es que se cree que son sólo marcos de referencia teóricos o intelectuales. La gente piensa que las cosmovisiones se refieren a sistemas de pensamiento creados por los filósofos. En la Unidad 6 veremos que los marcos de referencia y las filosofías son influenciados por las cosmovisiones. Pero no son lo mismo que éstas. Si la cosmovisión se tratara solamente de alguna teoría o filosofía, entonces este asunto sólo les competiría a los eruditos. Pero es vital desde el inicio de este curso darnos cuenta de que las cosmovisiones no son la materia de estudio de ellos. Las cosmovisiones no sólo influyen en

los estudios académicos, moldean nuestras vidas enteras. Ninguna área de nuestras vidas puede escapar de su efecto directo.

Los autores Wolters, Walsh y Middleton coinciden en que las cosmovisiones se originan en un lugar mucho más profundo que el intelecto. Wolters afirma que la palabra “cosmovisión” proviene del vocablo alemán *Weltanschauung*, el cual no se refiere a un marco de referencia teórico sino más bien a una perspectiva global de la vida misma, una “perspectiva de vida” o “visión confesional” (2). Las cosmovisiones tienen sus raíces en el corazón del hombre. Este “corazón” no se refiere a alguna facultad particular del ser humano como su “voluntad” o “razón”. Más bien se refiere a la persona entera frente a Dios. A esto se refiere la Biblia cuando habla del “corazón” de alguien. En las Escrituras, el “corazón” es el punto central de la relación Dios-hombre, es el “centro de gravedad” religioso. Por tanto, las cosmovisiones, lejos de ser marcos de referencia teóricos son el producto de la dirección más aguda del “corazón” de una persona.

A raíz de esto podemos derivar otras conclusiones. Como los textos de estos autores lo indican, no todas las personas están preparadas para digerir su cosmovisión. Para lograrlo es necesario contar con una especie de discernimiento propio y cierto nivel de educación. Para fines prácticos no se tiene que digerir la cosmovisión literalmente. De hecho uno de los puntos más importantes de la cosmovisión es que actúa como una guía de vida sin que a veces se tenga un entendimiento claro y consciente. Pero de todas formas todos tenemos alguna clase de cosmovisión ya sea implícita o explícitamente. Esto es algo de lo que no tenemos por qué sentirnos avergonzados. La necesidad de tener una cosmovisión no es un síntoma de debilidad humana, como diría Wolters: “tener una cosmovisión es parte de la naturaleza del adulto” (4).

Breve ejercicio

Analiza los siguientes pasajes bíblicos que se refieren al “corazón”. ¿Qué aspectos encuentras en común?

Génesis 6:5

Deuteronomio 4:9

Deuteronomio 8:11-17

Deuteronomio 11:18-21

Salmo 51:6, 10,17

Salmo 119:2-3

Proverbios 4:23

Jeremías 17:9,10

Mateo 6:21

Mateo 15:7,18-20

Hechos 5:3-4

7.4. Las cosmovisiones son guías para la vida

Los pasajes listados arriba indican que es el corazón el que controla y da sentido a la vida de las personas. La cosmovisión pues, procede del corazón y nos lleva a entender la forma de ver la vida: la cosmovisión funciona como guía de vida.

Los ejemplos que vimos al comienzo de esta unidad representan diferentes formas de vida. Popularmente, el término significa mucho más que “patrones culturales”. Pero como acordamos, la “forma de vida” incluye toda la actividad y experiencia humana. Una cosmovisión es una forma de creer en algo; una forma de vida es una forma de ver, sentir, comer, proclamar justicia, hacer arte, practicar ciencia, etcétera.

Nuestro propósito es apegarnos al significado bíblico del término “forma” de vida. La Biblia utiliza abundantemente la noción de “forma” o “modo” de vida. Ambas frases se utilizan para enfatizar el contraste entre vida y muerte, obediencia y desobediencia, bendición y maldición (cf. 2 Pedro 2:2, Salmos 32:8). El significado del término puede ser entendido inmediatamente si consideramos lo

que implica el mandamiento “Sigan el camino que el Señor su Dios les ha señalado...” (Deuteronomio 5:33). Desde Deuteronomio 16:4 hasta el capítulo 22, podemos ver que ese “seguir el camino, caminar” incluye lo social, económico, moral, legal, político, médico, higiénico, litúrgico, fiestas y demás aspectos de la vida.

La manera en la que una cosmovisión actúa como guía en la vida de cualquier persona es algo complejo. Pero podemos sintetizar lo que Walsh, Middleton y Wolters escribieron respecto a estos conceptos:

a) Percepción

Las cosmovisiones funcionan como un par de anteojos, cada uno de diferente color, que nos permiten percibir cosas en el mundo (ej. las colinas altas utilizadas como residencial) pero que a su vez nos filtran otros aspectos de la realidad (ej. las colinas altas disminuyen el espíritu de vecindad).

b) Interpretación

Las cosmovisiones actúan como redes para interpretar las cosas, en las cuales ubicamos cada elemento que percibimos (incluyéndonos a nosotros) en un marco de referencia que encierra un significado total (ej. el uso “eficiente” de la tierra contribuye a prosperar e incrementar el bienestar humano, las colinas altas son de gran importancia para toda la humanidad).

c) Orientación

Las cosmovisiones funcionan como mapas; indican la ruta principal que debemos tomar en la vida; además implican normas de conducta de lo que se debe o no hacer. (ej. “debemos apoyar cualquier plan para la limpieza de los barrios bajos votando por el político X”).

Walsh y Middleton resumen estos tres puntos al afirmar que una cosmovisión “produce un modelo de vida (percepción e interpretación) que guía los diferentes aspectos en la vida (orientación). Estipula cómo debe verse el mundo y cómo sus seguidores deben

conducirse en la vida”. *The Transforming Vision: Shaping a Christian Worldview (Visión Transformadora: Forjando una Cosmovisión Cristiana)* [Downers, Ill.: I.V.P. 1984, p. 32] Las siguientes citas respecto a Walsh y Middleton se refieren a este libro.

7.5. Las cosmovisiones son posesión común

Una cosmovisión rara vez es posesión de un solo individuo. Si éste fuera el caso, entonces el mundo tendría una sola cosmovisión. Al contrario, la gente comparte cosmovisiones comunes. La forma más sencilla en la que la gente adquiere su cosmovisión es adaptándose a los modos de vida de su comunidad. Sólo los individuos pueden ser partidarios de una cosmovisión. Pero el proceso de adquirir y expresar una cosmovisión es inevitablemente de carácter público. Las cosmovisiones vienen siendo visiones de vida compartidas. Es una realidad sin importar condiciones. Como veremos en la siguiente unidad, Dios ha creado al ser humano para que viva en comunidad y compañerismo, unos con otros; lo que se puede llamar “dimensión comunal”.

Es innegable que no podemos excluir a las cosmovisiones de las comunidades en las cuales se sustentan y son expresadas. Pero visto de otra forma, podemos afirmar que las comunidades no se fundan sin una cosmovisión. Si las cosmovisiones son inevitablemente comunitarias, entonces las comunidades son “cosmovisibles”. Las cosmovisiones son esenciales para la identidad y estabilidad de las comunidades. Como mencionan Walsh y Middleton: “una verdadera comunidad es posible sólo cuando la gente comparte una forma de vida cuyas raíces comparten también una cosmovisión” (32).

Sin embargo, la cosmovisión de un individuo no se limita a sus “opiniones personales”. Todos nosotros tenemos una variedad de nociones individuales, idiosincráticas y/o preferencias respecto a diversos temas de la vida; pero estas nociones y preferencias no ne-

cesariamente son cosmovisiones. Una cosmovisión es: una visión colectiva de vida que guía y sustenta a una comunidad.

Es necesario definir en primera instancia lo que entendemos por “comunidad”. La palabra en lenguaje ordinario se refiere a una variedad de diferentes aspectos y niveles en las relaciones humanas. Hablamos de “comunidad vecinal”, “comunidad científica”, “comunidad educacional”, “comunidad negra”, etc. Pero cuando nos referimos a una comunidad que comparte una misma cosmovisión, utilizamos el término abiertamente para incluir a todos aquellos que comparten una cultura en común. Sin importar las diferencias que pueda haber entre los miembros de una cultura específica, la mayoría comparte un conjunto peculiar de creencias, prácticas, normas y patrones de conducta. Una visión religiosa de la vida, una cosmovisión en común, siempre se traduce en un estilo de vida compartido. Walsh y Middleton afirman que los diferentes patrones culturales salen a relucir cuando determinada sociedad es dominada por una cosmovisión. El diagrama que aparece en la página 33 del libro *Visión Transformadora* muestra cómo una cosmovisión moldea todas las áreas de nuestra vida. Esas áreas incluyen aspectos como educación, industria, política, familia, arte, medicina, ciencia y tecnología, arquitectura, urbanismo y transporte.

Walsh y Middleton describen las cosmovisiones de tres diferentes comunidades culturales, la Canadiense, la Japonesa y la Dene. Pero cabe mencionar que las culturas comunales no necesariamente se refieren a culturas nacionales. La gente de habla inglesa a veces habla del “Inglés como forma de vida”. A lo que se refieren es a ciertas características distintivas nacionales tales como tolerancia, moderación y perseverancia ante la presión. (La gente de habla no inglesa puede tener diferentes modos y actitudes). Lo que es cierto es que los grupos nacionales exhiben tipos de actitudes distintivas. Podemos referirnos al “espíritu emprendedor” como distintivo americano o la espontaneidad del “amor de vida” de la cultura mediterránea. De todas formas, esto es relativamente poco importante comparado

con las notorias diferencias que resultan de las cosmovisiones en conflicto. Canadá, Estados Unidos, Gran Bretaña e Italia son (a pesar de sus diferencias) dominadas por la cosmovisión “occidental”, la cual Walsh y Middleton describen como “cosmovisión moderna secular”.

7.6. Conflictos entre cosmovisiones

Walsh y Middleton presentan un caso de estudio de los conflictos que pueden surgir en una comunidad minoritaria, como las de los indígenas Dene, que buscan proteger su particular estilo de vida en un país dominado por una cosmovisión diferente. La cosmovisión dominante en una sociedad regularmente tiende a ser la cosmovisión exclusiva en esa sociedad. Este hecho presiona a las minorías heterogéneas para que abandonen su peculiaridad y se adapten a las normas culturales que exige la comunidad dominante. Los patrones modernos de migración y la comunicación internacional ponen de manifiesto que siempre habrá cosmovisiones minoritarias en los países. En los Estados Unidos hay una “mezcla” vasta de diferentes culturas inmigrantes. En Gran Bretaña hay minorías cuantificables de inmigrantes y sus descendientes, que provienen de otras naciones. Hoy en día tenemos la oportunidad de estar en contacto con personas que tienen diversas cosmovisiones. Esto nos lleva a sentir nuestra cosmovisión puesta al descubierto.

En la actualidad varias minorías heterogéneas habitan en las sociedades occidentales. Algunas de ellas incluso comparten los presupuestos de la cosmovisión dominante, mientras que difieren de ella en algunos puntos cruciales. El Marxismo sería un ejemplo de dicha cosmovisión heterodoxa. Los marxistas comparten algunos conceptos occidentales en cuanto a ciencia, tecnología y crecimiento económico pero difieren radicalmente en cómo un sistema socioeconómico debe ser implementado. Otras minorías disienten porque siguen una cosmovisión totalmente diferente. Consideremos, por ejemplo,

la proliferación en los cultos religiosos que surgen en los países occidentales, algunos de ellos tienen una cosmovisión “oriental”.

Sin embargo, los grupos minoritarios enfrentan un panorama difícil. Deben oponerse rotundamente a vivir un estilo de vida que difiere por completo de su cosmovisión o bien, adaptarse a la cultura dominante en las grandes áreas “públicas” de la vida (como: prácticas de negocios, patrones de consumo y estructuras de profesiones) al mismo tiempo que retienen su sello distintivo sólo en áreas menores (por ejemplo: ética y creencias personales, forma de vestir y manera de adorar). En el primer caso la comunidad viene a ser una “cultura opuesta” dentro de la cultura dominante mientras que en el segundo caso se reduce meramente a una “subcultura”. La gran incógnita que discutiremos en la Unidad 4 es si la comunidad cristiana (minoría en las sociedades occidentales) buscará actuar como una genuina cultura opuesta, desafiando a la cultura dominante con una alternativa clara en cada punto, o si se va a someter a la posición de relativa irrelevancia cultural para poder permanecer como una subcultura.

Breve ejercicio

¿Qué conflictos crees tú que tendrían un musulmán y un marxista viviendo juntos en Gran Bretaña? ¿Algunos de ellos podrían ser similares a las que un cristiano puede experimentar?

7.7. La cultura afecta la cosmovisión

El diagrama que aparece en la página 33 del libro de Walsh y Middleton enseña cómo una cosmovisión moldea toda una cultura. Pero hay que remarcar que las flechas que conectan a la cosmovisión con las diferentes áreas de la vida cultural apuntan en ambas direcciones. O sea que el diagrama también nos muestra que la cultura moldea la cosmovisión de una comunidad. Los patrones culturales tienen un “efecto de retroalimentación” sobre la cosmovisión que los suscitó. Walsh y Middleton añaden: “Si la visión de una cultura los guía a

cierto crecimiento infantil en cuanto a términos educativos y económicos, entonces dichas prácticas por sí mismas socializarán a los niños a vivir bajo los términos de esa visión” (32).

La influencia de los patrones culturales en la formación de cosmovisiones se enfatiza en el libro de Os Guinness *The Gravedigger* (Sepulturero de archivos) [Londres: Ode y Stoughton, 1983]. En un ataque a los análisis cristianos de la cultura contemporánea, escribe (a través de la persona del “Alguacil” del “Concilio Central de Seguridad”, quien a su vez busca destruir a la iglesia occidental):

“El análisis (cristiano) deja de ser relevante en áreas donde la forma de pensar de la gente está influenciada tanto por experiencias ordinarias como por sus ideas teóricas. Basarnos solamente en la historia de esas ideas sería como querer imponerlas. De hecho ¿Cómo puede un cristiano explicar cómo ha influenciado el concepto moderno de tiempo?

“Aha” él podría precipitarse a decir, como si agitara su contenedor histórico del pensamiento occidental. “La visión moderna del tiempo es lineal y progresiva y se deriva de la visión bíblica del mismo como lo interpretó San Agustín y lo reinterpreto uno de los pensadores contemporáneos como Einstein, por ejemplo”.

Tendría la razón, claro, hasta cierto punto. Le faltaría mencionar las influencias más básicas y aterrizadas, como relojes, crónicas, listados, diarios y calendarios. Pero los menospreciaría porque según él son demasiado obvios y poco dignos de atención. Pero se equivoca. Una aproximación sería lo que dijo un viejo filipino al describir a los occidentales como “gente con dioses sobre sus muñecas”. En tu próximo viaje a Los Ángeles observa en las iglesias cómo un sermón dominical se parece al rápido sonido intermitente de los despertadores digitales que se prenden y apagan. No son las ideas las que forman su visión del tiempo, ni la Biblia lo que los hace ser tan agitados....

Estos son pequeños ejemplos, pero poco a poco su efecto en moldear vidas es radical. De manera lenta y sutil, pero con todo el poder

para transformar una cultura, tiene todas las ventajas de una completa revolución filosófica sin ninguna desventaja del esfuerzo intelectual” (39-40)

John Francis Kavanaugh hace un comentario similar con un lenguaje más técnico. En *Following Christ in a Consumer Culture* (Siguiendo a Cristo en una cultura consumista) [Maryknoll: Orbis, 1978], escribe:

“Una cultura es un culto. Es un sistema revelacional. Es el rango entero de un ritual incorporado de formas simbólicas, expresiones humanas y sistemas productivos. Convierte tranquilamente, genera compromisos, transforma, hace héroes, provee éxitos humanos. La cultura es, entonces, un evangelio (un libro de revelación) mediando creencias, revelándose a nosotros mismos.

“Una cultura es un cultivo. El ser humano proviene desde y hasta la naturaleza de la cultura. Cuando la cultura tiene una realidad independiente, de manera recíproca va desde y hacia nosotros. Llegamos a ser culturizados. Aunque la cultura es hecha por humanos, en cierta forma, nos hace (hasta cierto grado, a su imagen)...” (56).

La pregunta clave aquí es: ¿a qué imagen nos está haciendo nuestra cultura? Los cristianos son parte de la cultura y están sujetos a su influencia. Pero también ellos pueden moldear su cultura. Obviamente esto tiene implicaciones importantes por lo que los cristianos deben existir como subcultura o cultura opuesta en la sociedad moderna. Si la cosmovisión dominante fuera falsa e inhumanitaria, no sería suficiente para una minoría disidente limitarse a proclamar verbalmente una visión alterna de vida. Los patrones culturales de una comunidad dominante pueden sobrevivir de manera verbal o con razonamientos intelectuales que se basan en sus premisas. A menos que la comunidad minoritaria empiece a desarrollar y exhibir patrones culturales alternos, la cultura dominante seguirá manteniendo su propia visión de vida con mucha firmeza. Es por eso que Jesús les notifica a sus seguidores que cuando los no creyentes “vean sus bue-

nas obras” entonces serán guiados a “glorificar a su Padre que está en los cielos” (Mateo 5:16).

7.8. El problema de la comunicación entre cosmovisiones

Ya hemos hablado que las cosmovisiones de las diferentes comunidades pueden entrar en conflicto. El mundo moderno occidental, aun y cuando todavía está dominado por una cosmovisión sencilla, no es materia exclusiva de una simple visión de vida. En la actualidad nos vemos confrontados con una diversidad de cosmovisiones en competencia. Este pluralismo de cosmovisiones provoca una comunicación deficiente. Walsh y Middleton señalan “La cosmovisión de otra persona es como un universo o mundo diferente. . .” (34). Un claro ejemplo es el del estudiante de Singapur planteado al inicio de ese libro. Su situación fue muy esencial. Se vio en medio de dos formas conflictivas de ver la vida: dos formas distintas de ver la naturaleza del amor, matrimonio, familia, relaciones sociales, lo correcto en incorrecto, identidad personal, inclusive de su vida propia. Estuvo al margen de dos cosmovisiones en conflicto.

Este tipo de problemas se incrementa en nuestra sociedad. Y es posible que esperemos que esto ocurra entre miembros de diferentes grupos étnicos, especialmente donde hay una amplia gama de culturas. Pero lo sorprendente es que este hecho ocurre entre miembros de nuestra propia cultura. Por ejemplo, este es un fenómeno común en la “nueva generación”. En muchos casos los conflictos intergeneracionales son simples batallas de deseos y ambiciones, donde cada parte difícilmente entiende a la otra. A veces no existe ni la más mínima comunicación debido a la incapacidad de cada parte para adentrarse en el punto de vista de la otra.

El conflicto entre las cosmovisiones también parece incrementarse en la vida pública, como el consenso sobre la naturaleza y las metas principales de la sociedad que empiezan a quebrarse. Mucha gente ha remarcado en debates televisivos acerca de los protagonis-

tas del accidente minero ocurrido en 1984, cuando los representantes de ambas partes no tenían la más mínima idea de lo que pensaba el otro; no había comunicación. Su razonamiento era el de dos mundos diferentes, o bien, dos formas radicalmente distintas de percibir e interpretar la realidad.

Breve ejercicio

Describe como los mundos oriental y occidental comprendieron la Guerra Fría. ¿Cómo crees que un país islámico pequeño del Tercer Mundo la habría entendido?

7.9. la base de las cosmovisiones: la fe

Es tiempo de comprobar el papel tan importante que juega la fe en la creación y soporte de las cosmovisiones. Walsh y Middleton afirman que “las cosmovisiones se basan en principios básicos de fe... nuestra capacidad de creer por fe establece los márgenes de nuestra cosmovisión. Moldea nuestra visión hacia una forma de vida (35). En décadas recientes, mucha gente se ha visto en la necesidad de cuestionarse respecto al significado y propósito de la vida. El filósofo Jean-Paul Sastre habló por muchos cuando dijo “todo lo que nace sin propósito, se prolonga hacia la debilidad y muere a la suerte”. Pero esta es una posición muy extrema para vivirla, ya que el ser humano tiende a encontrar su significado y buscar seguridad. El hombre por naturaleza se inclina a buscar hasta encontrar algún aspecto particular de su experiencia que le parezca realmente significativo, algo que le revele el significado de su vida. Este aspecto se utiliza en ocasiones como la clave para explicar aspectos actuales de la vida cotidiana. Así como el imán, que al ponerlo bajo un papel cubierto con pedacitos de acero produce orden; un aspecto particular o una dimensión de vida establece cierta coherencia en la vida de la persona (y en la vida de una cultura).

Cuando un aspecto peculiar de la realidad se toma como el foco principal o fuente de significado en la vida humana, se convierte en

un objeto de fe. Muchas cosas pueden ser importantes en nuestras vidas, pero la fe es considerada con lo que es de última o final importancia. Wolters escribe “las cosmovisiones tienen que ver con las creencias básicas en muchas cosas. Tienen relación con las últimas preguntas que hemos confrontado, están envueltas con asuntos de principios generales (3). En la página 35, Walsh y Middleton presentan un listado de preguntas:

1. “¿Quién soy?” -¿cuál es la naturaleza y propósito del ser humano?
2. “¿Dónde estoy?” -¿cuál es el origen y naturaleza de la realidad en la que se encuentran los humanos?
3. “¿Qué está mal?” -¿cómo podemos percibir la distorsión y ruptura en esta realidad?
4. “¿Cuál es el remedio?” —si así fuera todo, ¿cómo se puede solucionar esta ruptura?

Compáralas con la lista básica de preguntas acerca de la cosmovisión propuesta por James Sire que aparece en la página 18 del libro *The Universe Next Door* (La Siguierte Puerta del Universo):

1. ¿Cuál es la verdadera realidad?, ¿la única verdadera? A esto podemos responder Dios, o los dioses, o la materia del cosmos.
2. ¿Quién es el hombre? Las respuestas pueden ser: una gran y complicada máquina electroquímica cuya complejidad no podemos entender, o una creación personal hecha por Dios a su propia imagen, o un dios durmiente, etcétera.
3. ¿Qué le ocurre al hombre al morir? Podemos decir que se extingue, se transforma en un estado superior, o que pasa a ser parte de una existencia tenebrosa en “el mas allá”.

4. ¿Cuál es la base de la moral? El carácter de Dios, la integridad del hombre, el ímpetu en la cultura o avances médicos, se podría decir, entre otras cosas.
5. ¿Qué significado tiene la humanidad en la historia? Podemos responder que cumplir con los propósitos de Dios o de los dioses, hacer un paraíso en la Tierra, prepararnos a vivir una vida comunitaria con un Dios santo y amoroso, etcétera.

Estas son las principales preguntas que nos hacemos en la vida. Son cuestiones de fe y las respuestas que damos son una especie de credos, cosas que (tal vez, literalmente) clavaríamos en nuestras vidas.

Fe, dice el teólogo Paul Tillich "...es el estado de estar preocupado en última instancia" Continúa:

El hombre, como todo ser viviente, se preocupa por varias cosas, todas relativas a su condición humana, como comida y techo. Pero el hombre, en contraste con otros seres vivos, tiene aspectos espirituales (cognitivo, estético, social, político, etc.) Algunos de ellos son muy, pero muy importantes, tanto como los signos vitales que determinan la vida del ser humano o de algún grupo social. Reclama atención, demanda completa atención del que escucha el clamor y promete un cumplimiento total aun y cuando las otras áreas fuesen sujetas o rechazadas en su nombre". [*Dynamics of Faith (La dinámica de la fe)*. Londres: George Allen y Unwin, 1957, p. 1]

Este aspecto de la vida que "reclama atención" parece ser digno de adoración e incuestionable confianza. Tillich afirma que la fe es vista como una "total sumisión" que demanda a la persona que formula esas preguntas. Ilustra esta sumisión con el ejemplo del nacionalismo:

Si un grupo nacional hace de la vida y crecimiento de una nación su prioridad, demanda que los demás aspectos: bienestar económico, vida y salud, familia, conocimiento, humanidad,

sean sacrificados. La clase de nacionalismo más extremista de nuestro siglo son los laboratorios de estudio donde la prioridad son todos los aspectos de la existencia humana, incluyendo lo más pequeño que podamos encontrar en nuestra vida cotidiana. Todo se centra en un solo dios, la nación (un dios que prueba ser un demonio, pero que enseña claramente el carácter incondicional de la prioridad. [*Dynamics of Faith (Dinámica de la fe)*, pp. 1-2.]

Tillich cataloga cualquier aspecto de nuestra experiencia que reclame prioridad como un dios. Este tipo de lenguaje no debe tomarse como simple metáfora. Como dicen Walsh y Middleton “Los humanos son seres que confiesan, creen y confían” (35). Todos tenemos la tendencia innata de buscar un dios para arrodillarnos en sumisión, ya sea que estemos conscientes de las cosas o no. Esos dioses demandan sumisión. A cambio prometen certeza (aun cuando no necesariamente la den). En el siglo XIX la sumisión al “Progreso” despertó un gran poder cultural, demandando grandes sacrificios de sus adoradores, a los que les prometió inmensas bendiciones. El poder que los dioses ejercen sobre sus súbditos puede llegar a ser tan dramático como cuando el culto a la raza Aria, combinado con la fe en el progreso, condujo a horrores como Auschwitz y Belsen. Analizaremos más de los “dioses de nuestra era” en la Unidad 4. Lo que tratamos de decir aquí se resume con las palabras de Walsh y Middleton “dónde pongamos nuestra fe determinará la cosmovisión que adoptaremos” (35).

La fe se mantiene y establece a través de proposiciones claras, a las cuales llamaremos creencias. Un conjunto de creencias forma un credo. Wolters explica cómo las creencias difieren bastante comparadas con los sentimientos y opiniones derivadas de hacer una “afirmación cognitiva”, afirmaciones que apuntan hacia el conocimiento. Son creencias arraigadas, convicciones, afirmaciones de verdad (2-3).

Una creencia no es simplemente una inclinación emocional, ni sabiduría intelectual carente de coherencia. Con mucha inquietud, el carcelero filipense le preguntó a Pablo “¿qué debo hacer para ser salvo?”, a lo que el apóstol le exhortó “Cree en el Señor Jesucristo, y serás salvo tú y tu casa” (Hechos 16:30). Este llamado es mucho más que sabiduría y se remite a hechos históricos. Pablo convoca al carcelero a que le someta su vida a Jesucristo como su Salvador. Obviamente, si el carcelero no hubiera creído en la existencia y los hechos de Jesús, entonces no hubiese hecho ese acto de fe y entrega total. El lado histórico de estos acontecimientos es esencial; Pablo es claro en este punto cuando dice “Y si Cristo no resucitó, vuestra fe es vana” (1 Corintios 15:17). Pero una creencia real y arraigada es mucho más que hechos, y este “más” es a lo que catalogamos como sumisión, lo que requiere un corazón entregado y obediente, completa confianza. A veces se habla mal de las creencias como si fueran sólo sabiduría que revela proposiciones, como las que se formulan en los credos. Pero como todos sabemos, es posible darle el sentido intelectual a dichos credos, sin hacer la entrega de fe a Dios que sustenta a sus testigos.

7.10. La evaluación de la cosmovisión

Arduamente hemos intentando esclarecer algunas de las características en común que todas las cosmovisiones comparten, sea cual fuese su contenido en particular. Ahora veamos cómo poder escudriñar el contenido de una cosmovisión. Primero que nada necesitamos hacernos la pregunta vital respecto a cualquier cosmovisión: ¿es verdadera? Hoy en día mucha gente, influenciada por formas relativas de pensar, alegraría que ésta es una pregunta ilegítima. Sugerirían que lo único que podemos hacer con las diferentes cosmovisiones es identificar su contenido y describir cómo funcionan en la vida humana y cultural. Además negarían rotundamente que haya criterios con los cuales se pueda evaluar su carácter de verdadera. De hecho,

muchos niegan cualquier idea de “verdad” y la consideran inválida en nuestra cultura heterogénea.

Esta vacilación para evaluar el carácter verdadero de una cosmovisión se desarrolló desde la perspectiva humanista. Mientras algunos humanistas creen que la idea de verdad aplica en el área científica, la mayoría niega que se pueda utilizar fuera de dicha área. En el campo de “valores morales”, “metafísica” o “teología” afirman que no existe una verdad absoluta, sino sólo verdades personalizadas, “verdades para mí”. En este aspecto, el punto de vista cristiano difiere radicalmente de los relativismos. Los cristianos creemos que las Sagradas Escrituras son la piedra angular que proclama toda verdad. La Palabra de Dios en la Biblia supera toda autoridad humana y conocimiento. Es por eso que a través de este estándar final, cualquier cosmovisión debe ser evaluada para descubrir su carácter de verdadero. Wolters dice “... nuestra cosmovisión debe ser moldeada y probada por la Escritura. Puede guiar legítimamente nuestras vidas sólo si es escritural”. (6). Nuestra cosmovisión no debe ser vista como algo que descubrimos fuera de lo que Biblia enseña ya sea quitando o agregando versos. En cambio, debe ser el fruto de nuestra sumisión a Dios en la Escritura. La Biblia debe generar, sustentar y reformar críticamente nuestra cosmovisión.

El tema principal que discute Wolters en las páginas 6-7 es que las Sagradas Escrituras tienen la autoridad decisiva sobre la totalidad de nuestras vidas. Su importancia no se puede restringir sólo a ciertas áreas de la vida, como salvación personal, ética o administración de la iglesia. La Biblia habla con autoridad sobre todas las áreas de la vida, incluyendo las tan llamadas áreas “seculares” de la sociedad y cultura. Walsh y Middleton también enfatizan que nuestra cosmovisión debe comprobarse con la Escritura: “Si buscamos a una cosmovisión que nos guíe a la vida y no a la muerte, debemos buscar instrucción en las Escrituras. Hasta que nuestra cosmovisión sea informada, corregida y moldeada por las Escrituras, guiados por el Espíritu Santo, recibiremos dirección en nuestras vidas” (39).

Necesitamos agregar algo en este punto. Algunos de ustedes se han preguntado: Si nuestra cosmovisión es la forma en la que vemos todo en la vida, ¿no significa que vamos a leer la Biblia a través de nuestra cosmovisión? Si nuestra cosmovisión es, como mencionamos anteriormente, un par de anteojos pintados, ¿no vamos a encontrarnos con que La Biblia está pintada con el mismo color? La respuesta a esta pregunta es sí, pero debemos permitir que las Escrituras impongan su propio tinte a sus lentes. La distorsión se puede evitar si estamos listos a someternos a la clara enseñanza de las Escrituras y si aceptamos al Espíritu Santo como Intérprete. Es por eso que el reconocimiento que vemos en todo, incluyendo en la Biblia, a través de nuestra cosmovisión, no nos guía al relativismo. La Escritura rompe con la relatividad de nuestra visión limitada de la realidad y de Dios. Como Hebreos dice: “La palabra de Dios es viva, eficaz y más cortante que toda espada de dos filos: penetra hasta partir el alma y el espíritu, las coyunturas y los tuétanos, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón. Y no hay cosa creada que no sea manifiesta en su presencia; antes bien todas las cosas están desnudas y abiertas a los ojos de aquel a quien tenemos que dar cuenta” (4:12-13).

Lamentablemente, los cristianos no les han permitido a las Escrituras hablar completamente y las han malinterpretado a través de los anteojos de una cosmovisión distorsionada. Walsh y Middleton dan un ejemplo de esto en la página 103-105, el cual debe ser leído de nuevo.

Otro ejemplo es la justificación “bíblica” de la esclavitud propuesta por algunos cristianos durante el siglo XVIII en Gran Bretaña y Estados Unidos. Hasta el día de hoy algunos hombres de negocios cristianos interpretan la enseñanza bíblica de la propiedad y bienestar como justificación de la existencia del capitalismo y el libre mercado. Pero no todos los cristianos han malinterpretado la Biblia de esta manera. De hecho, algunos de esos cristianos que se abrieron completamente a las Escrituras iniciaron campañas activas para abo-

lir la esclavitud y oponerse a las injusticias del capitalismo. Pero estos ejemplos nos sirven para advertirnos que actualmente se pueden malinterpretar las Escrituras a causa de presunciones defectuosas de alguna cosmovisión.

Una de los temas que la Biblia toca, el cual analizaremos a profundidad en la siguiente unidad, es que Dios ha creado al mundo y al ser humano de tal forma que si obedecen sus leyes, entonces experimentarán bendición, vida, paz, y abundancia. El primer criterio con el que analizaremos cualquier cosmovisión es la que Walsh y Middleton llaman el “criterio real”: “Una cosmovisión que no integra e interpreta la creación de Dios como realmente es, no puede conducirnos a una forma de vida integral y completa. La incógnita es realmente saber si nuestra cosmovisión es consistente con la realidad. Si no lo es, entonces la realidad entrará en conflicto con nuestra visión distorsionada, impulsándonos a cambiar nuestra perspectiva y forma de vida” (37).

Podemos analizar cualquier cosmovisión preguntándonos: ¿Esta cosmovisión nos presenta una perspectiva clara de la creación de Dios? ¿Nos guía a vivir de acuerdo con el orden creacional? ¿Trae paz, salud, gozo, paz, justicia, amor o distorsiona el orden de la creación y nos conduce al dolor, mal, debilidad y desesperación? ¿Exagera y distorsiona ciertas áreas de la vida mientras que rechaza otras? ¿Abre la completa y vasta creación de Dios o restringe nuestra experiencia del mundo?

Es importante agregar aquí que la gente que se adhiere a una cosmovisión falsa tal vez no se dé cuenta de la distorsión que está teniendo su vida. Algunos pueden interpretar esas distorsiones de varias maneras. Otros pueden negar que estén en el error. Habrá quienes las racionalicen o “despejarán sus dudas”. Pero el cristiano, revisando la experiencia humana a la luz de La Escritura, buscará verdaderamente identificar esos efectos dolorosos, reconociéndolos por lo que son. Así que el “criterio real” depende de tener un punto de vista bíblico de qué realidad se trata y cómo funciona.

No obstante, aun cuando la persona niegue que está experimentando dolor o desobediencia, de hecho, de alguna u otra forma lo sentirá y una respuesta cristiana piadosa le mostrará los errores a la persona que sustenta esa cosmovisión, y luego le mostrará cómo una cosmovisión cristiana puede contribuir a su alivio porque de eso se trata en realidad.

Previamente mencionamos que la comunicación entre las cosmovisiones suele ser difícil. Pero de ninguna manera es imposible. Si así fuese, entonces las conversiones de una cosmovisión hacia otra jamás ocurrirían y el evangelismo sería imposible. Todos los seres humanos albergan la misma realidad, el mismo orden creacional es establecido y sustentado por Dios. A causa de esta experiencia compartida del orden creacional de Dios, el ser humano halla los mismos obstáculos cuando se violan sus requerimientos; se comparten aspectos similares sobre la marcha, aunque su interpretación pueda ser diferente. Realmente la base de la comunicación humana es el contexto compartido del orden creacional de Dios.

El segundo criterio propuesto se relaciona mucho con el primero. Walsh y Middleton se refieren a él como el criterio de “coherencia interna” (38). Si una cosmovisión conduce a formas de vida contradictorias, podemos sospechar que sería falsa de varias maneras. Ellos citan la crisis actual que presenta la cosmovisión japonesa, cuya creencia en la superioridad de los japoneses los ha guiado a una industrialización desenfrenada, la cual contrasta con el tradicional Shinto que busca el respeto a la naturaleza.

Como coincidencia, nos podemos dar cuenta que a la cosmovisión cristiana se le ha echado la culpa de la desenfrenada industrialización de Europa del Norte en el siglo XIX. Si el cristianismo fuera el culpable, entonces sería portador de una fatal incoherencia, y su capacidad sería cuestionable. Veremos en la Unidad 5 que esta causa para dominar a la naturaleza no proviene del cristianismo auténtico, sino más bien de un cristianismo que ha sido infectado por el humanismo secular.

El tercer criterio de Walsh y Middleton es el criterio de la apertura, el cual es muy relevante. Afirman: “En cualquier aspecto donde otra cosmovisión traiga vida, todos debemos aprender de ella y permitirle corregir nuestra cosmovisión... Una buena cosmovisión, reconoce su propio alcance y limitación” (38). Con eso quieren llegar a que debemos tratar de formar algún tipo de síntesis de la fe cristiana con alguna otra fe, como si cada una de ellas contribuyera con una pieza parcial de una gran, mayor, abundante “verdad”. El punto es que los cristianos (y los demás) deben darse cuenta de que el entendimiento humano individual y su formulación de la fe cristiana es forzosamente limitada y provisional, por lo cual muchos yerran. A causa de ello, una actitud de humildad hacia las cosmovisiones de las demás personas es esencial. Debería darse una apertura crítica y receptiva para con los puntos de vista del orden creacional de Dios que otras cosmovisiones han atacado. Y los cristianos tienen que admitir que a menudo los partidarios de otras cosmovisiones indican cómo los cristianos han vuelto a rechazar o a malinterpretar aspectos de la creación de Dios.

Anteriormente dijimos que la Biblia debe determinar el “tinte” de la cosmovisión de lo que leamos y de toda la vida. Esto traerá consigo que estemos continuamente abiertos al desafío y amonestación de Dios a través de las Sagradas Escrituras. Mientras leamos la Biblia debemos esperar instrucción de Dios acerca de temas que hayamos rechazado o malentendido. Debemos prepararnos y ser cautelosos, habiendo expuesto nuestros falsos presupuestos. En ocasiones, algunas experiencias en la vida pueden ser usadas por Dios para guiarnos de regreso a las Escrituras y leerlas de diferente manera. Si no experimentamos de manera regular el desafío de la Escritura nuestra lectura puede llegar a ser complaciente. Pero debemos animarnos al recordar que no estamos solos en la tarea de interpretar la Biblia. Somos miembros del Cuerpo de Cristo. La tarea de recibir e interpretar la Palabra de Dios es una tarea dada a toda la Iglesia, guiada por el Espíritu Santo.

Breve ejercicio

Lee 2 Crónicas 34 y Hechos 10:1-11:18. Ahí hay dos ejemplos en los que Dios desafía a la gente que mantiene presunciones muy profundas. En cada caso, ¿cuáles son esas presunciones? ¿En que aspectos crees que la Iglesia de hoy pueda estar malinterpretando la Escritura y de cuáles falsas presunciones puede ser responsable?

Lecturas adicionales

1. Bob Goudzwaard, *World Crises and their Common Roots (Las crisis mundiales y sus raíces comunes: artículo "Third Way")*.

Este artículo muestra cómo los problemas globales contemporáneos revelan la poderosa influencia de las creencias sobre la fe de la gente y argumenta que hasta que esas creencias cambien, los problemas no podrán ser resueltos.

Breve tarea

¿Cuáles son los principales "artículos de fe" causantes de la crisis global que sufrimos actualmente?

2. James Olthuis, *Visions of Life and Ways of life: the Nature of Religion (Concepciones de la vida y formas de vida: La naturaleza de la religión)*.

Este artículo descubre posteriormente el análisis de cómo las cosmovisiones buscan integrar nuestra experiencia alrededor de nuestra creencia principal de fe. Algunas páginas son de difícil comprensión, puedes saltarte las páginas 16-18 por ejemplo.

Breve tarea

¿Qué estándares sugiere Olthuis para evaluar el carácter verdadero de una cosmovisión?

Opciones de tareas principales

7.10.0.0.1. Intermedios

1. Lesslie Newbigin, *The Other Side of 1984 (El otro lado de 1984)* [Ginebra: Concilio Mundial de Iglesias, 1984].

Este pequeño libro representa una manifestación extrema de los desafíos que enfrenta la Iglesia y busca comunicarlo a la fe cristiana en una época en la que se piensa que la fe ha sido reemplazada. Fue escrito para un Concilio Mundial de Iglesias y contiene respuestas críticas. Recomendado para estudiantes en todas las materias.

Pregunta de ensayo: ¿Cuáles son las principales diferencias entre la cosmovisión Ilustrada y la cosmovisión Cristiana? ¿Por qué la gente de hoy entiende la fe como algo indispensable?

2. Os Guinness, *Doubt: Faith in Two Minds (La Duda: la fe en dos mentes)* [Tring: Lion, 1976]. Capítulos 1-4, 6-8, 16.

En este libro Guinness revela un gran hallazgo acerca de cómo opera la fe, examinando el problema de la duda. Recomendando especialmente para estudiantes de psicología, consejería, teología y estudios religiosos.

Pregunta de ensayo: ¿Qué es lo que nos dicen estos capítulos acerca de a) la naturaleza de la fe b) la relación entre fe, duda, conocimiento y razón?

3. James W. Sire, *The Universe Next Door (El universo de al lado)* [Grand Rapids: Libros Desafío, 2005] Capítulos 1-5, 9.

Esta es una crítica cristiana de seis cosmovisiones seculares que todavía son relevantes hasta el día de hoy. Escrito muy claramente, le toma al lector leer cuidadosamente a través de los términos clave de creencias en cada cosmovisión. Recomendada para estudiantes en todas las materias.

Pregunta de ensayo: ¿Por qué Sire piensa que el deísmo, el naturalismo y el nihilismo no satisfacen las condiciones para una cosmovisión adecuada?

Avanzados

4. Leslie Stevenson, *Seven Theories of Human Nature (Siete teorías de la naturaleza humana)* [Oxford: Oxford University Press, 1974].

Al igual que *El universo de al lado*, este libro es una encuesta crítica de diferentes cosmovisiones enfocado especialmente en las teorías de la naturaleza humana que las genera. Habla de Platón, el cristianismo, Marx, Freud, Satre, Skinner, Lorenz, etc. No está escrito desde una perspectiva cristiana. Relevante para estudiantes de todas las materias.

Pregunta de Ensayo: Identifica los principales contrastes entre el punto de vista cristiano de la naturaleza humana y los tres puntos de vista seculares vistos en este libro.

Lecturas adicionales:

O. R. Barclay, *Developing a Christian Mind (La forja de una mente cristiana)* [Leicester: IVP, 1984] (Intermedios)

Charles Kraft, *Christianity in Culture (El cristianismo en la cultura)* [Maryknoll: Orbis, 1979] (Avanzados)

John Francis Kavanaugh, *Following Christ in a Consumer Society [Siguiendo a Cristo en una sociedad consumista]* (Maryknoll: Orbis) (Avanzados)

Capítulo 8

SOBRE LA IDEA DE COSMOVISIÓN Y SU RELACIÓN CON LA FILOSOFÍA

ALBERTO M. WOLTERS*

En una discusión sobre las concepciones del mundo y las ciencias sociales, quizá no esté fuera de lugar empezar con un artículo que se enfoca en la historia del concepto “cosmovisión” y sobre concepciones tradicionales de la relación entre cosmovisión y filosofía.¹ La historia de un concepto (los alemanes hablan de *Begriffsgeschichte*) es importante porque nos permite observar la matriz en que surgió una idea importante por primera vez, así como la compañía ideológica que desde entonces ha mantenido. Esto es especialmente importante para una tradición como la del neocalvinismo holandés, la cual mantiene que hay estrechas relaciones entre la historia intelectual y

* Artículo intitulado originalmente “On the Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy”, publicado en Paul A. Marshall, Sander Griffioen y Richard Mouw (comps.) *Stained Glass: Worldviews and Social Science* (Lanham/New York/London: University Press of America, 1989). Traducción de Adolfo García de la Sierra.

¹ Se me permitió hacer investigación sobre el tema de este ensayo durante mi sabático en los Países Bajos durante el año académico 1981-1982 mediante una *bezoekersbeurs* (Beca de Visitante) concedida por la Organización Holandesa para la Investigación Científica Pura (ZWO).

la lucha espiritual en que los académicos cristianos están involucrados.

Consideraciones similares se aplican a la importancia de tratar con la relación entre cosmovisión y filosofía, incluso en una conferencia dedicada a las ciencias sociales. Aunque el positivismo continúa teniendo un impacto poderoso en muchos científicos sociales, incluyendo cristianos, los herederos intelectuales de la Abraham Kuyper y Herman Bavinck tienen un especial aprecio por el crucial papel que la filosofía —o al menos muchos de los asuntos tradicionalmente asociados con la filosofía— juega tanto en la investigación como en la teorización en las ciencias especiales. La importancia de la filosofía es especialmente obvia en las ciencias sociales y en una práctica académica que busca traer la fe cristiana a una conexión integral con la empresa científica. Una tendencia importante, y quizá dominante, en la tradición representada por la Universidad Libre de Amsterdam y sus más jóvenes instituciones hermanas reformadas siempre ha sido que la filosofía es un vínculo clave entre la fe y la práctica académica, como la caja de velocidades que conecta el motor de un automóvil con sus ruedas.

Me propongo, por lo tanto, discutir la historia de la idea de cosmovisión, o *Weltanschauung*, y bosquejar varias concepciones relativas a su relación con la filosofía.

8.1. Historia del concepto de cosmovisión

En un artículo preliminar más detallado sobre el lugar de la cosmovisión en la historia de las ideas,¹ llegué a conclusiones que brevemente se pueden resumir como sigue.

(1) La palabra alemana *Weltanschauung*, acuñada primeramente por Kant se convirtió en una palabra clave en el mundo del pensamiento

¹ Alberto Wolters, “Weltanschauung in the History of Ideas: Preliminary Notes”. Artículo no publicado.

del Idealismo Alemán y el Romanticismo. Fue transmitida vía Fichte a Schelling, Schleiermacher, A. W. Schlegel, Novalis, Jean Paul, Hegel y Goethe. Hacia los 1840s se había convertido en un ítem estándar en el vocabulario del alemán educado, denotando una perspectiva global del mundo y la vida —semejante a la filosofía pero sin sus pretensiones racionales.

(2) En los 1830s la noción de *Weltanschauung* empezó a penetrar en otros lenguajes. Hacia finales del siglo diecinueve (cuando la palabra alcanzó un crescendo de popularidad en el mundo de habla alemana), penetró virtualmente en toda otra comunidad de habla en el mundo occidental, como una calca (*Lehnübersetzung*) o como una palabra prestada. En castellano hemos asimilado la palabra alemana de dos modos: el equivalente “cosmovisión” tiene una indeterminada fecha de naturalización, pero la palabra prestada *Weltanschauung* también se utiliza con frecuencia.

(3) Desde Kierkegaard los filósofos han reflexionado sobre la relación de la nueva idea de “cosmovisión” con la antigua de “filosofía”. ¿Son éstas dos palabras para la misma cosa o se refieren cosas diferentes? En el planteamiento de este problema la filosofía usualmente retiene su antigua asociación con el pensamiento racional científico, con sus pretensiones de validez universal, mientras que “cosmovisión” tiene connotaciones de un punto de vista más personal e históricamente relativo.

8.2. La relación entre filosofía y cosmovisión

Con mucho, podemos distinguir cinco modos en que la relación entre cosmovisión y filosofía ha sido interpretada:

a) *La cosmovisión repele la filosofía.* En este modelo de la relación entre cosmovisión y filosofía existe una tensión inevitable entre los dos polos de la relación —entre la filosofía teórica y la cosmovisión

existencial. Sin embargo, ambos polos son igualmente legítimos y necesarios, y no debemos buscar resolver la tensión paradójica entre ellos. Este modelo fue propuesto por el existencialismo. Fue propuesto inicialmente por Kierkegaard en 1838 en su *Af en endnu Levendes Papirer*, y encuentra su más sustentada expresión en la *Psychologie der Weltanschauungen* de Jaspers. Otros pensadores que adoptan este modelo son Teodoro Litt y G. A. van der Wal.

b) *La cosmovisión corona la filosofía.* De acuerdo con este modelo, una cosmovisión no es ajena a la filosofía sino que es más bien su manifestación más alta. La meta de la filosofía es abordar las cuestiones más altas del significado y el valor, y debe lidiar con éstas al nivel de la cosmovisión. Esta concepción fue ampliamente sostenida en Alemania alrededor del cambio de siglo [del XIX al XX] y fue defendida por los líderes de la neokantiana Escuela de Baden, Rickert (1896-1920) y Windelband (después de 1900). Un modelo similar a éstas es abrazado por Wundt.

c) *La cosmovisión flanquea la filosofía.* De acuerdo con este modelo, la filosofía y la cosmovisión han de mantenerse rigurosamente separados. Independientemente del lugar que legítimamente pueda tener la cosmovisión, no debe ser confundida con la filosofía científica ni permitírsele que ponga en entredicho su neutralidad y naturaleza libre de valores (*Wertfrei*). El principal vocero de este punto de vista fue Heinrich Rickert después de 1920. La concepción de cosmovisión de Rickert resultó ser enormemente influyente: influyó ensayos famosos de Edmundo Husserl y Max Weber, y definió el sentido de los términos *Weltanschauung* y *weltanschaulich* (cosmovisional) tal y como fueron usados por pensadores tan diversos como Nicolai Hartmann y Martín Heidegger.

d) *La cosmovisión da lugar a la filosofía.* Este cuarto modelo es el segundo puesto de cabeza, como quien dice. La filosofía, sostiene,

no *produce* una cosmovisión sino que más bien es *producida por* y da expresión a una cosmovisión. Esta manera de interpretar la relación la relación entre cosmovisión y filosofía está asociada con Dilthey. Se volvió muy influyente como un factor dominante en el desarrollo de, por ejemplo, las concepciones de Karl Mannheim sobre la sociología del conocimiento.

e) *La cosmovisión es igual a la filosofía*. El modelo final es la identificación completa. La cosmovisión es simplemente reducida a la filosofía científica y por ello comparte las pretensiones tradicionales de la segunda de racionalidad y validez universal. Encontramos tal identificación, o reducción, en el filósofo positivista Teodoro Gomperz y, más importantemente, en las obras de Federico Engels. Para Engels (cuyo uso difiere del de Marx en este punto) el Materialismo Dialéctico es la *Weltanschauung* verdaderamente científica y por lo tanto un sinónimo virtual de “filosofía”. Debido a la autoridad que Engels disfrutaba en el mundo del Marxismo-Leninismo, esta fue la concepción estándar de cosmovisión (más comúnmente llamada “perspectiva del mundo” en las publicaciones oficiales inglesas) entre los filósofos soviéticos.

Éstos son, a grandes rasgos los modelos principales de la relación entre cosmovisión y filosofía sostenidos durante los siglos diecinueve y veinte. Sería erróneo, sin embargo, suponer que estos cinco modelos están restringidos a un tiempo y lugar particular, sin relevancia para la reflexión contemporánea sobre la cosmovisión y la filosofía. El concepto “cosmovisión” se ha vuelto nuevamente popular en años recientes y muchos de sus modelos básicos está siendo revividos. Por ejemplo hay en años recientes mucha habla acerca de la tarea de la filosofía de construir una cosmovisión —lo cual es fuertemente reminiscente del modelo (b), *La cosmovisión corona la filosofía*. O bien, en un fascinante artículo intitulado “La filosofía como cosmovisión y la filosofía como disciplina” el filósofo analítico noruego

Anfing Stigen busca relacionar la filosofía de Oxford con la cosmovisión implícita en el lenguaje ordinario, lo cual hace a lo largo de las líneas de nuestro modelo (c), *La cosmovisión flanquea la filosofía*.² Del artículo en este volumen por James Olthuis se puede decir que representa el modelo (d), *La cosmovisión da lugar a la filosofía*. Hemos visto que los adherentes del Materialismo Dialéctico continuaban manteniendo vivo el modelo (e), *La cosmovisión es igual a la filosofía*, y, mientras que no he observado ninguna exposición reciente del paradigma kierkegaardiano, hay sin duda admiradores de Jaspers y otros que están dispuestos a contribuir a la renovación de las discusiones sobre la cosmovisión en el espíritu del modelo (a), *La cosmovisión repele la filosofía*.

En la tipología que hemos estado discutiendo, “filosofía”, debido a sus asociaciones tradicionales con la racionalidad pura y la neutralidad teórica, es una especie de símbolo de la investigación crítica en general —en una palabra, para la ciencia o el conocimiento (*Wissenschaft*) como un todo. Acordemente, los cinco paradigmas reflejan diferentes actitudes hacia la relación entre cosmovisión y no sólo la filosofía sino también la ciencia. Esto aparece explícitamente en muchas de las obras referidas arriba. Considere, por ejemplo, el término de Rickert “*wissenschaftsliche Philosophie* (“filosofía científica”), o la frase de Husserl “*Philosophie als strenge Wissenschaft*” (la filosofía como una ciencia estricta). Del mismo modo Max Weber y Karl Mannheim, junto con Karl Jaspers en su capacidad como psiquiatra, cada uno aplicó uno de nuestros modelos cosmovisión-filosofía a las ciencias sociales.

² Anfing Stigen, “Philosophy as World View and Philosophy as Discipline”, en *Contemporary Philosophy in Scandinavia*, comp. por Raymond E. Olson y Anthony M. Paul (Baltimore y Londres: Johns Hopkins Press, 1972), 307-330.

8.3. La cosmovisión como personal y privada

¿Que hay acerca de la idea de cosmovisión que ha hecho que se convierta en una categoría tan común en el pensamiento de la post-ilustración, e incluso que se haya convertido en un competidor de la filosofía? Ésta es una pregunta difícil pero una que los cristianos no pueden evitar si queremos ser espiritualmente críticos de los conceptos y categorías de las que somos herederos conforme adoptamos nuestra posición en la tradición intelectual occidental. Me confino a un número de observaciones breves:

(1) Llama la atención que el término *Weltanschauung* haya sido acuñado y popularizado en el contexto del Idealismo Alemán y el Romanticismo durante esa gran florecimiento del espíritu moderno que ha dominado la historia intelectual subsecuente. La difusión rápida del concepto y sus cognados parece ser parte de la amplia influencia de precisamente esa fase del pensamiento alemán.

(2) Una característica básica de ese periodo seminal fue el “surgimiento de la conciencia histórica”, una nueva conciencia del valor de lo históricamente singular. En reacción contra la Ilustración — desde luego contra toda la tradición milenaria del intelectualismo griego— tuvo lugar una gran reversión de valores en la que lo universal fue despreciado en favor de lo particular, lo abstracto favor de lo concreto, lo eterno en favor de lo temporal, lo idéntico en favor de lo único. Mientras que previamente la tradición intelectual occidental había estado orientada a la esencia duradera (*ousía*) de las cosas, ahora se había orientado al desarrollo histórico (*Geschichtlichkeit*, historicidad) de las cosas.

(3) En términos generales, podemos decir que la palabra griega *philosophia* pertenece al mundo de pensamiento dominado por la *ousía*, mientras que la palabra alemana *Weltanschauung* pertenece al mundo de pensamiento dominado por la *Geschichtlichkeit*. Los

dos términos tienen algunas características en común: *philosophia* y *Weltanschauung* comparten ambos una orientación hacia el todo, y ambos están asociados con la metáfora óptica del *ver* (*theorein* en griego, *anschauen* en alemán). En lo que difieren es que el primero pone el énfasis sobre el carácter universal, abstracto, eterno e idéntico de tal ver, mientras que el segundo pone el énfasis en el carácter particular, concreto, temporal y único de ese ver. Básico a la idea de *Weltanschauung* es que representa un punto de vista sobre el mundo, una perspectiva sobre las cosas, una manera de ver el cosmos de un punto de vista particular que no puede trascender su propia historicidad. Una “cosmovisión” tiende por lo tanto a arrastrar la connotación de ser personal, fechada y privada. Esto no es universalmente el caso (notablemente en el uso de Engels), pero parece hallarse en la raíz de la poderosa atracción que la idea de *Weltanschauung* ha tenido para el Occidente moderno. Una cosmovisión puede ser más individual —puede ser colectiva (esto es, mantenida por todo aquel que pertenezca a una nación, clase o periodo dados). Pero incluso así no escapa de la particularidad, pues no puede trascender las experiencias y perspectivas de esa nación, clase o periodo particulares. Es así que “cosmovisión” abandona toda pretensión de validez universal y se enreda en los problemas del relativismo histórico.

(4) Mientras que *philosophia* es altamente teórica y está por lo tanto reservada para una élite intelectual, *Weltanschauung* es ampliamente preteórica y por lo tanto está disponible para la masa de la gente. Más aún, debido a que la filosofía está asociada con la ciencia, se considera que la cosmovisión es no científica —lo cual ser interpretado positivamente como *precientífica*, o negativamente como *acientífica*.

(5) Es notable que las dos características primarias de *Weltanschauung* que hemos destacado, a saber la de ser históricamente individual (privada) y no científica (para las masas), también caracteriza

la concepción moderna de la *religión*. No es sorprendente, por lo tanto, que la cosmovisión haya estado frecuentemente asociada con la fe religiosa, entendida en el sentido de un compromiso altamente personal y preteórico.

Sugiero, en conclusión, que la noción de cosmovisión tiene íntimas conexiones históricas y sistemáticas con las concepciones humanistas modernas de la historia, la ciencia y la religión; está, de hecho, virtualmente definida por estas concepciones. Esto nos deja con una pregunta crucial: ¿Pueden los cristianos, quienes son fundamentalmente críticos del espíritu de la modernidad —particularmente como se manifiesta en el historicismo, la autonomía de la ciencia, y la privatización de la religión— salvar la idea de *Weltanschauung* y usarla para sus propios propósitos sistemáticos?

Particularmente para los cristianos que sea hallan en la tradición del neocalvinismo holandés esta cuestión no puede dejar de ser aguda, pues es precisamente sobre estos asuntos clave de la historia, la ciencia y la religión que Abraham Kuyper y sus seguidores adoptaron una posición sin compromisos contra el espíritu de su época. No obstante, hay una paradoja aparente aquí, pues también es verdad que los neocalvinistas holandeses le han dado una gran prominencia a la idea de cosmovisión. La idea de *wereldbeschouwing* (o su equivalente *levensen wereldbeschouwing*, “visión del mundo de la vida”), fue de importancia crucial para el programa de renovación cultural cristiana promulgado por Kuyper y sus seguidores, no menos en la empresa académica. Ellos, también, plantearon explícitamente la cuestión de la relación entre cosmovisión y filosofía. Su respuesta a esta cuestión fue central para su entera concepción de la reforma de la práctica académica.

En lo que sigue bosquejaré brevemente el papel que la idea de cosmovisión ha jugado en el pensamiento de un número de pensadores neocalvinistas líderes. Regreso en la conclusión a la cuestión

de la aparente incompatibilidad entre la noción de *Weltanschauung* y una crítica religiosa fundamental de la modernidad.

8.4. La cosmovisión en la tradición neocalvinista

Fue Abraham Kuyper, el incuestionado líder del neocalvinismo, quien usó la noción de “visión del mundo y de la vida” para expresar su visión de una revitalización cristiana de la cultura sobre la base del calvinismo. El calvinismo, insistió, no era meramente una teología o un sistema político eclesiástico, sino una cosmovisión completa con implicaciones para toda la vida, implicaciones que debe ser elaboradas y aplicadas en áreas tales como la política, el arte y la práctica académica. Esta visión fue una gran parte de la motivación para la fundación de la Universidad Libre de Amsterdam y su programa de involucramiento específicamente cristiano en los estudios científicos. Más aún como una cosmovisión por derecho propio, el calvinismo (que para Kuyper simplemente significaba la forma más consistente de cristianismo) puede ser puesto en oposición contra otros “ismos” del día, tales como el Liberalismo, el Darwinismo, el Socialismo y el Positivismo, todos los cuales fueron vistos por Kuyper como competidores seculares de la concepción cristiana del mundo. Tal y como el primer Kierkegaard lo había hecho antes que él, Kuyper adoptó la noción de cosmovisión como una categoría que le permitía no solamente presentar el cristianismo como una alternativa a las ideologías del siglo diecinueve, sino presentarlo de tal manera que llegara a proporcionar liderazgo cultural en el mundo moderno. *Weltanschauung* fue un concepto en muchas maneras eminentemente apropiado (a diferencia de “filosofía teórica” o “ideología” marxista) para el pensamiento entero de Kuyper.

En Kuyper, sin embargo, la idea de *Weltanschauung* recibió su propia forma distintiva, siendo definida especialmente por la concepción de la cristiandad como una fuerza conformadora de cultura.

Puesto que esta concepción del cristianismo es una de las características que distinguen al movimiento entero del neocalvinismo holandés, no es sorprendente que “cosmovisión” siga siendo ampliamente usado en este sentido por los seguidores de Kuyper. Cuando los kuyperianos empezaron emigrar a América, llevaron la noción con ellos y acuñaron la incómoda frase inglesa *world and life view* [“visión del mundo y de la vida”] como traducción de la holandesa. Esta expresión todavía se utiliza en círculos de habla inglesa influenciados por el neocalvinismo.

Sobre la cuestión de la relación entre cosmovisión y filosofía los calvinistas fueron inicialmente muy vagos. En armonía con el uso alemán popular de fines del siglo diecinueve (antes de que la pregunta se convirtiese en un tópico específico de debate filosófico), Kuyper a veces usaba “cosmovisión” como sinónimo virtual de “filosofía” y a veces como un termino mucho más cercanamente parecido a “fe” o “confesión religiosa”. Implícitamente, sin embargo, se estaba moviendo en la dirección del modelo *La cosmovisión da lugar a filosofía*, tal y como fue formulado posteriormente por Dilthey. Kuyper repetidamente enfatizó no solamente que el calvinismo como cosmovisión debía elaborarse en la práctica académica en general, sino también que esta tarea explícitamente incluye el desarrollo de una filosofía distintivamente calvinista. Encontramos este énfasis, por ejemplo, en sus famosas *Conferencias sobre el calvinismo*, impartidas como las *Conferencias Stone* en la Universidad de Princeton en 1898.

Encontramos un uso similarmente vago de “cosmovisión” y “filosofía” en los escritos de Herman Bavinck. Bavinck fue el sucesor de Kuyper en la silla de teología sistemática de la Universidad Libre, y su socio en el liderazgo intelectual del neocalvinismo. Un ejemplo de la vaguedad de Bavinck se puede encontrar en su librito *Christelijke Wereldbeschouwing* (1904). La “cosmovisión cristiana” de que habla el título resulta ser un neoplatonismo cristianizado altamente filosófico, en la tradición de Agustín y De Aquino. Unos cuantos

años después, sin embargo, el concepto de “cosmovisión” de Bavinck se había vuelto menos vago y había claramente virado hacia el modelo *La cosmovisión da lugar a la filosofía*. Cuando impartió las *Conferencias Stone* en Princeton (en 1908) se refirió explícitamente a publicaciones recientes de Dilthey en las que la filosofía era descrita como emergiendo de una más profundamente yacente *Weltanschauung*.³

Desde entonces, el modelo diltheyano proveyó el marco para la concepción neocalvinista de la relación entre cosmovisión y filosofía. Hasta donde yo sé, este paradigma se formuló por primera vez sin ambigüedad por Valentino Hepp, el discípulo y sucesor de Bavinck. Escribiendo en 1923 dijo:

De mayor importancia que una filosofía nacional independiente es una filosofía cristiana independiente, especialmente una que dé expresión científica a la cosmovisión reformada (*wetenschappelijke uitdrukking*).⁴

Esta concepción de la cosmovisión como antecedente preteórico de la disciplina teórica de la filosofía se volvió estándar entre los neocalvinistas. En términos de nuestra tipología anterior, optaron abiertamente por el modelo *La cosmovisión da lugar a la filosofía*.

8.5. Vollenhoven y Dooyeweerd

Podemos ver esto claramente en los escritos de D. H. T. Vollenhoven y Herman Dooyeweerd, los dos profesores de la Universidad Libre que contribuyeron más que cualesquiera otros a la realización del ideal de Kuiper de una filosofía calvinista. Desde el principio ambos hombres enfatizaron que buscaban basar su trabajo científico

³ H. Bavinck, *The Philosophy of Revelation* (Grand Rapids: Baker Book House, 1979).

⁴ Citado en C. Veenhof, *In Kuiper's Lijn* (Goes: Oosterbaan en Le Cointre, 1939), 15. (La traducción es mía.)

de filosofía sobre los fundamentos precientíficos de la “concepción del mundo y de la vida” calvinista. Sus escritos abundan en formulaciones este tipo. Usaron especialmente la metáfora de “fundamentos” (*grondlsagen*) para caracterizar el lugar de la cosmovisión. Los escritos de Vollenhoven exhiben una consistencia del uso desde los 1920s hasta el fin de su vida. Cuando se le pidió que escribiese una enciclopedia sobre “filosofía calvinista” en los 1950s, por ejemplo, la definió, en tantas palabras, como “el correlato científico de la concepción calvinista del mundo y de la vida”.⁵ Iba también escribir en su programa del curso Historia de la Filosofía: “la filosofía no es lo mismo que la concepción del mundo y de la vida; es la elaboración científica del segundo (*wettenschappelijke verwerking*)”.⁶

Para Dooyeweerd, los asuntos eran un poco más complejos. Durante los 1920s, el papel que atribuyó a la cosmovisión en el desarrollo de la práctica académica cristiana es similar al papel que le asignó Vollenhoven y otros neocalvinistas. Más específicamente, identificó la *wetsidee* (“idea de la ley”) como esa característica de una visión del mundo y de la vida que le permite convertirse en operacional como un factor regulador de la formación de teorías científicas. Mantuvo que uno podía elaborar una filosofía y ciencia política⁷ distintivamente calvinista aislando la *wetsidee* característica del calvinismo como cosmovisión.

Dooyeweerd siguió hablando de cosmovisión de este modo a lo largo de los 1930s. Sostuvo que la reforma de la práctica académica debía ser llevada a cabo *sobre la base* de una concepción calvinista

⁵ D. H. T. Vollenhoven, “Calvinistische wijsbegeerte” en *Oosthoek's Encyclopaedie*, 5th ed. (1959).

⁶ D. H. T. Vollenhoven, *Kort overzicht van de Geschiedenis der Wijsbegeerte*, Programa de materia (Amsterdam Uitgeverij THEJA, [1956]), 1. (La traducción es mía.)

⁷ H. Dooyeweerd, “In den strijd om een Christelijke Staatskunde. Proeve van een fundeering der Calvinistische levens-en wereldbeschouwing in hare wetsidee”. *Antirevolutionaire Staatskunde I* (1924-1925):7-25. Ver también los números subsiguientes (concluido en 1927).

del mundo y de la vida. Éste es el lenguaje utilizó, por ejemplo, en un discurso popular pronunciado en ocasión del centenario del nacimiento de Kuyper en 1937.⁸ Al mismo tiempo, sin embargo, había pensado cualificar este uso en sus escritos más académicos. En el primer volumen de su obra filosófica principal, *De Wijsbegeerte der Wetsidee* (1935), criticó la noción de que la filosofía es simplemente la elaboración de una cosmovisión. Durante los 1940s, habiendo desarrollado su nueva categoría de “motivo básico” (*grondmotief*) religioso, corrigió explícitamente su concepción de la relación entre cosmovisión y filosofía. Tal y como la formula en la revisión inglesa de su obra principal, *A New Critique of Theoretical Thought* (1939), su nueva posición concebía la cosmovisión y la filosofía como manifestaciones paralelas de ese impulso religioso fundamental que llamó un “motivo básico”.⁹ En este esquema, la religión incide directamente en la filosofía, ya no más a través de la intermediación necesaria de una cosmovisión. El calvinismo como cosmovisión ya no definía el carácter de la filosofía así que Dooyeweerd (a diferencia de Vollenhoven) en adelante prefirió hablar de su filosofía como siendo simplemente “cristiana” en lugar de “calvinista”.

En su pensamiento maduro, entonces, Dooyeweerd adoptó algo que se parecía a nuestro modelo (c) *La cosmovisión flanquea la filosofía* (aunque esta caracterización es equívoca si no se entiende en el contexto de su énfasis definitivo sobre el motivo básico). Quizá sería más exacto hablar de la posición posterior de Dooyeweerd co-

⁸ H. Dooyeweerd, “De plicht der jongere generatie tegenover Kuyper’s geestelijke nalatenschap” en *Volhardt*, actas del la 19a. convención anual de la Bond van Meisjesverenigingen op Gereformeerden Grondslag in Nederland que tuvo lugar en Zwolle, 1937 (Kampen: 1937), 12-21. Véase especialmente la declaración: “También en el área de la ciencia la batalla con el humanismo tenía que ser emprendida sobre el fundamento escritural (*grondslag*) de la concepción calvinista del mundo y de la vida” (p. 20).

⁹ H. Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought* (Amsterdam: H. J. Paris, 1953-1958), 1, cap. 2, “Filosofía y cosmovisión”. Véase especialmente 128, 156, 158, 165.

mo una especie de híbrido entre los modelo (c) y (d). Ciertamente parece ser única en la tradición de la reflexión filosófica sobre este asunto.

8.6. ¿Pueden los cristianos usar el concepto de cosmovisión?

Regresamos ahora a la cuestión que dejamos sin respuesta arriba: ¿hay incompatibilidad entre la misma idea de *Weltanschauung* y una crítica religiosa fundamental de la modernidad, como la que se echó cuestras el neocalvinismo? En respuesta esta pregunta, me aventuro a hacer las siguientes observaciones generales:

(1) En la medida en que “cosmovisión” incorpora o sugiere el concepto de una confesión religiosa abarcante acerca del esquema total de las cosas que no es teórica o elitista en carácter, es eminentemente adecuada para una apropiación cristiana. Esas características de *Weltanschauung* representan una crítica justificada de la larga tradición intelectualista de la *philosophia* griega.

(2) En la medida en que “cosmovisión” carga tonalidades de una *Geschichtlichkeit* que no permite constantes perdurables, necesita ser redefinida o reformada a la luz de las ideas bíblicas de creación y revelación. Esto es lo que esencialmente hizo Kuyper al relacionar la cosmovisión con los temas de las ordenanzas creacionales y la trascendente Palabra-revelación. Sin embargo, como se muestra por la redefinición posterior de Dooyeweerd del lugar de la cosmovisión, las connotaciones de relatividad histórica continúan siendo fuertes. Evitó los problemas que surgen de eslabonar la cosmovisión con un punto suprahistórico de orientación, pero no obstante los mismos problemas resurgieron en su nueva concepción, motivo básico.

(3) Es notable que los varios paradigmas clásicos cristianos para relacionar “gracia” y “naturaleza” muestren impactantes paralelos con

los cinco modelos para relacionar “cosmovisión” y “filosofía”. Ante ello podríamos esperar las siguientes correspondencias:

- a) la cosmovisión repele la filosofía – A) *gratia contra naturam*
(cf. el Anabaptismo)
- b) la cosmovisión corona la filosofía – B) *gratia supra naturam*
(cf. el Catolicismo Romano)
- c) la cosmovisión flanquea la filosofía – C) *gratia iuxta naturam*
(cf. el Luteranismo)
- d) la cosmovisión da lugar a la filosofía – D) *gratia intra naturam*
(cf. el Calvinismo)
- e) la cosmovisión es igual a la filosofía – E) *gratia instar naturae*
(cf. el Liberalismo)

No estoy en posición de documentar ningunos paralelos reales correspondientes a este esquema abstracto,¹⁰ pero hay algunas marcas de evidencia. Para nuestros propósitos presentes debe ser suficiente señalar que la correspondencia del modelo (d) con el modelo (D) es importante en el caso del neocalvinismo holandés. El modelo de Dilthey se presta *mutatis mutandis* a una apropiación calvinista. La filosofía no es un asunto de la “razón natural” en el sentido tomista (modelo (B)), pero debe ser relativizada con respecto a, e internamente conformada por, un compromiso teórico que es religioso, no vital (como en Dilthey).

(4) El proceso por el que los cristianos deben confrontar críticamente y apropiarse los conceptos y categorías con que la tradición intelectual nos provee (desde un punto de vista calvinista) ejemplifica él mismo el impacto renovador de la “gracia” sobre la “naturaleza”.

¹⁰ Para una discusión más detallada de estos paradigmas, véase mi “Nature and Grace in the Interpretation of Proverbs 31:10-31” en *Calvin Theological Journal* no. 19 (1984):153-166.

Esto es verdadero para *Weltanschauung* así como para *philosophia*, *ousía*, *Geschichtlichkeit*, *tranzendental*, y un ejército de otros términos clave en la historia de las ideas. Es siempre un asunto de juicio espiritual el de si en una situación histórica dada las connotaciones seculares de un término requieren que sea rechazado del todo o si el término puede ser explícitamente redefinido en el contexto de un marco categorial cristiano. A mi juicio, el último curso es preferible esta ocasión en el caso de *Weltanschauung* y sus cognados.

Capítulo 9

EL CALVINISMO COMO UN SISTEMA DE VIDA

ABRAHAM KUYPER¹

9.1. Se necesita un sistema de vida

9.1.1. Introducción

Todo viajero del viejo Continente Europeo, al desembarcar en la costa de este Nuevo Mundo siente, como el salmista dice, que “sus pensamientos se apiñan sobre él como una multitud”. Comparado con las remolineantes aguas de su nuevo río de vida, el anterior arroyo en el cual se estuvo moviendo parece casi helado y tedioso; y aquí en suelo americano, por primera vez, se da cuenta de cuántas potencialidades divinas, las cuales estaban ocultas en el seno de la humanidad desde nuestra mismísima creación pero que nuestro viejo mundo era incapaz de desarrollar, están ahora comenzando a revelar su esplendor interno, prometiendo así un almacén todavía más surtido de sorpresas para el futuro.

Sin embargo ustedes no me pedirían olvidar la superioridad que, en muchos aspectos, el Viejo Mundo puede todavía reclamar delante de sus ojos y de los míos. La vieja Europa aún hoy continúa siendo

¹ Traducción de Jorge Ramírez Catalán

la portadora de una larga historia en el pasado y por lo tanto se coloca delante de nosotros como un árbol más profundamente enraizado, que esconde entre sus hojas algunos frutos de vida mucho más maduros. Ustedes están todavía en su tiempo de primavera. Nosotros estamos pasando a través de nuestro otoño ¿Y no tiene la cosecha de otoño un encanto propio?

Pero, aunque, por el otro lado, plenamente reconozco la ventaja que ustedes poseen en el hecho de que (para usar otra similitud) el tren de vida viaja con ustedes inmensamente más rápido que con nosotros —dejándonos millas y millas atrás—, todavía juntos sentimos que la vida en la vieja Europa no es algo separado de la vida de aquí; es una y la misma corriente de existencia humana la que fluye a través de ambos continentes.

En virtud de nuestro origen común *ustedes* pueden llamamos hueso de su hueso —*nosotros* sentimos que ustedes son carne de nuestra carne y, aunque ustedes están dejándonos atrás en el modo más descorazonador, nunca olvidarán que la cuna histórica de su admirable juventud estuvo en nuestra antigua Europa y fue tiernamente mecida en mi una vez poderosa tierra paterna.

9.1.2. Nuestra herencia común

Mas aún, al lado de este parentesco común hay otro factor que, ante una amplia diferencia, continuará uniendo sus intereses y los nuestros. Mucho más precioso para nosotros que el desarrollo de la vida humana, está la corona que la ennoblece, y esta noble corona de vida para ustedes y para mí descansa en el nombre *cristiano*. Esa corona es nuestra herencia común. No fue de Grecia o Roma que la regeneración de la vida humana provino —esa poderosa metamorfosis viene de Belén y del Gólgota; y si la Reforma, en un sentido aún más especial, exige el amor de nuestros corazones, es porque ha disipado las nubes del sacerdotismo y ha quitado el velo otra vez para la plena visión de las glorias de la cruz. Pero, en completa

oposición a este elemento cristiano, contra el preciso nombre ‘cristiano’, y contra su saludable influencia en cada esfera de la vida, la tormenta del Humanismo Moderno hoy se ha levantado con violenta intensidad.

9.1.3. La Revolución Francesa

En 1789 llegó el momento decisivo.

El rabioso clamor de Voltaire “abajo con el canalla” fue lanzado contra Cristo mismo, pero este clamor era solamente la expresión del pensamiento más escondido del cual brotó la Revolución Francesa. La protesta fanática de otro filósofo “*no necesitamos más a Dios*” y el odioso *shibboleth* [contraseña] “*ni Dios ni Amo*” de la Convención; éstos fueron los lemas sacrílegos que en este tiempo anunciaron la liberación del hombre como una emancipación de toda autoridad divina. Y si en su impenetrable sabiduría Dios empleó la revolución como un medio para destronar la tiranía de los Borbones y traer un juicio sobre el príncipe que abusó de *Sus* naciones como si fueran *su* escabel, sin embargo el principio de esa Revolución de fondo permanece anticristiano, y desde entonces se ha extendido como un cáncer, disolviendo y minando todo lo que permanecía firme y consistente delante de nuestra fe cristiana.

9.1.4. Antítesis espiritual sobre los sistemas de vida

No hay duda entonces de que el cristianismo está cercado por grandes y serios peligros. *Dos sistemas de vida* están luchando uno contra otro en mortal combate. El Humanismo Moderno se ve obligado a construir un mundo propio desde la base del hombre natural y a construir al hombre mismo desde la base de la naturaleza; mientras, por el otro lado, todos aquellos que reverentemente doblan la rodilla delante de Cristo y le adoran como el Hijo del Dios viviente y como Dios mismo, están resueltos a sostener “la herencia cristiana”. Ésta es la batalla en Europa. Ésta es la batalla en América y ésta

es también la batalla por los principios, en la cual mi propio país está envuelto y en el cual yo mismo he estado gastando todas mis energías durante cuarenta años.

En esta batalla apologética no hemos avanzado ni un solo paso. Los apologetas invariablemente han comenzado por abandonar el parapeto asaltado a fin de atrincherarse cobardemente detrás de un revellín.

9.1.5. Enfrentando principios contra principios

Desde el principio, por lo tanto, siempre me he dicho “si la batalla ha de ser librada con honor y con esperanza de victoria entonces *los principios* deben ser confrontados contra los principios”. Así pues, debe hacerse sentir que en el Humanismo Moderno la vasta energía de un *sistema de vida* todo-envolvente nos asalta; así debe también ser entendido que tenemos que tomar nuestra posición en un sistema de vida de poder igualmente global y comprehensivo. Este sistema de vida poderoso no debe ser inventado ni formulado por nosotros mismos, sino debe ser tomado y aplicado como se presenta a sí mismo en la historia de la redención. Cuando así se admite, yo encuentro y confieso y todavía sostengo que esta manifestación del principio cristiano se nos da en el Calvinismo.

Del Calvinismo he obtenido la inspiración firme y resuelta para tomar mi posición en la densidad de este gran conflicto de principios. Y por lo tanto, cuando fui invitado muy honrosamente por su Facultad para impartir las Conferencias *Stone* aquí, en este año, no pude dudar ni un momento en la selección del asunto: El Calvinismo como la única decisiva, legal y consistente defensa de las naciones contra el usurpante y abrumador secularismo del día —esto era el asunto mismo de mi tema.

Permítanme, por lo tanto, hablarles sobre el Calvinismo como un sistema de vida.

9.1.6. Usos del término ‘Calvinismo’

La claridad de la presentación exige que en esta primera conferencia comencemos determinando históricamente el concepto del Calvinismo. Para prevenir malos entendidos, primero debemos saber lo que no debemos y lo que sí debemos entender por Calvinismo. Por lo tanto, comenzando con el uso corriente del término, yo encuentro que éste no significa lo mismo en diferentes países y en diferentes esferas de la vida.

9.1.6.1. Sectarista

El nombre ‘calvinista’ es usado en nuestros tiempos primeramente como un nombre sectarista. Éste no es el caso en los países protestantes, pero sí en los países catolicorromanos y especialmente en Hungría y Francia. En Hungría las iglesias reformadas tienen una membresía aproximada de 2.5 millones, y en la prensa romanista y judía de ese país sus miembros son constantemente estigmatizados con el no oficial nombre de “calvinistas”, un nombre ridiculizador aplicado hasta a aquellos que se han despojado de todas las trazas de simpatía con la fe de sus padres. El mismo fenómeno se presenta en Francia, especialmente en las partes del sur, donde “calvinista” es igualmente, y hasta más enfáticamente, un estigma sectarista, el cual no se refiere a la fe o confesión de la persona estigmatizada, sino es simplemente aplicada a cada miembro de las iglesias reformadas aunque sea un ateo. George Thiébaud, conocido por su propaganda antisemítica, al mismo tiempo ha revivido el espíritu anticalvinista en Francia y, hasta en el caso Dreyfus, “judíos y calvinistas” fueron acusados por él como las dos fuerzas antinacionales, perjudiciales al *esprit gaulois*.

9.1.6.2. Dogmático

Directamente opuesto a éste, está el *segundo* uso de la palabra ‘Calvinismo’ y a éste le llamo *dogmático*. En este sentido, un calvinista es representado exclusivamente como el franco suscriptor del dogma de la predestinación. Los que no están de acuerdo con esta adhesión a la doctrina de la predestinación cooperan con los polemistas romanos en que por llamarte “calvinista” te representan como víctima de cadenas dogmáticas; y, lo que es peor aún, como peligroso para la plena seriedad de la vida moral. Éste es un estigma tan conspicuamente ofensivo que teólogos como Hodge, quienes de plena convicción fueron abiertos defensores de la predestinación, y consideraron un honor ser calvinistas, sin embargo fueron tan hondamente impresionados con el descrédito adjudicado al “nombre calvinista”, que por causa del compromiso con su convicción prefirieron hablar más de agustinianismo que de Calvinismo.

9.1.6.3. Denominacional

El título *denominacional* de algunos bautistas y metodistas indica un tercer uso del nombre ‘calvinista’. No menos que un hombre como Spurgeon perteneció a una clase de bautistas que en Inglaterra se autonombres “bautistas calvinistas”, y los “metodistas whitefieldistas”¹ en Gales hasta hoy usan el nombre de “metodistas calvinistas”. Por lo que aquí también indica en algún modo una diferencia dogmática, pero está aplicado como nombre a iglesias denominacionales específicas. Sin duda esta práctica habría sido lo más severamente criticada por Calvino mismo. Durante su vida, ninguna iglesia reformada pensó llamar a la iglesia de Cristo con algún nombre de hombre. Los luteranos han hecho esto; las iglesias reformadas, nunca.

¹ George Whitefield, nació en 1714 en Gloucester, Inglaterra; falleció en 1770 en América. Fue un predicador de elocuencia excepcional.

9.1.6.4. Científico

Pero, más allá del uso sectarista, dogmático y denominacional, el nombre “calvinista” sirve aún más, en cuarto lugar, como un nombre *científico*, ya sea en un sentido histórico, filosófico o político. Históricamente, el nombre Calvinismo indica el canal en el que se movió la Reforma, tanto como no lo fue ni con los luteranos, ni los anabaptistas, ni los socinianos. En el sentido filosófico, entendemos por Calvinismo ese sistema de conceptos que, bajo la influencia de la mente maestra de Calvino, surgieron para dominar en las varias esferas de la vida. Y, como nombre político, el Calvinismo indica el movimiento político que ha garantizado la libertad de las naciones en estados constitucionales; primero en Holanda, luego en Inglaterra, y desde el cierre del último siglo en los Estados Unidos. En este sentido científico el nombre Calvinismo es usado especialmente entre los eruditos alemanes. Y el hecho es que ésta no es solamente la opinión de aquellos que son de simpatías calvinistas, sino también de eruditos que, habiendo abandonado toda profesión de cristianismo, sin embargo asignan este profundo significado al cristianismo.

Esto se aprecia en el testimonio emitido por tres de nuestros mejores hombres de ciencia. El primero de ellos, el doctor Robert Fruin, declara: “el Calvinismo entró a Holanda consistiendo de un sistema lógico de divinidad, de un democrático orden eclesiástico propio. Impulsado por un severo sentido moral, y como entusiasta para la reforma moral y religiosa de la humanidad”. Otro historiador, quien fue aún más claro en sus simpatías racionalistas, escribe: “el Calvinismo es la más alta forma de desarrollo alcanzado por el principio religioso y político del siglo dieciséis”. Y una tercera autoridad reconoce que el Calvinismo ha liberado a Suiza, a Holanda e Inglaterra, y en los padres peregrinos ha provisto el impulso para la prosperidad de los Estados Unidos. Similarmente Bancroft, entre ustedes, reconoce que el Calvinismo “tiene una teoría de la ontología, de la ética, del bienestar social y de la libertad humana, todas derivadas de

Dios”. Sólo en este último sentido estrictamente científico mencionado deseo hablarles sobre el Calvinismo como una tendencia general independiente, el cual, desde un principio originador propio, ha desarrollado una forma independiente para nuestra vida y nuestro pensamiento entre las naciones bajo esta confesión en Europa Occidental y Norteamérica.

9.1.7. El alcance del Calvinismo

El alcance del Calvinismo es indicativamente más amplio que la estrecha interpretación dogmática nos llevaría a suponer. La aversión a nombrar a la iglesia en razón de un hombre dio sin embargo origen al hecho de que en Francia los protestantes fueron llamados “hugonotes”. En Holanda “begardos” [pordioseros, *beggars*] en Gran Bretaña “puritanos” y “presbiterianos”, en Norteamérica “padres peregrinos”; no obstante todos estos productos de la Reforma que en su continente y en el nuestro produjeron el tipo reformado especial, fueron de origen calvinista.

En sus treinta y nueve artículos, la Iglesia de Inglaterra es estrictamente calvinista, aunque en su jerarquía y liturgia ha abandonado el camino recto y se ha encontrado con los serios resultados de su abandono en el puseyismo y el ritualismo. La confesión de los independientes fue igualmente calvinista, aunque en su concepción de la iglesia la estructura orgánica fue destruida por el individualismo. Y si bajo la guía de Wesley la mayoría de los metodistas llegaron a estar opuestos a la interpretación teológica del Calvinismo, sin embargo es el espíritu calvinista mismo el que creó esta reacción espiritual contra la petrificada vida eclesiástica de su tiempo. En un sentido dado, por lo tanto, puede decirse que el campo entero que al fin fue cubierto por la Reforma fue dominado en principio por el calvinismo, como no lo fue por los luteranos y los socinianos. Hasta los bautistas solicitaron refugio en las tiendas de los calvinistas. Es el carácter libre del Calvinismo lo que explica el surgimiento de los

varios matices y diferencias, y de las reacciones contra sus excesos. Por su jerarquía, el romanismo es y permanece uniforme. El luteranismo debe su similar unidad y uniformidad a la ascendencia del príncipe, cuya relación con la iglesia es de *sumus episcopus*, y de su *ecclesia docens*.

El Calvinismo, por el otro lado, que no sanciona ni la jerarquía eclesiástica ni tampoco la interferencia gubernativa, no podría desarrollarse sino en muchas y variadas formas y desviaciones, de tal modo por supuesto comportando el peligro de degeneración, provocando a su vez toda clase de reacciones unilaterales. Con el libre desarrollo de vida, tal como fue propuesto por el Calvinismo, no podía dejar de presentarse la distinción entre un *centro*, con su plenitud y pureza de vitalidad y fuerza, y la amplia *circunferencia* con sus amenazantes declinaciones. Pero en ese preciso conflicto entre un centro puro y una circunferencia menos pura la constante obra de su espíritu le fue garantizada al Calvinismo.

9.1.8. Principio de vida y filosofía del Calvinismo

Así entendido, el Calvinismo está enraizado en una confesión que fue peculiarmente suya, y a partir de esta específica conciencia religiosa había desarrollado, primero, una teología distintiva, luego un orden eclesiástico especial, y luego una determinada forma para la vida política y social, para la interpretación del orden mundial moral, para la relación entre naturaleza y gracia, entre el cristianismo y el mundo, entre la iglesia y el estado, y finalmente para el arte y la ciencia; y en medio de todas estas expresiones vitales se mantuvo siempre el mismísimo Calvinismo, en cuanto simultánea y espontáneamente todos estos desarrollos brotaron de su más profundo principio de vida. De aquí que hasta este punto permanece de pie con aquellos otros grandes *complejos* de la vida humana conocidos como paganismo, islamismo y romanismo, por los cuales distinguimos cuatro mundos completamente diferentes en el único mundo

colectivo de la vida humana. Y si, hablando con precisión, ustedes debieran comparar el cristianismo y no el Calvinismo con el paganismo y el islamismo, es sin embargo mejor colocar el Calvinismo en línea con ellos, porque el Calvinismo afirma incorporar la idea cristiana de una forma más pura y exacta de lo que pudieran hacerlo el romanismo y el luteranismo.

En el mundo griego de Rusia y los estados balcánicos, el elemento nacional todavía es dominante, y por lo tanto la fe cristiana en estos países aún no ha sido capaz de producir una forma de vida propia desde la raíz de su mística ortodoxia. En los países luteranos, la interferencia del magistrado ha estorbado la libre operación del principio espiritual. De aquí que solamente del romanismo puede decirse que haya incorporado su pensamiento vital en un mundo de concepciones y manifestaciones enteramente suyas. Pero al lado del romanismo, y en oposición a éste, el Calvinismo hizo su aparición, no meramente para crear una diferente forma eclesiástica, sino una enteramente diferente forma de vida humana, para proporcionar a la sociedad humana un método diferente de existencia, y llenar el mundo del corazón humano con diferentes ideales y concepciones.

9.1.9. La apropiación de este principio de vida

Que esto no había sido notado hasta nuestro tiempo, y hoy es reconocido por amigos y enemigos a consecuencia de un mejor estudio de la historia, no debe sorprendernos. Éste no habría sido el caso si el Calvinismo hubiera entrado a la escena de la vida como un sistema bien construido y se hubiera presentado como un resultado de su estudio. Más bien su origen ocurrió en un modo enteramente diferente. En el orden de la existencia, la vida es primero. Y para el Calvinismo la vida misma fue siempre el primer objeto de sus esfuerzos. Hubo demasiado qué hacer y qué sufrir para dedicar mucho tiempo a estudiar. Lo que fue dominante era el entrenamiento Calvinista en la estaca y en el campo de batalla. Más aún, las naciones

entre las que el Calvinismo obtuvo la victoria —tales como la suiza, la holandesa, la inglesa y la escocesa— por naturaleza no estaban muy filosóficamente predisuestas. Especialmente en ese tiempo, la vida entre aquellas naciones era espontánea y desprovista de cálculo; y sólo más tarde el Calvinismo en sus partes ha llegado a ser un asunto de ese estudio especial por el que historiadores y teólogos han trazado la relación entre el fenómeno calvinista y la todo-envolvente unidad de su principio. Puede decirse que la necesidad de un estudio teórico y sistemático de tan incisivo y comprehensivo fenómeno de vida solamente surgió cuando su primera vitalidad había sido agotada y cuando, por razón de mantenerse en el futuro, fue empujada a una mayor exactitud en el trazo de sus líneas fronterizas. Y si a esto le añaden el hecho de que la presión para reflejar nuestra existencia como una unidad en el espejo de nuestra conciencia es mucho más fuerte en nuestra edad filosófica que lo que fue antes, se ve claramente que ambos, las necesidades del presente y el cuidado para el futuro, nos compelen a un más profundo estudio del Calvinismo. En la Iglesia Católica Romana cada uno sabe para qué vive, porque con clara conciencia se apropia los frutos de la unidad del sistema de vida de Roma. Aun en el Islam ustedes encuentran el mismo poder de convicción de vida dominado por un principio. Solamente el protestantismo vaga en el desierto sin metas ni dirección, moviéndose acá y allá, sin lograr algún progreso. Esto explica el hecho de que entre las naciones protestantes el existencialismo panteísta, nacido de la nueva filosofía alemana y debiendo su concreta forma evolutiva a Darwin, reclama para sí más y más la supremacía en cada esfera de la vida humana, hasta en la teología, bajo toda suerte de nombres trata de destruir nuestras tradiciones cristianas, y está empeñado en el cambio de la herencia de nuestros padres por un inútil budismo moderno. Los pensamientos de vanguardia que tuvieron surgimiento en la Revolución Francesa al final del pasado siglo [el siglo XVIII], y en la filosofía alemana en el curso del presente siglo, juntos forman un sistema de vida que es diametralmente opuesto al

de nuestros padres. Sus luchas fueron por la causa de la gloria de Dios y un cristianismo purificado; el movimiento actual hace guerra por la causa de la gloria del hombre, siendo inspirado no por la humilde mente del Gólgota, sino por la soberbia del “adorable héroe”. ¿Y por qué nosotros, los cristianos, estamos tan débiles ante este humanismo moderno? ¿Por qué constantemente perdemos terreno? Simplemente porque estábamos desprovistos de una igual unidad de concepción de vida —solamente ella hubiera podido habilitarnos con energía irresistible para repeler al enemigo en la frontera. Esta unidad de concepción de vida, sin embargo, nunca se encuentra en un vago concepto del protestantismo que se enrolla consigo mismo como lo hace en toda clase de tortuosidades, sino que lo encuentra en ese poderoso proceso histórico, el cual como *Calvinismo* abrió canal propio por su poderoso torrente de vida. Por esta unidad de conceptos como sólo se da en el Calvinismo ustedes en América y nosotros en Europa podríamos ser habilitados una vez más a tomar nuestra posición así como se coloca el Romanismo en oposición al panteísmo moderno. Sin esta unidad de punto de arranque y sistema de vida perderemos el poder para mantener nuestra posición independiente y nuestra fuerza para resistir se desvanecerá.

9.2. Elementos constitutivos de todo sistema de vida

El supremo interés en juego, sin embargo, nos impide aceptar sin más prueba positiva el hecho de que el Calvinismo realmente nos provee con tal unidad de sistema de vida, y exigimos pruebas de la afirmación de que el Calvinismo no es parcial, ni fue un fenómeno meramente temporal, sino que es un todo-envolvente sistema de principios que, aunque enraizado en el pasado, es capaz de fortalecernos en el presente y llenarnos de confianza para el futuro. De aquí que debemos preguntarnos primero cuáles son las condiciones requeridas para sistemas de vida generales tales como el paganismo,

el Islamismo, el Romanismo y el Humanismo Moderno, y entonces mostrar que el Calvinismo realmente satisface tales condiciones.

9.2.1. Las tres relaciones fundamentales de la vida

En primer lugar, estas condiciones demandan que de un principio único se obtenga una visión peculiar específicamente en las tres relaciones fundamentales de toda la vida humana: 1. La relación *con Dios*. 2. La relación *con el hombre*. 3. La relación *con el mundo*.

9.2.2. La relación con Dios

La primera afirmación exige que tal sistema de vida encuentre su punto de arranque en una interpretación especial de nuestra relación con Dios. Esto no es accidental sino imperativo. Si tal acción va a poner su sello sobre nuestra vida entera, debe comenzar desde este punto en nuestra conciencia en la cual nuestra vida todavía es indivisible y yace comprendida en su propia unidad —no en las hojas de la vid sino en la raíz de donde la vid brota. Este punto por supuesto se coloca en la antítesis entre todo lo que es limitado en nuestra vida humana y lo ilimitado que yace más allá de ella. Solo aquí encontramos la fuente común desde la cual las diferentes corrientes de nuestra vida humana comienzan y se separan.

9.2.2.1. El corazón como el centro religioso del hombre

Personalmente hablando, es nuestra repetida experiencia que en las profundidades de nuestros corazones, en el punto donde nos descubrimos ante el Eterno, todos los rayos de nuestra vida convergen como en un foco, y solo allí obtenemos esa armonía que tan frecuentemente y tan dolorosamente perdemos en la tensión del deber diario. En la oración yace no solo nuestra unidad con Dios, sino también la unidad de nuestra vida personal. Los movimientos en la historia que no proceden de esta fuente más profunda, por lo tanto, son siempre parciales y transitorios; y sólo aquellos hechos histó-

ricos que surgen de las más grandes profundidades de la existencia personal del hombre envuelven la totalidad de la vida y poseen la continuidad requerida.

9.2.2.2. Otros sistemas de vida comprometidos religiosamente con el Creador o con la criatura

El paganismo Este era el caso con el paganismo, el cual en su forma más general es conocido por el hecho de que supone, asume y adora a Dios *en la criatura*. Éste se aplica al más bajo animismo así como al superior budismo. El paganismo no asciende al concepto de la existencia independiente de un Dios más allá y arriba de la criatura. Pero hasta en esta forma imperfecta tiene para su punto de arranque una interpretación definida de la relación de lo infinito a lo finito. Y a esto debe su poder para producir una forma acabada para la sociedad humana. Simplemente porque poseyó este significativo punto de arranque estuvo en la capacidad de producir una forma propia para la totalidad de la vida humana.

El islamismo Lo mismo pasa con el *islamismo*, el cual se caracteriza por su ideal puramente antipagano, cortando todo contacto entre la criatura y Dios. Mahoma y el Corán son los nombres históricos, pero en su naturaleza la Media Luna es la única antítesis absoluta contra el paganismo. El Islam *separa a Dios de la criatura*, a fin de evitar toda mezcla con la criatura. Como antípoda, el Islam estaba poseído de una tendencia igualmente todo-abarcante y también estaba en posibilidad de originar un enteramente peculiar mundo de vida humana.

El romanismo Lo mismo es el caso con el *romanismo*. Aquí también la tiara papal,² la jerarquía, la misa, etcétera, son pues el

² Originalmente una corona persa. La tiara del papado denota su triple poder: temporal, espiritual y purgatorial.

resultado de un pensamiento fundamental: es decir, que Dios entra en compañerismo con la criatura por medio de un mediador místico, el cual es la iglesia; no tomado como un organismo místico, sino como una visible, palpable y tangible institución. Aquí la iglesia se coloca *entre* Dios y el mundo, y así como le fue posible adoptar al mundo e inspirarlo, el romanismo también creó una forma propia para la sociedad humana.

9.2.2.3. El concepto calvinista de la relación de Dios con el hombre

Ahora bien, al lado y en oposición a estos tres, el Calvinismo se coloca con un pensamiento fundamental que es igualmente profundo. No busca a Dios en la criatura, como el paganismo; no se coloca como mediador de la comunión entre Dios y la criatura, como lo hace el romanismo; más bien proclama el excelso pensamiento de que, aunque estando en alta majestad arriba de la criatura, *Dios entra en inmediata comunión con la criatura*, como Dios Espíritu Santo. Este es el corazón y médula de la confesión calvinista de la predestinación. Hay comunión con Dios, pero sólo en entero acuerdo con su consejo de paz desde toda la eternidad. Así, no hay gracia sino tal como viene a nosotros inmediatamente de Dios. En cada momento de nuestra existencia, nuestra entera vida espiritual descansa en Dios mismo. El "*Deo soli gloria*" no fue el punto de arranque, sino el resultado, y la predestinación fue inexorablemente mantenida no por causa de separar al hombre del hombre, tampoco por interés de orgullo personal, sino a fin de garantizar de eternidad a eternidad, a nuestro interior mismo, una comunión directa e inmediata con el Dios viviente.

La oposición contra Roma del calvinista se centró, por lo tanto, primero que todo en el rechazo de una iglesia que se colocó entre el alma y Dios. La iglesia no consistió ni en un oficio ni en una institución independiente: los creyentes mismos fueron la iglesia, en

la medida en que por fe ellos se mantuvieron en contacto con el Todopoderoso. Así que, como en el paganismo, el islamismo y el romanismo, también en el calvinismo se encuentra esa propia interpretación definida de la relación fundamental del hombre con Dios, la cual es requerida como la primera condición de un real sistema de vida.

Primera objeción: los honores del protestantismo Entre tanto, anticipo dos objeciones. En primer lugar, cabe preguntarse si no reclamo honores para el Calvinismo que pertenecen al protestantismo en general. A esto yo repliqué negativamente. Cuando reclamo para el Calvinismo el honor de haber restablecido la comunión directa con Dios, no menosprecio el significado general del protestantismo. En el dominio protestante, tomado en el sentido histórico, sólo el luteranismo se coloca al lado del Calvinismo. Ahora no deseo secundar a ninguno en mis alabanzas a la iniciativa heroica de Lutero. En su corazón, más que en el corazón de Calvino, estuvo el amargo conflicto librado, el cual lo condujo a la ruptura mundialmente histórica. Lutero puede ser interpretado sin Calvino, pero no Calvino sin Lutero.

En gran parte Calvino entró en Ginebra, Suiza, sobre la cosecha de lo que Lutero había sembrado dentro y fuera de Alemania. Pero cuando se presenta la pregunta de quién tuvo la más clara visión dentro del principio reformador, la operó más plenamente y la aplicó más ampliamente, la historia señala al pensador de Ginebra y no al héroe de Wittemberg. Lutero, así como Calvino, contendió por una comunión directa con Dios, pero Lutero la tomó desde su lado subjetivo, antropológico, y no desde su lado objetivo, cosmológico, como Calvino lo hizo. El punto de arranque de Lutero fue el principio soteriológico de una fe justificante; mientras que el más amplio alcance de Calvino yace en el principio cosmológico general de la soberanía de Dios. Como resultado natural de esto, Lutero continuó

considerando a la iglesia como el “maestro” representativo y autorizado, colocándose entre Dios y el creyente, mientras que Calvino fue el primero en ver a la iglesia en los creyentes mismos. Tanto como le fue posible, Lutero todavía se inclinó al punto de vista romano de los sacramentos, y sobre el culto romanista, mientras que Calvino fue el primero en trazar la línea, la cual extendió inmediatamente de Dios al hombre y del hombre a Dios. Más aún, en todos los países luteranos la Reforma se originó en los príncipes más bien que en el pueblo, y por ello se colocó bajo el poder del magistrado, quien tomó su lugar en la iglesia oficialmente como su más alto obispo, y por lo tanto fue incapaz de cambiar la vida política o la social de acuerdo a su principio. El luteranismo se autorrestringió a su carácter exclusivamente eclesiástico y teológico, mientras que el Calvinismo puso su impresión dentro y fuera de la iglesia sobre cada esfera de la vida humana. De aquí que en ninguna parte se habla del luteranismo como creador de una forma de vida peculiar; incluso el nombre “luteranismo” es apenas mencionado, mientras que los estudiantes de historia con creciente unanimidad reconocen al Calvinismo como el creador de un mundo de vida humana enteramente único.

Segunda objeción: el humanismo moderno La segunda objeción que tenemos que responder es esta: si es verdad que cada forma de vida general desarrollada debe encontrar su punto de arranque en una interpretación peculiar de nuestra relación con Dios —cómo entonces explicas el hecho de que el Humanismo Moderno también ha conducido a tal concepto general, a pesar de que brotó de la Revolución Francesa, la cual en principio rompió con toda religión. La pregunta se responde a sí misma. Si tú excluyes de tus conceptos todo reconocimiento del Dios viviente tal como está implícito en la consigna “ni Dios ni amo”, ciertamente traes al frente una interpretación propia agudamente definida para nuestra relación con Dios. Un gobierno que retira su embajador y rompe cada intercomunicación

regular con otro poder declara así que su relación con el gobierno de ese país es una relación tirante que generalmente termina en guerra. Este es el caso aquí. Los líderes de la Revolución Francesa, no conociendo otra relación con Dios más que la que existió a través de la mediación de la Iglesia Romana, aniquiló toda relación con Dios, porque ellos desearon aniquilar el poder de la iglesia; y como resultado de esto declararon la guerra contra cada confesión religiosa. Pero esto, por supuesto, muy realmente implicó una fundamental y especial interpretación de nuestra relación con Dios. Fue la declaración de que de aquí en adelante Dios iba a ser considerado como un *poder hostil*, hasta como muerto, si no todavía para el corazón, al menos para el estado, la sociedad y para la ciencia. Es seguro que, en el paso de manos francesas a manos alemanas, el Humanismo Moderno no pudo descansar contento con aquella negación rasa; pero el resultado muestra cómo desde ese momento se vistió de panteísmo o de agnosticismo, y bajo cada disfraz mantuvo la exclusión de Dios de la vida práctica y teórica, y la enemistad contra el Dios Trino tuvo su pleno curso.

9.2.2.4. Origen de la interpretación calvinista de la relación Dios-hombre

Así que yo mantengo que es la interpretación de nuestra relación con Dios la que domina cada sistema de vida general, y que para nosotros esta concepción está dada en el Calvinismo, gracias a su fundamental interpretación de un inmediato compañerismo de Dios con el hombre y del hombre con Dios. A esto añado que el Calvinismo no ha inventado o concebido esta interpretación fundamental, sino que Dios mismo la implantó en los corazones de sus héroes y heraldos. Nos enfrentamos aquí no al producto de un intelectualismo hábil, sino al fruto de una obra de Dios en el corazón o, si ustedes quieren, a una inspiración de la historia. ¡Este punto debe ser enfatizado! El Calvinismo nunca ha quemado su incienso sobre el altar de genios,

no ha erigido ningún monumento para sus héroes, apenas si los llama por su nombre. Una piedra solamente en un muro de Ginebra nos recuerda a Calvino. Su mismo sepulcro ha sido olvidado. ¿Era esto ingratitud? No, no significa eso. Pero si Calvino fue apreciado tanto en el siglo XVI como en el XVII, la impresión que se vivía era que había Uno más grande que Calvino, Dios mismo, quien había traído aquí *Su obra*. De aquí que ningún movimiento general en la vida sea tan carente de sistematización deliberada, ninguno tan inconventional en el cual se haya desplegado como éste. El Calvinismo surgió simultáneamente en todos los países de Europa Occidental, y no apareció entre aquellas naciones porque la universidad estuviera en su vanguardia, o porque los eruditos guiaran al pueblo, o porque algún magistrado se colocara a la cabeza; más bien brotó de los corazones de las personas mismas, con tejedores y granjeros, con comerciantes y sirvientes, con mujeres y jóvenes doncellas, y en cada instancia exhibió la misma característica: es decir, fuerte seguridad de salvación eterna, no solo sin la intervención de la iglesia, sino hasta en oposición a la misma. El corazón humano había alcanzado eterna paz con su Dios: fortalecido por esta comunión divina, descubrió su alto y santo llamamiento a consagrar cada aspecto de su vida y cada energía a su disposición para la gloria de Dios; de ahí que, cuando aquellos hombres o mujeres que habían llegado a ser portadores de esta vida divina eran forzados a abandonar su fe, resultó imposible que ellos pudieran negar a su Señor; y miles y decenas de miles ardieron en la estaca, no quejándose sino gloriándose, con agradecimiento en sus corazones y salmos en sus labios. Calvino no fue el autor de esto sino Dios, quien a través de su Santo Espíritu había obrado en Calvino eso que Él había obrado en ellos. Calvino no se paró sobre ellos, sino a su lado como un hermano, un copartícipe con ellos de las bendiciones de Dios. De este modo, el Calvinismo arribó a su interpretación fundamental y a una inmediata comunión con Dios, no porque Calvino lo inventara, sino más bien porque en esta inmediata comunión Dios mismo había concedido a nuestros

padres un privilegio del cual Calvino fue el primero en llegar a ser plenamente consciente. Ésta es la gran obra del Santo Espíritu en la historia, a la cual el Calvinismo ha estado consagrado, y que nos explica su energía admirable.

Hay tiempos en la historia cuando el pulso de la vida religiosa late débilmente; pero hay épocas cuando su latido es bombardeante y lo último fue el caso en el siglo XVI entre las naciones de Europa Occidental. El asunto de la fe en ese tiempo dominó cada actividad en la vida pública. Nueva historia procedió de esta fe, así como la historia de nuestro tiempo comienza desde la *incredulidad* de la Revolución Francesa. No podemos decir a qué ley obedece este pulsante movimiento de vida religiosa, pero es evidente que hay tal ley, y que en los tiempos de alta tensión religiosa la operación interna del Espíritu Santo sobre el corazón es irresistible; y esta poderosa operación de Dios fue la experiencia de nuestros calvinistas, puritanos y padres peregrinos. No fue del mismo grado en todos los individuos, pues esto nunca sucede en ningún gran movimiento; pero quienes formaron el centro de vida en esas tiempos, quienes fueron los promotores de ese cambio poderoso, experimentaron este alto poder a plenitud: fueron hombres y mujeres de cada clase de la sociedad y nacionalidad quienes fueron admitidos por Dios mismo a la comunión con la majestad de su eterno ser. Gracias a esta obra de Dios en el corazón, la persuasión de que la totalidad de la vida humana es para ser vivida como en la presencia divina ha llegado a ser el pensamiento fundamental del Calvinismo. Por esta decisiva idea, o más bien por este poderoso hecho, se ha permitido a sí mismo el control en cada departamento de su entero dominio. Es desde este pensamiento primario que procede el sistema todo-envolvente del Calvinismo.

9.2.3. Relación con el hombre

Por sí mismo esto nos trae a la segunda condición que tiene que cumplir cada movimiento profundo para crear un sistema de vida. Es de-

cir, una interpretación fundamental propia tocante a *la relación del hombre con el hombre*. La primera pregunta principal es cómo nos colocamos frente a Dios, y la segunda es cómo nos colocamos frente al hombre, las cuales deciden la tendencia y la construcción de nuestra vida. No hay uniformidad entre los hombres, sino multiformidad sin fin. En la creación misma la diferencia ha sido establecida entre mujer y hombre. Los talentos y dones físicos y espirituales causan que una persona difiera de otra. Las generaciones pasadas y nuestra propia vida personal causa distinciones. La posición social del rico y el pobre difiere ampliamente.

9.2.3.1. Interpretaciones varias

Pues bien, esas diferencias son acentuadas o disminuidas específicamente por cada sistema de vida consistente; el paganismo, el islamismo, el romanismo, el humanismo moderno, y así también el Calvinismo todos han tomado su posición en esta cuestión de acuerdo con su principio primordial. Si Dios habita *dentro* de la criatura, como lo sostiene el paganismo, una superioridad divina es exhibida en todo aquello que es excelso entre los hombres. De este modo obtiene sus semidioses, sus héroes adorables, y así desemboca en sus sacrificios sobre el altar del *Divino Augusto*. Al contrario, todo lo que es inferior se considera como no divino, y así propicia el surgimiento del sistema de castas en la India y Egipto, y esclavitud en todas partes; por ello coloca a todo hombre bajo la base de sujeción al prójimo. En el islamismo, donde se sueña en su paraíso de huríes,³ la sensualidad usurpa la autoridad pública, y la mujer es la esclava del hombre; hasta el *kafir*⁴ es el esclavo del musulmán. El romanismo, echando raíces en suelo cristiano, superó el absoluto carácter de la distinción y lo hizo relativo, a fin de interpretar cada relación de hombre a hombre jerárquicamente. Hay jerarquía entre los ángeles

³ De una palabra persa que significa “de ojos negros”.

⁴ *Kafir* es una palabra árabe para referirse al no creyente.

de Dios, una jerarquía en la iglesia de Dios y una jerarquía entre los hombres, las cuales conducen a una interpretación plenamente aristocrática de la vida como la encarnación de lo ideal. Finalmente, el Humanismo Moderno, el cual niega y desecha toda diferencia, no descansa hasta que ha hecho al hombre mujer y a la mujer hombre, y, poniendo toda distinción en un nivel común, mata a la vida poniéndola bajo la proscripción de la uniformidad. Un modelo debe corresponder a todos, un uniforme, una posición, y uno y el mismo desarrollo de vida; y a cualquiera que va más allá y lo rebasa se le mira como un insulto a la conciencia común.

9.2.3.2. Interpretación calvinista de la relación hombre-hombre

Del mismo modo, el Calvinismo ha derivado de su relación fundamental con Dios una singular interpretación de la relación del hombre con el hombre, y es esta única relación verdadera la que ha ennoblecido la vida social desde el siglo dieciséis. Si el Calvinismo coloca nuestra humana vida en su totalidad inmediatamente delante de Dios, entonces resulta que todo hombre o mujer, rico o pobre, débil o fuerte, ignorante o inteligente, como criatura de Dios y como perdido pecador, ninguno tiene derecho a enseñorearse del otro, y entonces estamos como iguales delante de Dios y, por consecuencia, como iguales hombre con hombre. De aquí que no podemos reconocer ninguna distinción entre los hombres, salvo aquellas que han sido impuestas por Dios mismo, en que él dió a alguno autoridad sobre el otro, o enriqueció a uno con más talentos que el otro, a fin de que el hombre con más talentos pueda servir al que tiene menos y en él servir a su Dios. Por ello el Calvinismo no sólo condena toda esclavitud abierta y al sistema de castas, sino también toda esclavitud oculta de las mujeres y de los pobres; se opone a toda jerarquía entre los hombres; no tolera a la aristocracia excepto la que es capaz de exhibir, por la Gracia de Dios, en la persona o en la familia, superioridad de carácter o talento, y para mostrar que esta superio-

ridad no reclama autoengrandecimiento o ambiciosa soberbia, sino para usarla en el servicio de Dios. Así el Calvinismo fue destinado a encontrar su expresión en la interpretación democrática de la vida, a proclamar la libertad de las naciones y a no descansar hasta que política y socialmente cada hombre, por el hecho de ser hombre, sea reconocido, respetado y tratado como una criatura creada a la semejanza divina.

Esto no fue el resultado de la envidia. No fue el hombre de posición baja quien redujo a su superior a su nivel para usurpar el lugar superior, sino que fue todo hombre arrodillado en concierto a los pies del Santo de Israel. Esto resalta el hecho de que el Calvinismo no rompe de repente con el pasado. Así como en su etapa temprana el cristianismo no abolió la esclavitud, aunque sí la socavó mediante un juicio moral, así el Calvinismo permitió la continuación provisional de las condiciones de jerarquía y aristocracia como tradiciones pertenecientes a la Edad Media. No fue razón de acusación a Guillermo de Orange que fuera un príncipe de linaje real; antes bien fue de lo más honrado por ello. Pero interiormente el Calvinismo ha modificado la estructura de la sociedad, no por la envidia de clase social, no por una estima indebida de las posesiones del rico, sino por una interpretación más seria de la vida. Por un mejor trabajo y más alto desarrollo del carácter las clases media y obrera han provocado el celo de la nobleza y de los ciudadanos ricos. Primero mirar a Dios y luego al prójimo fue el impulso, la mente y hábito espiritual a los que dió entrada el Calvinismo. Y desde este santo temor de Dios y esta posición unida delante del rostro de Dios se ha desarrollado una idea democrática más pura, y continuamente ha ganado más territorio. Este resultado no ha sido provocado por nada tanto como por el compañerismo en el sufrimiento. Cuando, aunque leales a la fe romana, los duques de Egmont y Hoorn ascendieron al mismo cadalso en el cual, por la causa de una fe más noble el obrero y el tejedor habían sido ejecutados, la reconciliación entre las clases recicló su sanción en esa amarga muerte. Con sus persecuciones sangrientas,

Alba el aristócrata hizo avanzar el próspero desarrollo del espíritu de la Democracia. Haber colocado al hombre sobre un pedestal de igualdad con el hombre, por lo que a los intereses puramente humanos se refiere, es la gloria inmortal que incuestionablemente pertenece al Calvinismo. La diferencia entre ello y el sueño alocado de igualdad de la Revolución Francesa es que mientras París fue una acción en concierto contra Dios, aquí todos, rico y pobre, estuvieron sobre sus rodillas delante de Dios, consumidos con un celo común por la gloria de su Nombre.

9.2.4. Relación con el mundo

La tercera relación fundamental que determina nuestra interpretación de la vida es la relación que guardamos con el mundo. Según lo establecido previamente, hay tres elementos principales que fijan nuestro marco teórico. Ellos son: Dios, hombre y mundo. Siendo vistas ya la relación con Dios y con el hombre en las cuales el Calvinismo las coloca, la tercera y última relación fundamental está a la mano: es decir, su actitud hacia el mundo. Puede decirse en general del paganismo que tiene en una estima *demasiada alta* del mundo, y por lo tanto hasta cierto punto combina el temor y pérdida de sí mismo en aquel. Por otro lado, el islamismo tiene en una estima *demasiado baja* al mundo, se burla de él y disfruta de él aspirando a un imaginativo mundo de paraíso sensual.

9.2.4.1. División tomista de Roma entre naturaleza y gracia

Para el propósito que nos ocupa no necesitamos hablar más de esto, ya que para Europa y América la antítesis entre el hombre y el mundo ha asumido la forma restringida de la antítesis entre el mundo y los círculos cristianos. La tradición de la Edad Media hizo surgir esto. Bajo la jerarquía de Roma, la iglesia y el mundo fueron colocados uno contra el otro, uno como santificado y el otro como estando todavía bajo maldición. Cada cosa fuera de la iglesia estaba bajo la

influencia de los demonios y el exorcismo desterró este poder demoníaco de todo lo que vino bajo la protección, influencia e inspiración de la iglesia. De aquí que en un país cristiano la vida social entera debía quedar cubierta por las alas de la iglesia. El magistrado tenía que ser ungido y limitado confesionalmente; el arte y la ciencia tenían que estar colocadas bajo licencia y censura eclesiástica; el negocio y el comercio tenían que estar vinculados a la iglesia por los lazos de los gremios. Y, desde la cuna hasta la tumba, la vida familiar iba a ser colocada bajo la custodia de la iglesia. Fue un esfuerzo gigantesco para reclamar el mundo entero para Cristo, pero que por necesidad iba a traer consigo el más severo juicio sobre cada tendencia de la vida que o herética o demoníaca se retiraba de las bendiciones de la iglesia. De aquí que la hoguera era apropiada para brujas y herejes, porque en un principio ambos caían bajo la misma maldición. Y esta teoría separatista fue llevada con lógica dureza, no por crueldad, ni por ninguna baja ambición, sino por el elevado propósito de señalar el mundo cristianizado, es decir, el mundo sombreado por la iglesia. El contrapeso fue escapar del mundo en el monasterio y en forma parcial en las órdenes clericales, las que enfatizaban la santidad en el centro de la iglesia, a fin de cerrar los ojos más rápidamente a los excesos del mundo. Como resultado natural el mundo corrompió a la iglesia y, por su dominio sobre el mundo, la iglesia proveyó un obstáculo a cada libre desarrollo de su vida.

9.2.4.2. Ruptura de Calvino con el pensamiento dualista

Así que, habiendo hecho su aparición en un estado social dualista, el Calvinismo ha provocado un cambio entero en el mundo de los pensamientos y conceptos. En esto también colocándose delante del rostro de Dios, no solamente ha honrado al hombre por causa de su semejanza a la imagen divina, sino también al mundo como creación divina. A la vez ha puesto al frente el gran principio de que hay una gracia particular que opera salvación, y también una gracia

común por la cual Dios, manteniendo la vida del mundo disminuye la maldición que priva sobre él, detiene su proceso de corrupción, y así permite el libre desarrollo de nuestra vida, en la cual se glorifica a sí mismo como Creador. De esta manera, la iglesia se retiró a fin de ser ni más ni menos que la congregación de los creyentes, y en cada departamento la vida del mundo no estuvo emancipada de Dios, sino del dominio de la iglesia. Así fue que la vida doméstica obtuvo su independencia, el negocio y comercio lograron su potencial en libertad, el arte y la ciencia fueron libertados de cada vínculo eclesiástico y restaurado a sus propias inspiraciones, y el hombre comenzó a entender la sujeción de toda la naturaleza con sus tesoros y fuerzas ocultas a él mismo como un derecho sagrado, puesto sobre él por las ordenanzas originales en el paraíso: “ejerce dominio sobre ellos”. De allí en adelante la maldición no descansaría más sobre el mundo en sí, sino sobre aquel que es pecador en el mundo, y en vez del escape monástico del mundo ahora se enfatiza el deber de servir a Dios en el mundo, en cada posición de la vida. Alabar a Dios en la iglesia y servirle en el mundo llegó a ser el impulso inspirador; en la iglesia iba a ser obtenida la fortaleza por la cual resistir la tentación y pecado en el mundo. Así, la sobriedad puritana fue mano a mano con la reconquista de la vida total del mundo, y el Calvinismo dio el impulso a ese nuevo desarrollo que se atrevió a encarar el mundo con el pensamiento romano: *nihil humanum a me alienum puto*,⁵ aunque nunca permitiéndose ser intoxicado por su copa venenosa.

9.2.4.3. El rechazo del cristianismo que huye del mundo

Especialmente en su antítesis con el Anabaptismo el Calvinismo se exhibe en marcado relieve. Porque el anabaptismo adoptó el método opuesto: en su esfuerzo por evadir al mundo confirmó el punto de partida monástico, generalizándolo y haciéndolo una regla para todos los creyentes. No fue del Calvinismo, sino de este principio

⁵ Nada humano me es ajeno.

anabaptista, que surgió la idea de escapar del mundo entre tantos protestantes en Europa Occidental. De hecho, el anabaptismo adoptó la teoría romanista con esta diferencia: colocó el Reino de Dios en el departamento de la iglesia y abandonó la distinción entre las dos reglas morales, una para los clérigos y otra para los laicos. Por lo demás, los puntos principales del anabaptista eran: (1) que el mundo no bautizado estaba bajo la maldición, razón por la que se retiró de todas las instituciones civiles; y (2) que el círculo de creyentes bautizados —para Roma era la iglesia, pero para éste era el reino de Dios— estaba en derecho obligado de tomar toda la vida civil bajo su custodia y remodelarla; y es así que Juan de Leyden violentamente estableció su vergonzosa autoridad sobre Munster como rey de la *Nueva Sión*, y sus fieles corrieron desnudos por las calles de Ámsterdam.⁶ Así que, sobre las mismas bases sobre las que el Calvinismo rechazó la teoría romana acerca del mundo, rechazó la teoría de los anabaptistas y proclamó que la iglesia debía retirarse otra vez a su dominio espiritual, y que en el mundo deberíamos realizar las potencialidades de la Gracia Común de Dios.

9.3. El Calvinismo: una visión que transforma

Así se muestra que el Calvinismo tiene un punto de arranque propio estrictamente definido para las tres relaciones fundamentales de la existencia humana; es decir nuestra relación con *Dios*, con el *hom-*

⁶ Juan Beuchelzsoon, llamado Juan de Leyden debido a que nació en aquella ciudad en 1510. Líder fanático holandés de los anabaptistas en la captura de Munster. Murió en 1536. Los fieles mencionados arriba, siete hombres y tres mujeres, realizaron una reunión nocturna en febrero de 1536 en Ámsterdam cuando su líder Hendrich Hendrichz Snyder arrojó sus ropas al fuego y mandó a sus seguidores hacer lo mismo. A su mandato ellos le siguieron corriendo por las calles y clamando “Ay ... ay ... ay ... la venganza de Dios”. Pronto fueron capturados. Los hombres fueron decapitados, las mujeres fueron ahogadas excepto una que escapó. Snyder pretendió haber visto los cielos, el infierno, a Dios, y que el Día del Juicio era inminente.

bre y con el *mundo*. Para nuestra relación con Dios: una comunión directa del hombre con el Eterno, independientemente de sacerdotes o iglesias. Para la relación del hombre con el hombre: el reconocimiento en cada persona de dignidad humana, que es suya por virtud de su creación a la semejanza divina, y por lo tanto de la igualdad de todos los hombres delante de Dios y de su magistrado civil. Y para nuestra relación con el mundo: el reconocimiento de que en el mundo entero la maldición está restringida por la gracia, que la vida sobre la tierra es para ser aceptada y respetada, y que debemos en cada esfera descubrir los tesoros y desarrollar las potencialidades ocultas por Dios en la naturaleza y en la vida humana. Esto acredita plenamente nuestra posición de que el Calvinismo cumple perfectamente las tres condiciones nombradas arriba, y por tanto está inquestionablemente autorizado a tomar posición frente al Paganismo, el Islamismo, el Romanismo y el Humanismo Moderno, y reclamar para sí mismo la gloria de poseer un principio bien definido y un sistema de vida todo-envolvente.

Capítulo 10

LA ESPIRAL HERMENÉUTICA

ADOLFO GARCÍA DE LA SIENRA

10.1. La educación integral

La educación integral no consiste meramente en la transmisión de retazos de conocimiento científico, sino sobre todo en la transmisión de una cosmovisión congruente con el motivo religioso de la institución educativa, lo cual incluye la inculcación de valores, hábitos y formas de interrelación social. Es por ello que la llamada educación laica tiene un carácter estrecho y limitado o incluso sesgado: no forma seres humanos integrales, sino que en el mejor de los casos se limita a transmitirles cierta información útil, la cual tiene que ser asimilada e interpretada desde el marco de una cosmovisión que no puede ser religiosamente neutral (pues ninguna cosmovisión puede serlo), o forma seres humanos dentro de una cosmovisión secularizada, también religiosamente comprometida, si bien de una manera oculta y subrepticia. El concepto de cosmovisión, pues, se encuentra en el centro del debate relativo a la educación.

Según el pensador reformado Alberto Wolters, una *cosmovisión* es “el marco de referencia más global de las creencias más básicas

que uno tiene acerca de las cosas”.¹ La base fundamental de una cosmovisión está constituida por un sistema de respuestas a las siguientes cuatro preguntas:²

- (1) *¿Quién soy yo?* ¿Cuál es la naturaleza, la tarea, y el propósito de los seres humanos?
- (2) *¿Dónde estoy?* ¿Cuál es la naturaleza del mundo y del universo en el que vivo?
- (3) *¿Qué está mal?* ¿cuál es el problema básico u obstáculo básico que me impide lograr mi realización? En otras palabras, ¿cómo entiendo el mal?
- (4) *¿Cuál es el remedio?* ¿cómo es posible franquear este obstáculo para mi realización? En otras palabras, ¿cómo encuentro salvación?

Cualquier respuesta a estas preguntas implica un compromiso con creencias religiosas. Dependiendo del compromiso adoptado, resulta un tipo de cosmovisión u otro. Pero no podemos basar nuestro pensamiento científico, ni teológico ni de ninguna otra índole, más que en las respuestas preteóricas —religiosamente cargadas y comprometidas— que demos a tales preguntas últimas.

Es muy importante notar, sin embargo, que la conversión de una religión a otra —y con ello de un sistema de respuestas a las preguntas últimas— no acarrea automáticamente un cambio entero y perfecto de cosmovisión. En particular, “la conversión a Jesucristo no borra de tajo los años de haber sido criado en otra visión religiosa”.³ Es posible ser nacido de nuevo y, sin embargo, estar en buena medida dominado, debido al hábito, por una cosmovisión enraizada en otra creencia religiosa. A ello se debe en parte el divisionismo que impera entre cristianos incluso de la misma denominación. Y

¹ Wolters (2001), p. 3.

² Véase Walsh y Middleton (2003), pp. 20-21.

³ Ibid., p. 4.

es por ello que la Escritura nos insta, de manera nada ociosa, a no conformarnos a este siglo (es decir, a la cosmovisión heredada o predominante) sino a transformarnos por medio de la renovación de nuestro entendimiento.⁴

‘Renovar nuestro entendimiento’ significa aplicarnos a reestructurar nuestra cosmovisión en función del compromiso religioso que implica la conversión a Cristo y la aceptación de la Escritura como Palabra de Dios autoritativa para nuestras vidas. Es por ello que cae por su propio peso que el principal objetivo de una educación integral cristiana es precisamente el de imbuir al educando una cosmovisión orientada por el motivo religioso bíblico (creación-caída-redención). Ahora bien, es importante subrayar que cosmovisión no es lo mismo que filosofía, pues

Una cosmovisión es un asunto de la experiencia diaria, que la humanidad comparte, un componente ineludible de todo conocimiento humano, y como tal no es científico, o más bien (puesto que el conocimiento científico depende siempre del conocimiento intuitivo de nuestra experiencia diaria) es *precientífico* en esencia. Pertenece a un orden cognitivo más elemental que aquel de la ciencia o la teoría. Así como la estética presupone un sentido innato de la belleza, y la teoría legal presupone una noción fundamental de la justicia, también la teología y la filosofía presuponen una perspectiva preteórica del mundo. Dan una elaboración científica de una cosmovisión.⁵

La Palabra de Dios configura los contornos básicos de una cosmovisión cristiana, aportándonos respuestas a las preguntas últimas y fundamentales.

Conforme esta cosmovisión cristiana comunmente mantenida se elabora a lo largo de las líneas de un análisis crítico de las estructuras y funciones de la realidad creada, da lugar a una filosofía cristiana, cuya tarea es investigar y tratar de dar cuenta

⁴ Romanos 12:2.

⁵ Wolters (2001), p. 10.

de los datos empíricos de la experiencia diaria, en su profunda unidad al igual que en su diversidad.⁶

Así, la filosofía cristiana es una elaboración teórica y científica, sistemática, de la cosmovisión bíblicamente delineada. Por lo tanto, es fácil ver que es de suma utilidad en todo el proceso de educación cristiana, pues provee un método para la transmisión de dicha cosmovisión, de manera crítica, a los educandos. Se debe principalmente a la dedicación obediente de los presbiterianos holandeses la elaboración y cultivo de una filosofía cristiana así concebida. Entre ellos destacan Dirk Hendrik Theodoor Vollenhoven (1892-1978) y Herman Dooyeweerd (1894-1977), quienes fueron profesores de la Universidad Libre de Amsterdam desde la década de los 1930s hasta su muerte (dato curioso: el Primer Ministro electo de Holanda en las últimas elecciones, Jan Peter Balkenende, es profesor de filosofía cristiana en dicha universidad). Si queremos profundizar en el conocimiento y perfeccionamiento de la cosmovisión cristiana, en el desarrollo de mejores técnicas para su enseñanza, necesitamos cultivar la filosofía cristiana.⁷

Pero hay otras razones que impelen al cultivo de la filosofía cristiana. Sobre todo, que ésta es la que provee las bases para todo proyecto educativo que quiera ser consistentemente escritural. La filosofía cristiana es una base propedéutica para el cultivo y enseñanza de todas las ciencias, al proporcionar una visión global de la estructura de la realidad y las condiciones del conocimiento científico. En particular, la filosofía provee los *prolegómenos* para la teología sistemática y para la dogmática: “ofrece valiosas profundizaciones en

⁶ Spykman (1994), p. 110.

⁷ La finalidad de la Biblioteca de Filosofía Cristiana de la Editorial CLIE es poner al alcance del público de habla hispana una colección de títulos en castellano que sean útiles para dicho propósito. Actualmente se han publicado tres títulos: (1) Herman Dooyeweerd, *Las raíces de la cultura occidental*; (2) H. Evan Runner, *Política y academia escriturales*; y (3) B. J. Walsh y J. R. Middleton, *La visión transformadora*.

la identidad e integridad de la teología y otras disciplinas académicas, así como de su coherente interrelación, aportando una perspectiva unificadora de la enciclopedia del conocimiento como un todo”.⁸ Desde la perspectiva de la filosofía cristiana, la teología es reconocida como una disciplina científica particular, al lado de otras como la física y la psicología, cuyo objeto de estudio es precisamente el aspecto confesional, fídico de la vida, abordando el conocimiento de la Escritura desde esta ventana y punto de vista. Para ilustrar esto permítaseme un ejemplo tomado de la vida real. Un teólogo mexicano elaboró una vez todo un discurso psicoanalítico acerca de la hija de Jairo (Mr. 5:22-43), en el que enfatizaba la corporeidad sexual de la niña para agregar que era eso lo que Jesús había rescatado de la muerte. Ahora bien, no se niega que la hija de Jairo poseía una femineidad, una corporeidad sexual, y desde luego se puede hacer una larga disquisición acerca de lo que sexualidad significa dentro de la concepción psicoanalítica del ser humano. Pero, aparte de que las versiones clásicas freudianas del psicoanálisis presuponen una cosmovisión incompatible con la cosmovisión cristiana, la sexualidad de la niña como tal, al igual que sus gustos culinarios o el color del vestido que llevaba puesto, es *enteramente irrelevante* desde el punto de vista de la teología sistemática, pues lo único que a la misma le interesa en ese pasaje es el significado de los actos de Cristo, lo que ellos significan para entender su carácter como Redentor. La filosofía cristiana nos educa a ser relevantes y a captar la esencia del punto de vista desde el que se está escudriñando la Escritura o analizando un fenómeno.

Hay sin embargo, ciertas críticas que se han hecho a la empresa filosófica como tal desde ciertas posiciones evangélicas. La primera consiste en tomar la Escritura ubicada en Colosenses 2:8 como si fuera una admonición general en contra del filosofar. El texto reza así: “Mirad que nadie os engañe por medio de filosofías y huecas

⁸ Spykman (1994), p. 110.

sutilezas, según las tradiciones de los hombres, conforme a los rudimentos del mundo, y no según Cristo”. Sin embargo, el texto no se opone a la filosofía en general, sino tan sólo a aquella que es conforme con “los rudimentos del mundo”, los *stoicheia* del mundo. Ahora bien, ‘*stoicheia*’ es el nombre del libro de la geometría de Euclides, el cual significa *principios elementales* o *fundamentales* de la geometría. Así, los *stoicheia* del mundo son precisamente los principios fundamentales, las creencias más básicas de cualquier cosmovisión enraizada en una religión distinta de la cristiana. De manera que la Escritura lo que nos está diciendo no es que evitemos la filosofía, sino que no nos dejemos engañar por una filosofía que exprese una cosmovisión antibíblica, de esas que nos encontramos en las tradiciones de los hombres, y que están plagadas de huecas sutilezas. En otras palabras, hay una advertencia muy clara en la Escritura acerca de los peligros de una filosofía que no esté controlada por una perspectiva escritural.

Estos peligros se han hecho demasiado patentes en la historia de la teología cristiana desde siempre. En particular, la escolástica protestante se movió siempre en la convicción de que la filosofía era asunto de la razón y la teología dogmática asunto de la fe, con el resultado de que terminó examinando la Escritura, y teorizando sobre ella, desde la perspectiva de una filosofía enraizada en motivos religiosos ajenos a los de la misma Escritura. Esto condujo al famoso teólogo Karl Barth a reaccionar de una manera extremadamente virulenta en contra de la idea de que la filosofía puede aportar los prolegómenos de la dogmática. Y ésta es una reacción que ha tenido un gran cartel entre los evangélicos históricos mexicanos, particularmente los que se ubican dentro de las líneas del pietismo.

Sin embargo, si bien Barth tiene razón en señalar que la filosofía no es religiosamente neutral, y que por lo tanto una filosofía basada en *stoicheia* no bíblicos necesariamente tiene que impactar negativamente el entendimiento de la Escritura, se equivoca al suponer que es posible abordar la Escritura al margen de la filosofía. Sim-

ple y sencillamente, no es posible explicar las Escrituras sin el uso de categorías como *tiempo, espacio, realidad, ley*, etc. Pero todas estas son categorías filosóficas. Lo que Barth no concibe —porque finalmente él mismo también se mueve dentro del marco de una filosofía no reformada— es que el sistema de esas categorías puede ser construido sobre *stoicheia* bíblicos y no necesariamente sobre los *stoicheia* del mundo.

No hay duda, por lo tanto, de que la filosofía cristiana es esencial también para el cultivo de la teología. La filosofía y la teología deben estar basadas en la misma cosmovisión y ésta —a su vez— en la Escritura.

De manera que el movimiento es el siguiente: la Escritura debe conformar los contornos de nuestra cosmovisión, nuestra cosmovisión debe ser sistematizada y explicada por la filosofía, y la filosofía debe proporcionar los prolegómenos a la teología, así como a toda otra disciplina científica. Debemos interpretar e integrar todos los tipos de conocimiento científico desde la perspectiva de la filosofía cristiana llevando cautivo, en efecto, todo pensamiento a la obediencia a Cristo (2 Cor. 10:5). Creo que este tipo de filosofía debe ser la matriz dentro de la que hay que reestructurar la educación presbiteriana no solamente hacia el interior de la Iglesia, sino también pensando en la posibilidad de un sistema educativo presbiteriano global. La propuesta práctica específica que quiero derivar de este curso es, pues, *que se debe enseñar y cultivar la filosofía cristiana en todos los niveles de la Iglesia Nacional Presbiteriana, introduciéndola como prolegómenos para la enseñanza de la teología en el Seminario, y diseminándola a todos los niveles de la Escuela Dominical*. Esto redundará en una mayor unidad confesional de la Iglesia y por lo tanto en un mejor testimonio ante la sociedad.

10.2. Filosofía cristiana

Toda cosmovisión está gobernada por un motivo religioso y toda interpretación de la Biblia está regida por la cosmovisión del intérprete. Esto significa que toda interpretación de la Biblia está determinada por el motivo religioso del intérprete. Este curioso círculo vicioso es lo que se conoce como “círculo hermenéutico”. Una consecuencia de este círculo es que si el motivo religioso del intérprete no es el motivo cristiano mismo entonces el intérprete no puede entender la Biblia de manera “espiritual”.⁹ Entender la Biblia de manera espiritual significa interpretarla desde el mismo motivo religioso de la Biblia: esto es lo que significa la afirmación de que la Biblia se interpreta a sí misma. La incapacidad que tiene el “hombre natural”¹⁰ (no regenerado) para entender la Escritura es lo que denota el término ‘depravación total’. Se ve entonces que el término tiene connotaciones moralistas que lo hacen inapropiado para entender adecuadamente su referente. A la pregunta de cómo romper el círculo hermenéutico la respuesta es que ello es imposible para el hombre y que ningún programa educativo puede tener efecto alguno en su acerrada dureza. Sólo la Palabra de Dios, en tanto que aplicada al espíritu del hombre por el Espíritu Santo, puede romper el círculo hermenéutico.¹¹ El resultado inicial de esa ruptura es el nuevo nacimiento, el cual consiste en una renovación del entendimiento suficiente para que el converso pueda creer con sinceridad que necesita un salvador y que Cristo es precisamente el salvador que necesita. Ello, desde luego, es imposible sin creer en el Dios de la Biblia y aceptar la forma de teísmo que la misma propone.¹²

⁹ I Corintios 2:14.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Hebreos 4:12.

¹² Las bases epistemológicas por las que una persona llega a creer son ciertas experiencias que ocurren bajo condiciones especiales (no anormales o “sobrenaturales”). El que alguien sea colocado bajo estas condiciones, las cuales permiten “ver” con evidencia la verdad de la Escritura, es efecto de la gracia especial y

No es, entonces, que la “razón” esté contrapuesta a la religión cristiana o a la fe bíblica, sino que la razón de cualquier persona siempre está gobernada por un motivo religioso determinado, y es por ello que la razón de aquellos que están gobernados por un motivo religioso no cristiano efectivamente entra en conflicto con la Escritura. Dicho de otra manera, como es el motivo religioso el organizador de la estructura noética (de pensamiento) de la persona y, por lo tanto, es el motivo religioso el que gobierna nuestra forma de entender las cosas, una mente controlada por un motivo religioso distinto del cristiano necesariamente tiene que entrar en conflicto con las enseñanzas bíblicas. Es por ello, también, que el proyecto de la teología natural es inviable. Pues la teología natural quiere elevarse a partir de experiencias o principios evidentes para cualquiera hacia el conocimiento del Dios de la Biblia. Pero, como debe quedar en claro, ello es imposible porque lo que una persona considera como evidente, e incluso el contenido mismo de su experiencia, depende del motivo religioso que lo gobierna. Y, cuando tales principios o experiencias son de entrada contrapuestos al motivo religioso cristiano, son inútiles como premisas a partir de las cuales se pueda proveer una demostración de la verdad del cristianismo.

Ahora bien, decíamos en el I Congreso que “la conversión a Jesucristo no borra de tajo los años de haber sido criado en otra visión religiosa”.¹³ Esto significa que la cosmovisión de un cristiano puede permanecer, durante muchos años, en conflicto con su nuevo motivo religioso. De manera que el círculo hermenéutico sigue activo inclusive después del nuevo nacimiento. La estrategia mediante la que se reduce el ruido que este conflicto puede causar en la estructura de pensamiento de un cristiano consiste, por regla general, en dividir la realidad en dos áreas. Hay dos formas fundamentales de elaborar es-

salvadora de Dios. Véase, sobre este tema, Clouser (1999) y Plantinga (2000), especialmente pp. 256-270.

¹³ B. J. Walsh y J. R. Middleton, *La visión transformadora* (por aparecer en la Biblioteca de Filosofía Cristiana de la Editorial CLIE), p. 4.

ta división pero las dos terminan por postular un ámbito “religioso” frente a un ámbito “secular”.

La primera forma, conocida como “escolástica”, es la más antigua; hace la división y luego afirma que hay ciertas conexiones entre los dos ámbitos. La escolástica tiene una visión más bien optimista de la creación, a la que considera como entera en sí misma, si bien menesterosa de una supuesta “perfección” de que la dotaría la gracia. Dentro del esquema escolástico, los términos de la división se denominan “naturaleza” y “gracia”.

La segunda forma surgió en el siglo XIV cuando en el pensamiento del filósofo inglés Guillermo de Occam hizo crisis la tensión que había en la división escolástica entre naturaleza y gracia, debido a que la naturaleza era concebida en los términos del motivo religioso griego de la materia y la forma. Al romperse la conexión entre una y otra, esto es al disolverse la síntesis medieval, surge en el seno de la iglesia de Occidente un dualismo riguroso que tendía a mantener separados, como compartimientos estancos, estos dos ámbitos. Este dualismo tiende por su propia lógica interna a una depreciación de la creación pues, si el ámbito “religioso” es el único en que se derrama la gracia, y éste está desconectado del secular, entonces se sigue que la creación queda irremediabilmente fuera de la posibilidad de redención, y que no hay nada que el cristiano como tal pueda hacer por mejorarla. Pero hay dos variantes de esta depreciación: la luterana y la anabaptista.

En el pensamiento de Martín Lutero, quien fuera formado en el seno de este dualismo extremo,¹⁴ la creación aparece efectivamente como una naturaleza radicalmente depravada. A pesar de que se debe a Lutero el énfasis en la enseñanza indudablemente escritural de que la salvación es por la fe, sin las obras de la ley, en ese gran cristiano se observa operando, sin embargo, una cosmovisión que

¹⁴ Lutero solía decir que era miembro de la Escuela de Occam, pues fue educado en sus principios durante su estadía en el monasterio de Erfurt. Véase Dooyeweerd (1998), p. 144.

no es escritural (de modo que su “descubrimiento” de esa enseñanza bíblica es, en realidad, un caso de ruptura del círculo hermenéutico). Y vemos en el caso de Lutero cómo, a pesar del profundo entendimiento salvador que el Espíritu Santo aplica a su mente, continúa operando durante el resto de su vida una cosmovisión enraizada en un motivo religioso que no es escritural.

En el pensamiento de Lutero, el dualismo religioso/secular asume la forma de una tensión entre el Evangelio y la Ley. Por ello podemos decir que el motivo religioso a que da lugar el luteranismo es el motivo Evangelio/Ley. El problema de este dualismo es que no puede entender el significado de la creación. Dentro del marco luterano, este defecto vino a recalar en el desprecio a la ley. En efecto, Lutero empezó a ver una antítesis religiosa entre la ley y la “gracia evangélica”, considerando a la ley como una maldición que el pecado había acarreado sobre nosotros. Desde luego, esto no tiene nada que ver con el sentido paulino de “maldición de la ley”. Conforme a este sentido, “maldición de la ley” significa depender, para la salvación, de las obras de la ley.¹⁵ Estar libre de la maldición de la ley significa, pues, no tener que hacer todas las cosas de la ley para ser justificados.¹⁶ Para Lutero, sin embargo, la maldición de la ley consiste en el mero hecho de estar sujetos a las normas de la creación. Así, “para Lutero, el cristiano era libre no sólo del juicio de la ley, el cual el pecado había acarreado sobre nosotros; en la vida de la gracia el cristiano era libre de la ley misma. Se halla enteramente por encima de la ley”.¹⁷ Esto provocó que la visión de la realidad temporal de Lutero no estuviera intrínsecamente reformada por el motivo básico escritural de la religión cristiana.

La cosmovisión anabaptista, por otra parte, se distingue de la luterana en que el anabaptista tiene una actitud aun más negativa hacia la realidad creada. Si Lutero decía que era voluntad de Dios que los

¹⁵ Gálatas 3:10.

¹⁶ Gálatas 3:10-3:13.

¹⁷ Dooyeweerd (1998), p. 145.

hombres se sujetaran a las ordenanzas de la vida terrena mientras pasaban por este “valle de lágrimas”, y que le sirvieran en su llamamiento y oficio “mundano”, los anabaptistas creen que la creación está tan arruinada por el pecado que ya no queda nada más que esperar su destrucción final. La creación aparece así para el anabaptista como un lugar sin esperanza, incapaz de ser redimido, y totalmente dominado por los poderes del mal. Lo único que puede hacer el cristiano ante ello es participar lo menos que sea posible en las estructuras caídas para tratar de mantenerse impoluto, al margen de la cultura predominante. Para la cosmovisión anabaptista, la creación se identifica con lo que la Biblia llama ‘el mundo’ en contextos como “mi reino no es de este mundo”¹⁸ o “el mundo entero está bajo el maligno”.¹⁹ La lectura de estos contextos desde el motivo religioso anabaptista, pues, confunde el verdadero sentido espiritual de la palabra ‘mundo’ cuando ésta se usa de esa manera.²⁰ Pues la palabra ‘mundo’ en estos contextos no se refiere a la creación de Dios, sino a la dirección apóstata que el hombre le ha dado a la misma. En efecto, hay en la Escritura dos usos muy diferentes de la palabra ‘mundo’. En el primer sentido, ‘mundo’ denota la creación o la

¹⁸ Juan 18:36.

¹⁹ I Juan 5:19.

²⁰ Como se puede ver, la cosmovisión anabaptista, o en el mejor de los casos luterana, es la que predomina en las iglesias evangélicas. Entre ellas se distinguen las neocarismáticas porque, a diferencia de las demás que son pesimistas, éstas creen que pueden mejorar la situación del mundo a través de una “guerra espiritual” de carácter más bien místico, mediante la cual confían en ir exorcizando a los demonios que controlan el “mundo” (entiéndase: la creación) y lograr así que la gracia penetre en la naturaleza. El problema, desde luego, es que no tienen ni pueden tener una concepción específicamente cristiana de la ley, es decir, de la forma en que las instituciones deben ser reformadas para que funcionen adecuadamente, por la sencilla razón de que el dualismo que las gobierna les impide tener un entendimiento escritural de la creación.

Tierra habitada;²¹ en el segundo se refiere a “la totalidad de la vida irredenta dominada por el pecado fuera de Cristo”.²²

La cosmovisión reformada se caracteriza porque distingue claramente estos dos sentidos de ‘mundo’ en la Escritura y afirma la bondad, maravilla e importancia fundamental del mundo en el sentido de creación de Dios. A diferencia del luteranismo -que ve la ley como una maldición y al cristiano como encima de ésta- o del anabaptismo -que piensa que han quedado destruidas las estructuras originales de la creación por causa del pecado- la posición reformada y presbiteriana afirma, por el contrario, que la ley es deleitable y que permanece incólume ante la degradación de las estructuras concretas, como dice el Salmo 119:89-91:

Para siempre, oh Jehová
 Permanece tu palabra en los cielos.
 De generación en generación es tu fidelidad;
 Tú afirmaste la tierra, y subsiste.
 Por tu ordenación subsisten todas las cosas hasta hoy,
 Pues todas ellas te sirven.

Aquí el término ‘palabra’ no se refiere al texto bíblico, sino precisamente a la ley que gobierna el mundo, es decir la creación de Dios. Así, como se puede ver, la posición presbiteriana reformada es la única que se aleja del dualismo prevaleciente en la iglesia cristiana para recuperar el sentido escritural de la creación y abrazar plenamente la ley. Por esta razón, los detractores del presbiterianis-

²¹ Ejemplos de escrituras en las que ‘mundo’ se usa en el sentido de creación son I Crónicas 16:30; Salmo 19:4, 50:21, 93:1, 96:10; Mateo 5:14, 24:14; Marcos 16:15; Juan 1:10; 3:16; Hechos 17:24; Romanos 5:12; II Corintios 5:19; Efesios 1:4; I Juan 4:1; Apocalipsis 11:5.

²² Ridderbos (1975), p. 91. Ejemplos de escrituras en las que ‘mundo’ se usa en el sentido de vida irredenta son Juan 7:7, 8:23, 9:39, 12:25, 12:31; 14:17, 14:27, 15:18, 15:19, 17:14, 18:36; I Corintios 1:21; Gálatas 6:14; Efesios 2:2; II Timoteo 4:10; Hebreos 11:38; Santiago 1:27, 4:4; I Juan 2:15, 2:17, 3:1, 3:13, 4:5, 5:19.

mo reformado lo han acusado de legalismo. Pero esto es irónico e injusto, pues el legalismo consiste en insistir en el cumplimiento de la ley como requerimiento para la salvación, mientras que solamente el presbiterianismo reformado ha sido plenamente consecuente con la enseñanza de que la salvación es por la gracia y la fe. Aparte de predicar el Evangelio sinceramente a todos (pues no sabemos quienes habrán de ser llamados a través del oír la Palabra de Dios),²³ la Iglesia Presbiteriana tiene una misión con aquellos que han sido llamados eficazmente y regenerados. Esta misión no puede ser la de conducirlos a la vida eterna, pues los que han sido regenerados ya tienen la vida eterna. ¿Cuál es entonces la razón de la pastoral para tales fieles? Si no pueden caer nunca de la gracia, si es absolutamente imposible que pierdan su salvación,²⁴ ¿qué es lo que la Iglesia puede y debe hacer por ellos? ¿Los pastores hacia dónde los pueden y deben pastorear? La respuesta está en el Salmo 23: hacia lugares de “delicados pastos” y “aguas de reposo”. Pero, ¿dónde se hallan estas aguas que dan reposo, junto a las que crecen delicados pastos? Estas aguas son las aguas del Cordero, que dan el reposo, la paz y la disposición para indagar, escudriñar y deleitarse en la ley de Jehová, para meditar en ella de día y de noche.²⁵ Tener esta disposición, este particular gusto y placer por la ley de Dios, es señal de regeneración; él que tiene esta disposición

Será como árbol plantado junto a corrientes de aguas,
Que da su fruto en su tiempo,
Y su hoja no cae;
Y todo lo que hace, prosperará.²⁶

La prosperidad del que obedece la ley de Dios se debe a que hace las cosas con conocimiento, pues conocer la ley de Dios es conocer

²³ Romanos 10:17.

²⁴ Romanos 8:38-39.

²⁵ Salmo 1:2.

²⁶ Salmo 1:3

las causas y la forma en que éstas determinan o condicionan sus efectos; es conocer las normas que garantizan la prosperidad y buen funcionamiento de las organizaciones sociales. En una palabra, es entender cuál es la estructura de las cosas conforme a su género y especie, pues

la estructura se refiere al orden de la creación, a la constitución creacional constante de cualquier cosa, que hace que la cosa o ente sea lo que es. La estructura está anclada en la ley de la creación, en el decreto creacional de Dios que constituye la naturaleza de las diferentes clases de criaturas. Nombra la realidad a la que la tradición filosófica de Occidente seguido se ha referido con términos tales como sustancia, esencia, y naturaleza.²⁷

Si se me pidiera una definición concisa de ‘filosofía cristiana’ — al menos de ‘filosofía reformada’— daría la siguiente: la filosofía cristiana es una teoría general de la ley de Jehová y de la forma en que ésta sujeta y gobierna la creación en todos sus aspectos. En otras palabras, la filosofía cristiana estudia de manera científica y sistemática la ley de Dios, la forma en que sujeta las criaturas y determina sus interacciones.

Referencias

- Clouser, Roy. 1999. *Knowing with the Heart*. Downers Grove: Intervarsity Press.
- Dooyeweerd, Herman. 1998. *Las raíces de la cultura occidental* (Biblioteca de Filosofía Cristiana). Barcelona: CLIE.
- García de la Sienna, Adolfo. 2000. *The Rationality of Theism*. (Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities 73). Amsterdam: Rodopi.
- Plantinga, Alvin. 2000. “The onus probandi of Theism”. En García de la Sienna (2000), pp. 181-271.

²⁷ Wolters (2002), p. 47.

- Ridderbos, H. 1975. *Paul: An Outline of His Theology*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- Spykman, G. J. 1994. *Teología reformacional: un nuevo paradigma para hacer la dogmática* Jenison: The Evangelical Literature League.
- Walsh, B. J. y J. R. Middleton. 2003. *La visión transformadora* (Biblioteca de Filosofía Cristiana) Barcelona: CLIE.
- Wolters, Albert M. 2001. *La creación recobrada*. Manuscrito.

Capítulo 11
SUMA TEOLÓGICA
SOBRE LA DOCTRINA SAGRADA

TOMÁS DE AQUINO

Cuestión 1

11.1. ¿Qué es y qué comprende la doctrina sagrada?

Para encuadrar debidamente el plan que nos hemos trazado, es imprescindible que, antes de nada, averigüemos qué es y qué comprende la doctrina sagrada. Esta cuestión plantea y exige respuesta a diez problemas:

1. ¿Es o no es necesaria?
2. ¿Es o no es ciencia?
3. ¿Es una o múltiple?
4. ¿Es especulativa o práctica?
5. ¿Es o no es comparable a otras ciencias?
6. ¿Es o no es sabiduría?
7. ¿Cuál es su sujeto?
8. ¿Es o no es argumentativa?

9. ¿Debe o no debe utilizar expresiones metafóricas o simbólicas?
10. ¿Puede o no puede exponer textos de la Sagrada Escritura en varios sentidos?

11.2. Artículo 1

¿Es o no necesario que, además de las materias filosóficas, haya otra doctrina?

Objeciones por las que parece que no es necesario que, además de las materias filosóficas, haya otra doctrina:

1. Dice Eclo 3,22: No pretendas escudriñar lo que no puedes. Así, pues, el hombre no debe pretender asimilar lo que excede su capacidad de entender. Puesto que lo que entra dentro de su capacidad de entender es suficientemente tratado por las materias filosóficas, parece del todo superfluo que, además de estas materias, haya otra doctrina.

2. No hay doctrina si no trata del ser, pues sólo se puede conocer lo verdadero, que es lo mismo que decir ser. Pero las materias filosóficas abarcan el estudio de todos los seres, incluido Dios. De ahí que, tal como nos consta por el Filósofo en VI Metaphys., una parte de la filosofía sea llamada Teología. Así, pues, no fue necesario que, además de las materias filosóficas, hubiera otra doctrina.

Contra esto: está lo que dice 2 Tim 3,16: Toda escritura, divinamente inspirada, sirve para enseñar, argüir, corregir, formar para la justicia. Ahora bien, la Escritura divinamente inspirada no entra dentro del campo de las materias filosóficas, ya que éstas son el resultado de la razón humana solamente. De donde se sigue que tiene sentido que, además de las materias filosóficas, haya otra ciencia divinamente inspirada.

Respondo: Para la salvación humana fue necesario que, además de las materias filosóficas, cuyo campo analiza la razón humana, hubiera alguna ciencia cuyo criterio fuera la divina. Y esto es así porque

Dios, como fin al que se dirige el hombre, excede la comprensión a la que puede llegar sólo la razón. Dice Is 64,4: ¡Dios! Nadie ha visto lo que tienes preparado para los que te aman. Sólo Tú.

El fin tiene que ser conocido por el hombre para que hacia El pueda dirigir su pensar y su obrar. Por eso fue necesario que el hombre, para su salvación, conociera por revelación divina lo que no podía alcanzar por su exclusiva razón humana.

Más aún. Lo que de Dios puede comprender la sola razón humana, también precisa la revelación divina, ya que, con sola la razón humana, la verdad de Dios sería conocida por pocos, después de muchos análisis y con resultados plagados de errores. Y, sin embargo, del exacto conocimiento de la verdad de Dios depende la total salvación del hombre, pues en Dios está la salvación.

Así, pues, para que la salvación llegara a los hombres de forma más fácil y segura, fue necesario que los hombres fueran instruidos, acerca de lo divino, por revelación divina. Por todo ello se deduce la necesidad de que, además de las materias filosóficas, resultado de la razón, hubiera una doctrina sagrada, resultado de la revelación.

A las objeciones:

1. El hombre no debe analizar con sus solas fuerzas naturales lo que excede su comprensión; sin embargo, esto que le excede ha sido revelado por Dios para ser aceptado por la fe. De ahí que el texto aquel continúe diciendo (v.25): Te han sido mostradas muchas cosas que están por encima del hombre. En estas cosas se centra la doctrina sagrada.

2. A diversos modos de conocer, diversas ciencias. Por ejemplo, tanto el astrólogo como el físico pueden concluir que la tierra es redonda. Pero mientras el astrólogo lo deduce por algo abstracto, la matemática, el físico lo hace por algo concreto, la materia. De ahí que nada impida que unas mismas cosas entren dentro del campo de las materias filosóficas siendo conocidas por la simple razón natural, y, al mismo tiempo, dentro del campo de otra ciencia cuyo modo de conocer es por la luz de la revelación divina. De donde se deduce que

la teología que estudia la doctrina sagrada, por su género es distinta de la teología que figura como parte de la filosofía.

11.3. Artículo 2

La doctrina sagrada, ¿es o no es ciencia?

Objeciones por las que parece que la doctrina sagrada no es ciencia:

1. Toda ciencia deduce sus conclusiones partiendo de principios evidentes. Pero la doctrina sagrada las deduce partiendo de los artículos de fe que no son evidentes, ya que no son admitidos por todos. Ya dice 2 Tes 3,2: No todos tienen fe. Así, pues, la doctrina sagrada no es ciencia.

2. La ciencia no trata lo individual. La doctrina sagrada, por su parte, sí lo hace cuando nos relata hechos concretos de Abraham, Isaac, Jacob y otros. Por lo tanto, la doctrina sagrada no es ciencia.

Contra esto: está lo que dice Agustín en el XIV De Trinitate: A esta ciencia pertenece solamente aquello con lo que se fecunda, alimenta, defiende y robustece la fe que salva. Esto corresponde sólo a la doctrina sagrada, no a ninguna otra ciencia. Por lo tanto, la doctrina sagrada es ciencia.

Respondo: La doctrina sagrada es ciencia. Hay dos tipos de ciencias.

1) Unas, como la aritmética, la geometría y similares, que deducen sus conclusiones a partir de principios evidentes por la luz del entendimiento natural.

2) Otras, por su parte, deducen sus conclusiones a partir de principios evidentes, por la luz de una ciencia superior. Así, la perspectiva, que parte de los principios que le proporciona la geometría; o la música, que parte de los que le proporciona la aritmética.

En este último sentido se dice que la doctrina sagrada es ciencia, puesto que saca sus conclusiones a partir de los principios evidentes por la luz de una ciencia superior, esto es, la ciencia de Dios y de los

Santos. Así, pues, de la misma forma que la música acepta los principios que le proporciona el matemático, la doctrina sagrada acepta los principios que por revelación le proporciona Dios.

A las objeciones:

1. Los principios de una ciencia cualquiera o son evidentes o quedan reducidos a los que le proporciona una ciencia superior. Estos últimos son los principios propios de la doctrina sagrada tal como se ha dicho.

2. Los hechos concretos que aparecen en la doctrina sagrada no son tratados como objetivo principal, sino como ejemplo a imitar; así ocurre en la moral. O también para declarar la autoridad de aquellos nombres por los que se nos ha transmitido la revelación divina que es el fundamento de la Escritura o Doctrina Sagrada.

11.4. Artículo 3

La doctrina sagrada en cuanto ciencia, ¿es una o múltiple?

Objeciones por las que parece que la doctrina sagrada no es una única ciencia:

1. Dice el Filósofo en I Poster. Es una la ciencia cuando su sujeto es de un solo género. Como quiera que la doctrina sagrada trata del Creador y de lo creado, que no son del mismo género, hay que decir que la doctrina sagrada no es una única ciencia.

2. En la doctrina sagrada se trata de los ángeles, de seres corpóreos y del comportamiento de los hombres. Todo esto es tratado en diversas ciencias filosóficas. Así, pues, la doctrina sagrada no es una única ciencia.

Contra esto: está la Sagrada Escritura que habla de ella como de una única ciencia, pues dice Sab 10,10: Le concedió la ciencia de los santos.

Respondo: La doctrina sagrada es una única ciencia. La unidad de la facultad o del hábito la da el objeto, pero no bajo el aspecto material, sino formal. Por ejemplo, el hombre, el asno y la piedra

pueden ser considerados bajo el aspecto formal del color, que es el objeto de la vista. Si tenemos presente, como ya hemos dicho (a.2), que la Sagrada Escritura considera algunas cosas en cuanto reveladas por Dios, todo lo que puede ser revelado por Dios cae bajo el aspecto formal del objeto de tal ciencia. Es así como queda comprendido dentro de la doctrina sagrada como una única ciencia.

A las objeciones:

1. La doctrina sagrada no se ocupa por igual de Dios y de las criaturas; sino que se ocupa de Dios como objetivo principal, y de las criaturas en cuanto referidas a El como su principio y su fin. Esto no impide que sea una única ciencia.

2. Nada impide que las facultades o hábitos se diversifiquen al considerar sus distintos objetos y que, al mismo tiempo, esos objetos sean considerados por una facultad o hábito superior; puesto que una facultad o hábito superior lo considera todo bajo un aspecto formal mucho más universal. Ejemplo: El sentido común tiene por objeto lo sensible, y lo sensible es también el objeto de la vista o del oído. De ahí que el sentido común, en cuanto facultad, abarque los objetos propios de los cinco sentidos. De modo parecido, lo que cae dentro del campo de las diversas ciencias filosóficas, esto mismo puede considerarlo bajo un solo aspecto, el de poder ser revelado por Dios, la doctrina sagrada como una única ciencia. Es así que la doctrina sagrada es como una imagen de la ciencia divina que es una, simple y lo abarca todo.

11.5. Artículo 4

La doctrina sagrada, ¿es o no es ciencia práctica?

Objeciones por las que parece que la doctrina sagrada es ciencia práctica:

1. Tal como dice el Filósofo en II *Metaphys.*, el fin de la práctica es la acción. Y la doctrina sagrada se encamina a la acción según

Sant 1,22: Sed vivientes de la palabra y no sólo oyentes. Por lo tanto, la doctrina sagrada es ciencia práctica.

2. La doctrina sagrada se divide en ley antigua y ley nueva. Pero la ley es estudiada por la moral, que es una ciencia práctica. Por lo tanto, la doctrina sagrada es ciencia práctica.

Contra esto: toda ciencia práctica trata de lo que puede ser hecho por el hombre. Así la Moral, los actos humanos; la Arquitectura, los edificios. La doctrina sagrada, por su parte, tiene por objeto principal a Dios, cuya obra mayor es el hombre. Por lo tanto, no es ciencia práctica, sino sobre todo especulativa. Respondo: La doctrina sagrada, tal como quedó indicado (a.3), siendo una abarca todo lo que concierne a las ciencias filosóficas por el aspecto formal bajo el que lo considera, esto es, en cuanto puede ser conocido por la luz divina. De ahí que, aun cuando las ciencias filosóficas unas sean especulativas y otras prácticas, sin embargo, la doctrina sagrada las abarca todas de la misma forma que Dios se conoce a sí mismo y su obrar con la misma ciencia. Por otra parte, estamos ante una ciencia más especulativa que práctica porque trata principalmente más de lo divino que de lo humano; pues cuando trata de lo humano lo hace en cuanto que el hombre, por su obrar, se encamina al perfecto conocimiento de Dios, puesto que en ese conocer consiste la felicidad eterna.

A las objeciones: Está incluida en lo dicho.

11.6. Artículo 5

La doctrina sagrada, ¿es o no es superior a las otras ciencias?

Objeciones por las que parece que la doctrina sagrada no es superior a las otras ciencias:

1. La certeza es algo propio de la superioridad de una ciencia. Pero las otras ciencias parecen más ciertas que la doctrina sagrada, pues mientras los principios de aquéllas no pueden ser puestos en

duda, los de ésta, que son los artículos de fe, sí admiten la duda. Así, pues, las otras ciencias parecen más ciertas que la doctrina sagrada.

2. Las ciencias de lo inferior toman sus principios de lo superior, como la música los toma de la aritmética. Pero la doctrina sagrada toma algo de las ciencias filosóficas. Así dice Jerónimo en su Carta al Gran Orador de la ciudad de Roma, que los doctores antiguos inundaron tanto sus libros de teorías y frases de los filósofos, que no se sabe qué admirar más, si su erudición de lo profano o su conocimiento de la Escritura. Por lo tanto, la doctrina sagrada es inferior a las otras ciencias.

Contra esto: está la afirmación de que las otras ciencias son llamadas siervas de la doctrina sagrada en Prov 9,3: La Sabiduría ha enviado a sus siervos a gritar desde lo alto de la colina.

Respondo: Como quiera que esta ciencia con respecto a algo es especulativa, y con respecto a algo es práctica, está por encima de todas las demás ciencias tanto especulativas como prácticas. De entre las ciencias especulativas se dice que una es superior a otra según la certeza que contiene, o según la dignidad de la materia que trata. En ambos aspectos, la doctrina sagrada está por encima de las otras ciencias especulativas. Con respecto a la certeza de las ciencias especulativas, fundada en la razón natural, que puede equivocarse, contrapone la certeza que se funda en la luz de la ciencia divina, que no puede fallar. Con respecto a la dignidad de la materia, porque la doctrina sagrada trata principalmente de algo que por su sublimidad sobrepasa la razón humana. Las otras ciencias sólo consideran lo que está sometido a la razón. De entre las ciencias prácticas es más digna la que se orienta a un fin más alto, como lo civil a lo militar, puesto que el bien del ejército tiene por fin el bien del pueblo. El fin de la doctrina sagrada como ciencia práctica es la felicidad eterna que es el fin al que se orientan todos los objetivos de las ciencias prácticas.

Queda patente, bajo cualquier aspecto, que la doctrina sagrada es superior a las otras ciencias.

A las objeciones:

1. Nada impide que lo que por su naturaleza es cierto, a nosotros, por la debilidad de nuestro entendimiento, no nos lo parezca tanto, pues nuestro entendimiento, como dice el Filósofo en II Metaphys., ante la evidencia de la naturaleza hace lo que la lechuga ante los rayos del sol. De ahí que la duda que en algunos se da con respecto a los artículos de fe no tiene su origen en la incertidumbre del contenido, sino en la debilidad del entendimiento humano. No obstante, lo poco que se puede saber de las cosas sublimes es preferible a lo mucho y cierto que podemos saber de las cosas inferiores, tal como se dice en XI De animalibus.

2. Esta ciencia puede tomar algo de las disciplinas filosóficas, y no por necesidad, sino para explicar mejor lo que esta ciencia trata. Pues no toma sus principios de otras ciencias, sino directamente de Dios por revelación. Y aun cuando tome algo de las otras ciencias, no lo hace porque sean superiores, sino que las utiliza como inferiores y serviles, como la arquitectura tiene proveedores, o como lo civil tiene lo militar. La ciencia sagrada lo hace no por defecto o incapacidad, sino por la fragilidad de nuestro entendimiento, pues, a partir de lo que conoce por la razón natural (de la que proceden las otras ciencias) es conducido, como llevado de la mano, hasta lo que supera la razón humana y que se trata en la ciencia sagrada.

11.7. Artículo 6

La doctrina sagrada, ¿es o no es sabiduría?

Objeciones por las que parece que la doctrina sagrada no es sabiduría:

1. La doctrina que no tiene principios propios, sino que los toma de fuera, no puede ser llamada sabiduría, pues al sabio le corresponde dirigir, no ser dirigido (I Metaphys.). Pero, tal como hemos visto (a.2), la doctrina sagrada toma los principios de fuera. Por lo tanto, la doctrina sagrada no es sabiduría.

2. A la sabiduría le corresponde probar los principios de otras ciencias; de ahí que en el VI Ethic. se la llame cabeza de las ciencias. Pero la doctrina sagrada no prueba los principios de las otras ciencias. Por lo tanto no es sabiduría.

3. La doctrina sagrada se adquiere por el estudio; en cambio, la sabiduría es infusa, de ahí que se encuentre entre los siete dones del Espíritu Santo, como queda claro en Is 11,2. Por lo tanto, la doctrina sagrada no es sabiduría.

Contra esto: está lo que dice Dt 4,6, al principio de la ley: Esta es nuestra sabiduría y nuestro modo de entender entre los pueblos.

Respondo: Esta doctrina es, entre todas las sabidurías humanas, sabiduría en grado sumo, y no sólo en un sentido especial, sino único y total. Le corresponde al sabio dirigir y juzgar; y su juicio lo hace teniendo como punto de referencia la causa más alta de todo lo inferior. Así, en todo tipo de cosas, se llama sabio a aquel que tiene presente la causa más alta de cada cosa concreta. Por ejemplo, el trabajador que prepara los planos de un edificio es llamado sabio y arquitecto respecto a los trabajadores que labran la madera o pulen la piedra. En este sentido dice 1 Cor 3,10: Como sabio arquitecto puso los cimientos. Y en la vida humana, el sabio es llamado prudente por orientar el obrar humano a su debido fin. De ahí que diga Prov 10,23: La sabiduría en el hombre es la prudencia. Así, pues, aquel que tenga como punto de referencia la causa suprema de todo el universo, que es Dios, será llamado sabio en grado sumo; de ahí que la sabiduría sea definida como conocimiento de lo divino, según refiere Agustín en XII De Trin. Lo más genuino de la doctrina sagrada es referirse a Dios como causa suprema, y no sólo por lo que de El se puede conocer a través de lo creado (y que en este sentido ya lo conocieron los filósofos, tal como dice Rom 1,19: Lo que puede conocerse de Dios lo tienen a la vista); sino también por lo que sólo El puede saber de sí mismo y que comunica a los demás por revelación. De donde se deduce que la doctrina sagrada es sabiduría en grado sumo.

A las objeciones:

1. La doctrina sagrada no toma sus principios de ninguna otra ciencia humana, sino de la ciencia divina, la cual, como sabiduría en grado sumo, regula todo nuestro entender.

2. Los principios de las otras ciencias o son evidentes y no necesitan ser demostrados; o lo son en alguna otra ciencia y son demostrados por un proceso mental natural. El conocimiento propio que se tiene en la ciencia sagrada lo da la revelación, no la razón natural. De ahí que no le corresponda probar los principios de las otras ciencias, sino sólo juzgarlos. Así, condena por falso todo lo que en las otras ciencias resulta incompatible con su verdad. Dice 2 Cor 10,4ss: Derribamos las falacias y todo torreón que se jerga contra el conocimiento de Dios.

3. Al sabio le corresponde juzgar. Como hay dos modos de juzgar, la sabiduría debe ser entendida de dos modos también. Uno de los modos es si el que juzga tiene tendencia a algo. Por ejemplo, el virtuoso juzgará rectamente todo lo que se refiera a lo virtuoso, pues él tiende a ello. De ahí lo que se dice en X Ethic. : El virtuoso es la regla y medida de los actos humanos. Otro modo de juzgar es juzgar por conocimiento. Así, por ejemplo, el especialista en moral podrá juzgar los actos de tal o cual virtud aunque él no la tenga. Pues bien, a la hora de juzgar las cosas divinas, el primer modo indicado es el que corresponde a la sabiduría que figura entre los dones del Espíritu Santo, siguiendo aquello de 1 Cor 2,15: El hombre espiritual todo lo juzga, etc.; y Dionisio dice en el c.2 del De Divinis Nominibus : Hieroteo es hombre docto no sólo porque aprende lo divino, sino porque también lo vive. El segundo modo de juzgar pertenece a la doctrina sagrada en cuanto adquirida por el estudio; si bien toma los principios que dimanen de la revelación.

11.8. Artículo 7

¿Es o no es Dios el sujeto de esta ciencia?

Objeciones por las que parece que Dios no es el sujeto de esta ciencia:

1. Según el Filósofo en I Poster. , toda ciencia necesita suponer del sujeto qué es. Pero la doctrina sagrada como ciencia no supone de Dios qué es, ya que dice el Damasceno : Es imposible decir de Dios qué es. Por lo tanto, Dios no es el sujeto de esta ciencia.

2. Todo lo que trata una ciencia está comprendido en su sujeto. Pero en la Sagrada Escritura se trata de muchas cosas además de Dios, como son las criaturas y los actos humanos. Por lo tanto, Dios no es el sujeto de esta ciencia.

Contra esto: es sujeto de una ciencia aquello en torno a lo cual gira todo el quehacer de tal ciencia. La ciencia sagrada gira en torno a Dios, tanto que se la llama Teología, que es casi como decir Tratado sobre Dios. Por lo tanto, Dios es el sujeto de esta ciencia.

Respondo: Dios es el sujeto de esta ciencia. La relación que hay entre una ciencia y su sujeto es la misma que hay entre una facultad o hábito y su objeto. El objeto propio de una facultad o hábito lo constituye el aspecto bajo el cual lo considera todo tal facultad o hábito. Así, el hombre y la piedra son considerados por la vista bajo el aspecto del color, de ahí que el color sea el objeto propio de la vista. Todo lo que trata la doctrina sagrada lo hace teniendo como punto de mira a Dios. Bien porque se trata de Dios mismo, bien porque se trata de algo referido a El como principio y como fin. De donde se sigue que Dios es verdaderamente el sujeto de esta ciencia. Esto mismo queda patente por los principios de esta ciencia, que son los artículos de fe, y que proviene de Dios. El sujeto de los principios es el mismo que de toda la ciencia, pues toda la ciencia virtualmente está contenida en los principios. Es verdad que ha habido quienes, considerando lo que se trata en esta ciencia y no el aspecto bajo el que se trata, le han asignado a la doctrina sagrada otro sujeto. Por ejemplo, los hechos y los signos, o la obra de la reparación, o el Cristo total, esto es, la cabeza y los miembros. Ciertamente que en esta ciencia se trata de todo esto, pero siempre en cuanto referido a Dios.

A las objeciones:

1. Aun cuando no podamos decir de Dios qué es, en esta doctrina sagrada tomamos sus efectos, de naturaleza o de gracia, como sustituto de la definición para poder analizar lo que en esta doctrina se dice de Dios. Esto mismo hacen algunas ciencias filosóficas, que, por el efecto, demuestran algo de la causa, habiendo tomado el efecto como sustituto de la definición de causa.

2. Todo lo que se trata en la doctrina sagrada está comprendido en Dios; no como partes o especies o accidentes suyos, sino en cuanto, de algún modo, referido a El mismo.

11.9. Artículo 8

La doctrina sagrada, ¿es o no es argumentativa?

Objeciones por las que parece que la doctrina sagrada no es argumentativa:

1. Dice Ambrosio en el I.I del De Fide Catholica : Donde se busca la fe, quita los argumentos. Pero en esta doctrina lo que se busca principalmente es la fe, como dice Jn 20,31: Estas cosas han sido escritas para que creáis. Por lo tanto, la doctrina sagrada no es argumentativa.

2. Si es argumentativa, su argumento radica en la autoridad o en la razón. Si argumenta desde la autoridad, no sería propio de su dignidad, pues el argumento desde la autoridad es el más débil de los argumentos según Boecio. Si argumenta desde la razón, no sería propio de su fin, pues dice Gregorio: La fe no tiene ningún mérito allí donde la razón humana aporta la evidencia. Por tanto, la doctrina sagrada no es argumentativa. Contra esto: está lo que dice del obispo la carta a Tito 1,9: Debe ser adicto a la doctrina auténtica; así será capaz de predicar una enseñanza sana y de rebatir a los adversarios.

Respondo: Así como las otras ciencias no argumentan para probar sus principios, sino que, partiendo de tales principios, argumentan para demostrar otras cosas que hay en ellas, de la misma forma

la doctrina sagrada no argumenta para probar sus principios, los artículos de fe, sino que, a partir de ellos, argumenta para probar otra cosa. Por ejemplo, el Apóstol en 1 Cor 15,12ss, partiendo de la resurrección de Cristo, argumenta para probar la resurrección de la humanidad. Sin embargo, hay que tener presente que, dentro de las ciencias filosóficas, las inferiores ni prueban sus principios ni discuten contra quien los niega, sino que dejan que esto lo hagan las superiores. La metafísica, que es la suprema de las ciencias filosóficas, discute contra quien niega sus principios siempre que éste esté de acuerdo en algo; pues si el interlocutor lo niega todo, a la metafísica no le es posible discutir con él, aunque sí puede resolver sus problemas. Como quiera que la Sagrada Escritura no tiene por encima como superior otra ciencia, discute con quien niega sus principios. Si éste está de acuerdo en algo de los principios que se tienen por revelación, entonces argumenta. Así, con la autoridad de la Sagrada Escritura discutimos contra los herejes; y con un artículo de fe lo hacemos contra quien niega otro. Si, por otra parte, el interlocutor lo niega todo, ya no hay posibilidad de hacerle ver con razones los artículos de fe, aunque sí se pueden resolver los problemas que plantee contra la fe, si es que lo hace. Pues la fe se fundamenta en la verdad infalible, y lo que es contrario a la verdad no es demostrable; de donde se sigue que los razonamientos que se presentan contra la fe no son demostraciones inapelables, sino argumentos rebatibles.

A las objeciones:

1. Aun cuando los argumentos de razón no sean capaces de poder probar lo que es de fe, sin embargo, la doctrina sagrada, partiendo de los artículos de fe, puede deducir otras verdades de fe, como se ha dicho.

2. Argumentar por autoridad es lo más genuino de la doctrina sagrada, puesto que, como quiera que los principios de esta doctrina han sido establecidos por revelación, es necesario creer en la autoridad que dimana de aquellos a quienes les ha sido hecha la revelación. Esto no anula la dignidad de la doctrina sagrada, pues el argumento

por autoridad fundada en la razón humana es muy débil; mientras que el argumento por autoridad fundada en la revelación divina, es muy sólido. Sin embargo, la doctrina sagrada hace uso también de la razón humana; y no para probar cosas de fe, eso sería suprimir el mérito de la fe, sino para demostrar algunas otras cosas que se tratan en la doctrina sagrada. Como quiera que la gracia no suprime la naturaleza, sino que la perfecciona, es necesario que la razón natural esté al servicio de la fe, de la misma forma que la tendencia natural de la voluntad se somete a la caridad. De ahí lo que dice el Apóstol en 2 Cor 10,5: Cogemos prisionero todo pensamiento humano sometiéndolo a Cristo. De ahí que la doctrina sagrada use también la autoridad de aquellos filósofos en aquello que, por esfuerzo natural, pudieran conocer de la verdad. Así, Pablo, en Hech 17,28, trae a colación lo dicho por Arato: Como lo dicen incluso algunos de vuestros poetas: Somos estirpe de Dios. No obstante, no hay que olvidar que la doctrina sagrada usa estas autoridades como argumentos que no le son propios, y por tanto, sólo como probables. Las autoridades que dimanen de la Escritura canónica, son argumentos usados como propios e imprescindibles. Las autoridades que dimanen de otros doctores de la Iglesia son argumentos usados como si fueran propios, pero como probables. Nuestra fe se fundamenta en la revelación hecha a los Profetas y a los Apóstoles, los cuales escribieron los libros canónicos; no en la revelación hipotéticamente hecha a otros doctores. Por eso dice Agustín en su carta a Jerónimo: Sólo en los libros de la Escritura llamados canónicos he depositado el honor de aceptar y creer sin reservas que su autor no se equivocó al escribirlos. Los demás libros, por muy grande que sea la santidad y la doctrina que en ellos puedo encontrar, no por eso los acepto por verdaderos sin más, a pesar de que sus autores vivieron y escribieron como santos y sabios.

11.10. Artículo 9

La Sagrada Escritura, ¿debe o no debe utilizar metáforas?

Objeciones por las que parece que la Sagrada Escritura no debe utilizar metáforas:

1. No parece que le incumba a la doctrina sagrada, la suprema entre las ciencias, como ha quedado establecido (a.5) hacer uso de lo que es propio de las doctrinas de más baja categoría. Manejar comparaciones e imágenes es lo peculiar de la Poética, la de menor categoría entre todas las doctrinas. Por lo tanto, a la ciencia sagrada no le compete usar metáforas.

2. La doctrina sagrada parece destinada a desvelar la verdad; de ahí que se haya prometido una recompensa a quien lo haga, tal como dice Eccli 24,31: Quienes me den a conocer tendrán la vida eterna. Pero con las metáforas la verdad queda tapada. Por lo tanto, no le corresponde a la doctrina sagrada presentar lo divino con metáforas tomadas de las cosas corporales.

3. Algunas criaturas, cuanto más sublimes son, tanto más se acercan a la semejanza divina. Si, pues, algo de las criaturas se aplica a Dios, tal aplicación deberá hacerse partiendo de algo de las criaturas más sublimes, no de otras. Sin embargo, esto se encuentra a menudo en la Escritura.

Contra esto: está lo que dice Os 12,10: Me he prodigado en dejarme ver; y en manos de los profetas he sido comparado. Transmitir algo por comparación es metafórico. Luego la doctrina sagrada puede usar metáforas. Respondo: Es conveniente que la Sagrada Escritura transmita lo divino y espiritual a través de imágenes tomadas de lo material. Pues Dios acude a todos a través del modo que les es propio. Es propio de lo humano que llegue a lo inteligible por lo sensible, puesto que nuestro conocer empieza por los sentidos. De ahí que fuera conveniente que lo espiritual se nos transmitiera en la Sagrada Escritura a través de lo material. Esto es lo que nos dice Dionisio en el c.1 de Ierarch. Cel. : Es imposible que la luz

divina nos ilumine si no nos llega atenuada por variados velos sagrados. También convenía que la Sagrada Escritura, dirigida a todos según aquello de la carta a los Rom 1,14: Me debo a los sabios y a los ignorantes, presentase lo espiritual bajo imágenes tomadas de lo material, a fin de poder ser captado por los más simples, los cuales, por sus propias fuerzas, son incapaces de entender lo que es posible ser comprendido.

A las objeciones:

1. El poeta usa metáforas para ofrecer una imagen, pues la imagen por naturaleza agrada al hombre. Sin embargo, la doctrina sagrada las usa porque el hombre las necesita y le son útiles, como hemos dicho.

2. La luz de la revelación divina no desaparece por las figuras sensibles con las que se rodea, como dice Dionisio; sino que permanece siendo lo que es. De tal manera que no deja que las mentes a las que se hace la revelación se queden en las imágenes, sino que las eleva para entender lo que es posible ser comprendido. De este modo, aquellos a quienes se les revela algo, pueden enseñarlo también a otros. Por eso, lo que en algún lugar de la Escritura se transmite simbólicamente, en otros se hace explícitamente. La misma sombra en que aparece la revelación por las imágenes es útil tanto para que los estudiosos investiguen más como para que queden sin sentido las risas de los incrédulos, de quienes dice Mt 7,6: No déis lo santo a los perros.

3. Tal como escribe Dionisio en el c. 2 de Hierarch. Cel. : Es preferible que lo divino se transmita en la Escritura bajo el ropaje simbólico de cuerpos viles que de cuerpos nobles. Y esto por tres razones. 1) La primera, porque de este modo se aleja al hombre del error, pues queda patente que lo simbólico no se dice de lo divino como propiedad, cosa que podría pensarse si lo simbólico se tomara de cuerpos nobles; y esto lo pensaría todavía más quien no conociera más que cuerpos nobles. 2) La segunda, porque este modo de conocer es el más adecuado para hablar de Dios en esta vida; pues nos es

más claro lo que El no es que lo que es. Por eso, las imágenes tomadas de lo menos parecido a El nos llevan a considerarlo por encima de lo que nosotros podemos pensar y decir. 3) La tercera, porque, así, lo divino queda tapado para ojos indignos.

11.11. Artículo 10

El texto de la Sagrada Escritura, ¿tiene o no tiene varios sentidos?

Objeciones por las que parece que el texto de la Sagrada Escritura no tiene varios sentidos. Estos son: el histórico o literal, el alegórico, el tropológico o moral, el anagógico.

1. La multiplicidad de sentidos en un texto engendra confusión y desengaño, y quita fuerza al argumento. De ahí que la argumentación no parta de proposiciones de varios sentidos so pena de ofrecer meros sofismas. La Sagrada Escritura debe ser capaz de mostrar la verdad sin ningún tipo de sofisma. Por lo tanto, un mismo texto de la Escritura no puede tener varios sentidos.

2. Dice Agustín en el libro *De utilitate credendi*: La Escritura llamada Viejo Testamento se nos transmite de cuatro formas: histórica, filológica, analógica y alegórica. Estas cuatro formas parecen completamente distintas de los cuatro sentidos citados. Por lo tanto no parece conveniente que un mismo texto de la Escritura se explique según esos cuatro sentidos.

3. Amén de los cuatro sentidos citados, hay otro, el parabólico.

Contra esto: está lo que dice Gregorio en el *XX Moralium* : Por su modo de hablar, la Sagrada Escritura está por encima de todas las ciencias, pues con un mismo texto relata un hecho y revela un misterio.

Respondo: El autor de la Sagrada Escritura es Dios. Y Dios puede no sólo adecuar la palabra a su significado, cosa que, por lo demás, puede hacer el hombre, sino también adecuar el mismo contenido. Así, de la misma forma que en todas las ciencias los términos expresan algo, lo propio de la ciencia sagrada es que el contenido de

lo expresado por los términos a su vez significa algo. Así, pues, el primer significado de un término corresponde al primer sentido citado, el histórico o literal. Y el contenido de lo expresado por un término, a su vez, significa algo. Este último significado corresponde al sentido espiritual, que supone el literal y en él se fundamenta. Este sentido espiritual se divide en tres. Como dice el Apóstol en la carta a los Hebr 7,19, la Antigua Ley es figura de la Nueva; y esta misma Nueva Ley es figura de la futura gloria, como dice Dionisio en *Ecclesiastica Hierarchia*. También en la Nueva Ley todo lo que ha tenido lugar en la cabeza es signo de lo que nosotros debemos hacer. Así, pues, lo que en la Antigua Ley figura la Nueva, corresponde al sentido alegórico; lo que ha tenido lugar en Cristo o que va referido a Cristo, y que es signo de lo que nosotros debemos hacer, corresponde al sentido moral; lo que es figura de la eterna gloria, corresponde al sentido anagógico.

El sentido que se propone el autor es el literal. Como quiera que el autor de la Sagrada Escritura es Dios, el cual tiene exacto conocimiento de todo al mismo tiempo, no hay inconveniente en que el sentido literal de un texto de la Escritura tenga varios sentidos, como dice Agustín en el XII Confess.

A las objeciones:

1. La diversidad de sentidos no engendra ningún equívoco o cualquier otro tipo de ambigüedad. Pues, como ha quedado dicho, estos sentidos no se multiplican porque un mismo término tenga muchos significados, sino porque el contenido de lo significado por los términos puede significar otra cosa. En este sentido, nada en la Escritura se presta a confusión, puesto que todos los sentidos parten de uno, el literal. Sólo del sentido literal puede partir el argumento, no del alegórico, tal como dice Agustín en su carta a Vicente el Donatista. Sin embargo, no por eso se echa a perder algo de la Sagrada Escritura, puesto que si en el sentido espiritual hay algún contenido necesario de fe, la Sagrada Escritura en algún otro lugar lo transmite explícitamente en sentido literal.

2. Aquellas tres formas de transmisión histórica, etiológica y analógica pertenecen al mismo y único sentido literal. La forma histórica, tal como dice el mismo Agustín, relata algo sin más; la forma etiológica indica la causa de algo, por ejemplo cuando el Señor indicó por qué Moisés permitió a los judíos poder repudiar a sus mujeres: por la dureza de su corazón (Mt 19,8); la forma analógica explica cómo dentro de la Escritura la verdad de un texto no contradice la verdad de otro. La forma alegórica, de las cuatro señaladas, es la única que cae dentro de los tres sentidos espirituales. También Hugo de San Víctor incluye el sentido anagógico en el alegórico; y así, en el libro tercero de sus Sentencias, mantiene sólo tres sentidos: el histórico, el alegórico y el tropológico.

3. El sentido parabólico está contenido en el literal. Pues los términos significan algo propio y algo figurado. El sentido literal no se detiene en la figura misma, sino en lo figurado. Por ejemplo, cuando la Escritura habla del brazo de Dios, el sentido literal no está diciendo que Dios tenga el brazo en cuanto elemento corporal, sino en cuanto fuerza para obrar, que es lo que el brazo significa. Queda claro que lo falso no puede fundamentarse en el sentido literal de la Sagrada Escritura. Suma Teológica -Ia (Prima) q. 1

Capítulo 12

DOGMÁTICA I

**LOS NOMBRES QUE SE APLICAN
A LA PRESENTACIÓN
SISTEMÁTICA DE LA TEOLOGÍA**

LUIS BERKHOF

Durante los dos primeros siglos de la era cristiana se hizo poco o ningún intento de presentar en forma sistemática la verdad doctrinal entresacada de la Palabra de Dios. Pero la exigencia de la mente humana de ver la verdad, hasta donde sea posible, como un todo, no podía impedirse durante largo tiempo. El hombre está dotado de razón, y la razón humana no puede descansar satisfecha con una mera colección de verdades aisladas, sino que quiere verlas en sus mutuas relaciones para poder entenderlas con claridad. La mente comienza involuntariamente a unir verdades dispersas, a clasificarlas y a completarlas, de tal manera que su correlación se hace evidente. Con frecuencia se han levantado objeciones en contra de la presentación sistemática de las verdades doctrinales de la Escritura; y también en la actualidad hay algunos que son decididamente contrarios a ello.

Parece haber un temor secreto de que mientras más sistematicemos la verdad, más nos alejaremos de la presentación de ella tal como se encuentra en la Palabra de Dios. Pero no existe tal peligro si la sistematización no se basa en los principios fundamentales de alguna errada filosofía, sino en los principios permanentes de la misma Escritura. Dios ciertamente ve la verdad como un todo, y es el deber del teólogo pensar las verdades de Dios según la mente divina. Debe existir un constante esfuerzo para considerar la verdad como Dios la ve, aunque sea perfectamente evidente que el ideal está más allá del dominio del hombre en su condición presente.

La Iglesia nunca ha dudado acerca de este punto. Desde principios del siglo III en adelante, aparecieron diversas obras que pretendían dar una presentación cabal de las verdades doctrinales de la Escritura. Su aspiración era parecida, pero diferían en carácter, y no siempre tomaban el mismo título. Orígenes fue el primero de los Padres de la Iglesia que dio una presentación sistemática de la doctrina teológica con el título de *Peri Archon*. Del original tan sólo fragmentos han sido preservados; pero la obra completa ha llegado hasta el presente en la traducción latina de Rufino, procedente del siglo cuarto. con el título : *De Principiis*. Orígenes, al utilizar el título : “Primeros Principios” quería indicar “las doctrinas fundamentales y los artículos sobresalientes de la fe”. Lactancio fue el segundo que escribió una obra de esa naturaleza. Le dio el título de: *Divinarum Institutionum Libri VII*. En realidad se trata de una apología de la religión cristiana, caracterizada por un estilo de grande elocuencia. En el siglo quinto, Agustín, con su *Enchiridion*, (que significa, “Manual”) ocupó el tercer lugar, y describió el contenido de su obra con el subtítulo: “sive de fide, spe et caritate”. Realmente se trata de una exposición del Credo, en la cual el autor exalta la soberana gracia de Dios y la obra salvadora de Cristo en relación con su muerte en la cruz. La obra de Lactancio adquirió en la Iglesia casi tanta autoridad como la del mismo Credo. Juan de Damasco, hacia el fin del período patrístico, escribió un tratado sistemático titulado: *Ekdosis Akribes Tes Ortho-*

doxou Písteos (Una Exposición Cuidadosa de la Fe Ortodoxa). Esta obra se parece, más que cualesquiera de las anteriores, a una obra moderna de Dogmática. Se dividía en cuatro libros que trataban, el 1o. de Dios y la Trinidad, el 2o. de la Creación y la Naturaleza del Hombre, el 3o. de Cristo y su Encarnación, Muerte y Descenso al Hades; y el 4o. de la Resurrección y el Reino de Cristo, incluyendo el resto de la teología.

El carácter de las obras doctrinales que aparecieron durante la Edad Media fue de naturaleza un tanto diferente. No se fundaron al mismo grado en la Escritura; sino más bien, en gran parte, sobre lo que los Padres primitivos habían escrito. En esa época fue cuando entró en uso el término *Sententiae*. El nombre mismo indica que las obras consistían en su mayor parte de compilaciones de los Padres. La obra más importante de esta clase fue la de Pedro Lombardo, titulada: *De Libris Sententiarum*. Esta obra no es una mera compilación, sino que contiene mucho material original. Durante tres siglos se mantuvo como el Manual por excelencia para el estudio de la teología. Junto con el nombre *Sententiae*, fue entrando al uso este otro, *Summa*, y con el correr del tiempo suplantó a aquél. De las diferentes *Suntmas* la más importante es la de Tomás de Aquino, gran autoridad de la Iglesia Católico-Romana. Tomás de Aquino no vivió para terminar su obra. Pero de otras obras suyas se le hicieron adiciones que hasta cierto punto suplen lo que le faltó a la obra original.

En la época de la Reforma y posteriormente, todavía estuvieron en uso otros títulos para las obras doctrinales. Melancthon fue el primer gran dogmático de la Iglesia Luterana. Intituló su obra: *Loci communes rerum theologicarum* (Asuntos comunes en materias teológicas). Este libro se produjo como resultado de un curso de conferencias sobre la Epístola de los Romanos. Otros varios teólogos luteranos usaron títulos muy parecidos. Sin embargo, con el correr del tiempo también cayeron en desuso. Zuinglio escribió un *Comentarius de vera et falsa religione* que se ha considerado “la primera

exposición sistemática de la fe Reformada”. Y Calvino intituló a su principal producción: *Institutio Religionis Christianae*, título que también fue adoptado por otros autores. En pleno siglo XIX aparece el título en forma modificada en la obra de Watson: *Theological Institutes*, y sin cambio de ninguna clase en la de Gerhart: *Institutes of the Christian Religion*.

Sin embargo, después de la Reforma, el nombre Teología se fue haciendo mucho más usual entre los teólogos Luteranos y los Reformados. Y con la multiplicación de los estudios teológicos se dejó ver claramente la necesidad de que el nombre “teología” se fuera delimitando, encontrándose que los adjetivos didáctica, sistemática, teórica, positiva y dogmática servían muy bien a ese propósito. L. Reinhart (1659) parece haber sido el primero que hizo uso del nombre, Teología Dogmática. Intituló su obra *Synopsis Theologiae Dogmaticae*. En vista de que el contenido de la fe cristiana desde tiempo atrás había sido designado como Dogmata, el modificativo dogmática fue entrando al uso ya sólo, en tanto que el primero, Teología, se abandonó, aunque siempre se daba por entendido. Bajo la influencia de Schleiermacher entró en uso el título: Doctrina de Fe.

En libros más recientes encontramos diversos títulos como estos: *The Christian Faith* (Haering, Curtís); *Christian Theology* (Knapp, Pope, Valentine); *Dogmatics, Dogmatik Gereformeerde Dogmatiek, Chrisliche Dogmatik* (Kaftan, Bavink, Honig, Barth) ; *Dogmatic Theology* (Shedd, Hall) y *Systematic Theology* (Raymond, Hodge, Miley y Strong). Los eruditos Reformados, tanto alemanes como holandeses, han demostrado una marcada preferencia por el título Dogmática, sea que vaya sólo o acompañado de, Teología. No obstante, en los Estados Unidos, el nombre, Teología Sistemática, parece haber gozado de mayor popularidad. Desde un punto de vista ideal, en verdad merece preferencia el nombre, Dogmática; lo. porque designa el objeto verdadero del estudio con mayor precisión; y 2o. debido a que el adjetivo “sistemática” en el nombre “Teología Sistemática” se presta a crear la impresión de que tal estudio se refiere nada más

a la teología en un orden lógico, o que entre las disciplinas teológicas no hay otra que sea sistemática en su estructura, y tal cosa no es cierta. A pesar de todo, y por razones prácticas, parece deseable, y mayormente en nuestra tierra (E.U. de A.), y en esta época, usar el nombre, Teología Sistemática. Con ello no se sacrifica ningún principio. El Dr. Warfield hasta considera que este nombre es mejor que el otro (Dogmática) y consecuentemente lo defiende.

A. El nombre ‘dogma’

La Teología Sistemática, o Dogmática trata de los dogmas, las doctrinas aceptadas por la Iglesia. Esto hace necesario, primero que todo, que consideremos el carácter general de las doctrinas. En relación con esto, merece breve consideración el nombre “dogma”.

12.1. Origen y significado del término

La palabra “dogma” se deriva del verbo griego *dokein*. En el griego clásico la expresión *dokein moi* no sólo significa me parece, u, opino, sino también, he llegado a la conclusión, estoy cierto, es mi convicción. Y de modo especial, esta idea de certidumbre es la que encuentra expresión en la palabra “dogma”. Aunque en lo abstracto, un dogma podía ser considerado como una mera opinión particular, cuando se convertía en tema de conversación, por lo general se le consideraba como verdad axiomática o evidente por sí misma, como ordenanza oficial, o como un artículo de fe bien fundado y formulado. No sólo hay dogmas religiosos, sino también los hay científicos, filosóficos y políticos. Los principios fundamentales de la ciencia, supuestamente considerados como infalibles, las enseñanzas filosóficas arraigadas, los decretos gubernamentales, y las doctrinas religiosas aceptadas en lo general, - todos son dogmas. Los teólogos modernos amplitudistas harían bien en recordar esto, porque gran parte de sus críticas al concepto del dogma proceden de la hipótesis equivocada de que se trata de algo que es por completo peculiar a la

religión. Todos los dogmas tienen en común esto, que están revestidos de cierta autoridad. Como es natural, la base de autoridad no es la misma en cada caso. Los dogmas científicos tienen autoridad de verdades axiomáticas, o evidentes por sí mismas. Los dogmas filosóficos derivan su autoridad de los argumentos generalmente admitidos y mediante los cuales se dan por comprobados. Los dogmas políticos van revestidos con la autoridad del gobierno que los decreta. Y los dogmas religiosos se fundan en la revelación divina, (verdadera o supuesta), y por tanto gozan de autoridad.

12.2. El uso del término en la Biblia

La palabra dogma se encuentra en la traducción griega del Antiguo Testamento (Septuaginta) y también en el Nuevo Testamento. Varias veces se le usa para designar decretos gubernamentales, Est. 3:9; Dan, 2: 13; 6:8; Luc. 2:1; Hech. 17:7. Hay dos pasajes en los que sirve para designar ordenanzas mosaicas. Ef. 2: 15; Col 2: 14. Y en Hech. 16:4 se aplica a las decisiones del concilio de Apóstoles y Ancianos, consignado en el capítulo precedente. En este pasaje el uso del término resulta de particular importancia, porque habla de una decisión eclesiástica, y por tanto, implícitamente proporciona una base para el uso teológico del término. Es verdad que el Concilio de Jerusalén no formuló ninguna doctrina, pero su resolución, innegablemente, tuvo consecuencias doctrinales. Además, esta decisión estuvo ataviada con la autoridad divina y obligada en forma absoluta a las iglesias por cuyo bien se tomó. No era una simple advertencia que las iglesias podrían obedecer o ignorar, como mejor les conviniere; sino una obligación impuesta sobre ellas, y a la cual tendrían que someterse. De consiguiente, el pasaje que estamos considerando contiene, al menos, una insinuación de que un dogma religioso es una doctrina definida oficialmente por la Iglesia declarando que descansa sobre la autoridad divina.

12.3. Usos diversos del término en teología

En Teología la palabra “dogma” no siempre se ha usado en el mismo sentido. La literatura teológica del pasado a veces la emplea en un sentido muy amplio que equivale, prácticamente, a “doctrina”. Pero cuando en esa misma literatura se habla con precisión acerca de los dogmas se refiere a ellos como afirmaciones o definiciones de doctrina, que el cuerpo de cristianos que los definió, considera como verdades inmovibles, y por eso mismo revestidas con autoridad. Los Padres de la Iglesia Primitiva hablan de las verdades de la fe cristiana, llamándoles dogmas a medida que eran reconocidas en la Iglesia, y aplican también este término a las enseñanzas de los herejes. En la Edad Media se desarrolló por la Iglesia Católicorromana un concepto de los dogmas un tanto más específico. Un dogma llegó a considerarse en esa iglesia como “una verdad revelada que de alguna manera ha sido definida por una autoridad docente • infalible, y como tal, propuesta a la aceptación de los fieles”. Tales verdades no necesariamente estarán reveladas en la Escritura, sino que también podrían revelarse en la tradición oral. Lo importante es que la iglesia declare que son reveladas y que con ese carácter las imponga sobre sí misma. Tal cosa equivale realmente a reposar sobre la autoridad de la iglesia.

Los Reformadores y los teólogos protestantes, en general, rompieron con este concepto jerárquico, y consideraron que los dogmas son verdades divinas, reveladas claramente en la Palabra de Dios, formuladas por algún cuerpo eclesiástico competente, y de reconocida autoridad porque se derivan de la Palabra de Dios. Aunque los protestantes atribuyen a los dogmas mucha firmeza y estabilidad, nunca los consideraron, ni los consideran hoy como infalibles.

A este respecto se produjo un cambio notable debido a Schleiermacher, que viró del concepto objetivo al subjetivo en relación con el origen de los dogmas. Puesto que Schleiermacher consideró que tenían su origen en la experiencia cristiana, vio en ellos las expresio-

nes intelectuales, autorizadas por la iglesia, respecto al significado íntimo de las experiencias religiosas de la comunidad cristiana. La teología ritschliana pretende ser más objetiva en su concepto de los dogmas, pero de hecho es igualmente subjetiva. Considera que los dogmas son afirmaciones científicas de la fe de la iglesia, es decir, no del contenido de esta fe sino de lo que en ella queda envuelto. En esta explicación de la fe, la *fides qua creditur*, se convierte en la fuente de los dogmas, y esta es precisamente tan subjetiva como la experiencia religiosa. En tanto que es del todo cierto que esta fe no surge sin la revelación divina, esto es también cierto de igual manera, respecto a la experiencia religiosa de la que habla Schleiermacher.

En muchos círculos todavía prevalecen los conceptos que Schleiermacher y Ritschl tuvieron acerca de los dogmas. Pero en la teología más reciente se está manifestando una nueva tendencia a reconocer su carácter objetivo. P. T. Forsyth, al cual menciona McConachie llamándolo “un bartiano anterior a Barth,” habla del dogma como “la revelación final de una definición en germen”, y como “un acto de Dios expresado como verdad”. Los hechos fundamentales y redentivos de Dios, revelados en la Biblia (y por tanto, expresados en palabras), constituyen dogma, el cual es fundamento de la Iglesia. A diferencia del dogma, la doctrina es la interpretación del dogma revelado, y por tanto, no es fundamento sino producto de la Iglesia. Las mismas interpretaciones de los hechos de Dios según se encuentran en la Escritura deben considerarse como doctrinas más bien que como dogmas.

Ciertamente hay algún concierto entre la posición de Forsyth y la de Barth, aunque también hay puntos de diferencia. Barth distingue entre “dogma” en el singular y “dogmas” en el plural. Define el “dogma” como “una proclamación de la Iglesia, hasta donde, en verdad concuerda con la Biblia como la Palabra de Dios”. En otro lugar vuelve a hablar de él como “la concordancia de la proclamación de la Iglesia con la revelación atestiguada en la Santa Escritura”. Y esta revelación no se ha de tomar como una proposición doctrinal sino

más bien como acto divino, como un imperativo o decreto que invita a la acción de parte del hombre. No obstante, “dogmas” en plural, son las proposiciones doctrinales, reconocidas y confesadas por la Iglesia, las cuales, con su relativa autoridad, están depositadas en los símbolos eclesiásticos”. Son palabra del hombre, derivada de la Palabra de Dios, dignos, en verdad, de veneración y respeto, pero de todos modos, nada más palabra humana. No constituyen objeto de fe, (como el “dogma”) “uno que son nada más expresión de fe”.

Por último, Micklem está estrechamente alineado con estos dos autores, cuando dice: “Los dogmas fundamentales y distintivos de la fe cristiana no se expresan en términos de verdad abstracta, sino en los de actos poderosos de Dios. Aquello que forma parte esencial de la historia del evangelio, es dogma; lo que es interpretación de la historia, es teología.” Esta última afirmación también se aplica a la interpretación que se encuentra en la Biblia misma. ¿Apenas se haría necesario decir que los conceptos de estos autores proceden sobre líneas de pensamiento que son por completo extrañas a la teología Reformada?

12.4. Las características formales de los dogmas

Algunos han hablado de los dogmas considerándolos simplemente como la substancia de la fe cristiana, pero tal concepto es demasiado indefinido y no encuentra apoyo alguno en la Escritura. Tampoco hace justicia al carácter oficial de los dogmas. Son verdades que se derivan de la Palabra de Dios, pero el hecho de que tengan ese origen no los convierte en dogmas en el sentido estricto del término. Considerados como “dogmas” no hay dogmas en la Biblia, aunque las enseñanzas doctrinales incorporadas en ellos, sí están en la Escritura. Pero se convierten en dogmas sólo cuando oficialmente se formulan y se adoptan por la Iglesia. Puede decirse que los dogmas religiosos tienen tres características, es decir: Su contenido se deriva de la Escritura; son fruto de la reflexión de la Iglesia sobre la verdad,

tal como se revela en la Biblia; y han sido adoptados oficialmente por algún cuerpo eclesiástico competente.

12.5. Su asunto se deriva de la Escritura

La Biblia es la Palabra de Dios, el libro en que se encuentra la revelación continua de la redención para todas las generaciones sucesivas. Nos informa de los poderosos actos redentivos de Dios, y también proporciona a la humanidad una interpretación fidedigna de esos actos. Puede, pues, decirse que los dos, la palabra y el hecho, son una revelación; y que tanto estas palabras como estos hechos tienen importancia doctrinal. Como es natural, el significado de los hechos solamente puede expresarse con palabras. Tanto los hechos como las palabras tienen importancia doctrinal, y proporcionan, por tanto, el contenido de los dogmas. La posición de aquellos que encuentran la verdadera revelación de Dios sólo en los poderosos hechos redentivos de Dios (como Forsyth, Barth, Bultmann, Micklem) envuelve una negación del hecho de que cada parte de la Biblia es por igual la Palabra de Dios. Además, en tal posición no se toma suficientemente en cuenta el hecho de que no tenemos una información fidedigna respecto a los actos de Dios, fuera de las palabras en las que El mismo los describe. Y la idea de que sólo los hechos de Dios expresados como verdad, o proclamados por la Iglesia forman el verdadero fundamento del dogma o dogmas, revestidos con la autoridad divina, establece en realidad una distinción arbitraria entre las palabras de la Escritura con las que se describen los hechos, y las palabras con las que éstos se interpretan, considerando a éstas de menor autoridad. Según nuestros conceptos Reformados la Biblia no contiene dogmas, pero sí contiene las verdades doctrinales incorporadas en ellos. Las proposiciones doctrinales que no se deriven de la Palabra de Dios, nunca podrán convertirse en dogmas eclesiásticos.

Los católicos romanos hablan de dogmas, diciendo que en el estricto sentido de la palabra son “verdades contenidas en la Palabra

de Dios, esté o no esté escrita —es decir, en la Escritura o en la tradición— y propuestas por la Iglesia para la fe de los fieles”. El Concilio Vaticano se expresa de la manera siguiente: “Además, han de creerse con fe divina y católica todas aquellas cosas contenidas en la Palabra de Dios, escrita o transmitida, y las cuales, la Iglesia, ya sea mediante un solemne juicio, o mediante su magisterio ordinario y universal, propone para la aceptación, como que han sido reveladas por Dios”. Por supuesto, el protestantismo histórico no coordina de semejante modo la Escritura y la tradición. Sostiene que las verdades doctrinales incorporadas en los dogmas, o están contenidas explícitamente en la Escritura o se deducen de ella “mediante buenas y necesarias consecuencias”. Los dogmas no son meras repeticiones de las afirmaciones bíblicas, sino cuidadosas – a pesar de ser humanas y por tanto falibles - formulaciones de las doctrinas contenidas en la Palabra de Dios. Su contenido se deriva de los escritos sagrados. Si no fuera así, no serían dogmas.

No tiene que resultar superfluo que en la actualidad acentuemos este hecho. Desde principios del siglo XIX, en algunos círculos protestantes fue adquiriendo preponderancia, poco a poco, otro concepto del origen de los dogmas. Schleiermacher, el padre de la teología moderna, no deriva el contenido de los dogmas de la Iglesia, de los hechos o verdades revelados en la Escritura, sino del conocimiento, o de la experiencia cristiana. Declara que los artículos de la fe “son conceptos de sentimiento piadoso expresados en palabras”. En tal carácter, dejan de ser afirmaciones de la verdad respecto a Dios y a su voluntad para convertirse en meras expresiones del significado de la experiencia humana siempre cambiante. Dice correctamente Mackintosh: “Si las palabras tienen algún significado, la doctrina es para Schleiermacher una afirmación acerca de nuestros sentimientos, no acerca de Dios”. Y de esto, también se deduce que para Schleiermacher, el asunto no es si los dogmas religiosos son objetivamente verdaderos, sino nada más si expresan correctamente los diversos estados del sentimiento. Dice Edghill que éste concibe el dogma co-

mo la expresión de una “vida siempre cambiante”. Y hace notar que esto envuelve la negación de cualquiera autoridad permanente en la afirmación de una “creencia” religiosa.

Aunque materialmente el concepto ritschiliano no difiere del anterior, pretende ser más objetivo porque toma su punto de partida en la revelación de Dios dada en Jesucristo. Parece muy alentador encontrar a Kaftan diciendo: “La presuposición es, pues, que el Dogma se deriva de la revelación divina, en la esfera del evangelio, a la cual deben corresponder la fe y la confesión de la congregación”. Pero en seguida se deja ver que aunque ciertamente quiere tomar en cuenta la revelación objetiva de Dios en Jesucristo, interpone la fe de la Iglesia entre esta revelación y el teólogo. Y cuando habla de fe, no se refiere a ella en su sentido objetivo, tal como se expresa en los símbolos de la Iglesia, la *fides quae creditur*; sino a la fe en el sentido subjetivo, la *fides qua creditur*. Además, ni siquiera concibe esta fe como una aprehensión de la verdad revelada en la Palabra de Dios, sino como fiducia, confianza, es decir, como una relación espiritual condicionada, prácticamente, a su objeto, el cual se presenta en la Palabra de Dios. Esta fe incluye conocimiento, pero este conocimiento es práctico, experimental, más que intelectual, como que resulta de una vida en comunión con Dios. El hombre no puede conocer a Dios a menos que El se deje reflejar en la fe. (Expresión Kantiana). Y este conocimiento práctico, incluido en la fe, está expresado en los dogmas. De manera que los dogmas no son el objeto, sino la expresión de la fe. La fe se convierte en la fuente de los dogmas. Esto significa que la teología ritschliana rechaza el antiguo concepto protestante que considera los dogmas como definiciones de la verdad que se funda en la Palabra de Dios, y procura derivar su contenido de la fe cristiana tal como ésta queda determinada en forma muy especulativa por medio de conceptos de valor. Lobstein, otro erudito ritschiliano, dice que el dogma “es la exposición científica de la fe protestante”. En la página 75 de la misma obra asienta explícitamente que “la fuente de los dogmas es la fe”. Un concepto subjetivo un tanto parecido se

encuentra también entre los moralistas de los Países Bajos. J. Van der Sluis en su libro intitulado *De Ethische Richting*, página 23, cita una palabra del profesor D. Chantepie de la Saussaye, la cual guarda mucha armonía con la posición ritschliana: “Después de la vida y por medio de la vida surge la doctrina. Esta es fruto de la mente que reflexiona sobre la verdad, cuando esa verdad se ha convertido en vida del alma”. Y el Dr. Is. Van Dijk dice: “Si tuviéramos que dar una definición de dogma, lo haríamos en la forma siguiente: Dogma es el fruto del esfuerzo para expresar cierta relación de la vida de la Iglesia en el lenguaje del intelecto”.

12.6. Los dogmas son el fruto de la reflexión dogmática

La Iglesia no encuentra sus dogmas en forma acabada en las páginas de la Santa Escritura, sino que los obtiene reflexionando sobre las verdades reveladas en la Palabra de Dios. La conciencia cristiana no sólo se apropia la verdad, sino que también siente una incontenible presión para reproducirla y verla en su grandiosa unidad. Aunque el intelecto guía y dirige esta reflexión, no se trata nada más de una actividad intelectual, sino de la que también es moral y emocional. El entendimiento, la voluntad, los afectos, en una palabra, el hombre completo entra en juego. Todas las facultades de su alma y todos los movimientos de su vida interior contribuyen a este resultado final. En sentido más amplio, no es únicamente el individuo cristiano, sino más bien la Iglesia de Dios, como un todo, bajo la dirección del Espíritu Santo, la que es sujeto de esta actividad reflexiva. El hombre espiritual es el único que es apto para este trabajo, y hasta él mismo puede obtener un conocimiento correcto y adecuado de la verdad en todas sus relaciones, y en toda su plenitud y magnificencia, únicamente en comunión y cooperación con todos los santos. Cuando la Iglesia, guiada por el Espíritu Santo, reflexiona sobre la verdad, ésta toma una forma definida en el conocimiento de ella, y gradualmente cristaliza en conceptos y expresiones doctrinales cla-

ramente definidos. La formación de dogmas no siempre es un proceso corto o sencillo. Su curso, frecuentemente, está determinado por más o menos prolongadas controversias. Estas no siempre resultan edificantes, puesto que con frecuencia generan temperaturas achicharrantes y conducen, a menudo, a malsanos antagonismos. Al mismo tiempo los dogmas son de la mayor importancia y sirven para enfocar certeramente la atención sobre el punto a debate, a clarificar la corriente que peligra, a presentar abiertamente los diferentes aspectos de un problema, y a señalar el camino para una solución correcta. La Iglesia tiene deuda muy grande con las grandes controversias doctrinales del pasado en cuanto sirvieron para su progreso en el conocimiento de la verdad. Seeberg llama la atención sobre los varios elementos que entraron en la estructura de los dogmas?, cuando dice: “El dogma es una estructura histórica extraordinariamente complicada Tiene varias partes constituyentes las cuales han sido formuladas de cara a múltiples formas de oposición y bajo la inspiración de muchos impulsos prácticos (éticos y devocionales) y ocasiones externas (políticas y canónicas) habiendo recibido la impresión de diferentes tendencias teológicas. No todos los períodos de la historia han sido igualmente favorables para la reflexión requerida para la formación de los dogmas. Se necesita espiritualidad profunda, fervor religioso, sujeción voluntaria a la verdad tal como está revelada en la Palabra de Dios, una pasión consumidora por ganar una cada vez mayor penetración en la verdad con todas sus consecuencias, un estudio exegético diligente y habilidad constructiva. El frío racionalismo y el sentimental pietismo son, por igual, hostiles al dogma. Y en verdad, una época como la nuestra, en la que las especulaciones filosóficas y los análisis psicológicos han tomado en gran parte el lugar del estudio verdaderamente teológico, no se propicia para la construcción de dogmas teológicos. Se reconoce muy poco la suprema importancia de meditar sobre la verdad, según se encuentra revelada en la Palabra de Dios. De hecho hay una amplia y decidida oposición a la idea de que el hombre tiene que dirigir sus pensamien-

tos sujetos a la obediencia de Cristo y que en la investigación de la verdad respecto a Dios y al hombre, el pecado y la redención, la vida y la muerte, debe el hombre fundamentar su pensamiento sobre la palabra de autoridad, la Palabra inspirada de Dios, más que sobre los descubrimientos de la falible razón humana.

12.7. Los dogmas tienen que ser definidos oficialmente por algún cuerpo eclesiástico competente

El último paso para la formación de los dogmas es que sean formulados específicamente y aceptados formalmente por algún cuerpo eclesiástico oficial. Se concuerda, generalmente, en que se hace necesaria tal acción oficial de la Iglesia. En este punto son de la misma opinión los católicorromanos y los protestantes, y hasta los teólogos modernos, pese al subjetivismo que los caracteriza, proclaman su acuerdo, porque creen que “el dogma debe estar adherido a la idea de colectividad y a la de autoridad”. Schleiermacher reconoció como dogmas únicamente aquellas verdades religiosas aceptadas con ese carácter por la Iglesia. Lobstein dice: “Es muy evidente, en efecto, que el dogma, en su sentido preciso e histórico no es otra cosa que un credo definido oficialmente y formulado por una autoridad competente, lo que en este caso quiere decir, por la Iglesia que va de la mano con el Estado”. Y el mismo George Burman Foster declara: “Los dogmas son definiciones respecto a la fe, sostenidas por la autoridad eclesiástica”.

Puede surgir la pregunta: ¿Cuál es el cuerpo eclesiástico que tiene el poder para determinar lo que debe ser creído? Harnack de manera implícita toma la posición de que esto sólo lo puede hacer un Concilio ecuménico que represente a la Iglesia como un todo. Por la misma razón niega la existencia de un dogma protestante. Indica que la unidad de la Iglesia fue rota por el protestantismo y que éste no presenta un frente unido. Como es natural, las Iglesias de la Reforma no comparten el concepto de Harnack. En lo particular,

las Iglesias Reformadas siempre han acentuado el hecho de que cada iglesia local es una representación completa de Jesucristo, y que, consiguientemente, tiene también la potestas dogmática o docendi, el poder para determinar dentro de su propio radio qué es lo que se ha de reconocer como dogma.

Pero si determinada iglesia local está afiliada a un número de iglesias similares en una organización más grande, tendrá que dejar que el asunto lo decidan las asambleas mayores. Es obvio que los dogmas definidos por los concilios ecuménicos satisfacen mejor la conciencia común de la Iglesia, pero es arbitrario hablar de los dogmas formulados por estos concilios como de los únicos dogmas verdaderos. Los dogmas oficialmente recibidos por la Iglesia tienen autoridad dentro del círculo en el cual se les reconoce. Sin embargo, hay diferencia de opinión en cuanto a la naturaleza de dicha autoridad. La Iglesia Católica romana atribuye a sus dogmas autoridad absoluta, no sólo porque son verdades reveladas, sino más particularmente porque son infaliblemente aprehendidos, y propuestos por la Iglesia para la fe de los fieles. La siguiente definición tomada de *A Catholic Dictionary*, en el artículo Dogma, es importante: “De aquí que con respecto a una nueva definición, digamos por caso, la de la transubstanciación, los cristianos tengan un doble deber. Primero, están obligados a creer que la doctrina definida es verdadera, y Segundo, que es parte de la revelación cristiana”. Aquí la declaración de la Iglesia tiene la prioridad. Dice Wilmers que la Escritura y la tradición son, “únicamente, las reglas de la fe remotas o mediatas, en tanto que la inmediata es la iglesia docente”. La fe consiste en la aceptación implícita de la verdad, de manos de la ecclesia docens (el sacerdocio), y la autoridad de los dogmas se basa, en realidad, sobre la declaración formal de la Iglesia. Esa autoridad es absoluta, porque la Iglesia es infalible.

Las Iglesias de la Reforma se apartaron de este concepto. Aunque sostienen que una doctrina no se convierte en dogma y no adquiere autoridad eclesiástica a menos que sea oficialmente definida y acep-

tada por la Iglesia, le atribuyen autoridad, únicamente hasta donde y sólo debido a que se funde en la Palabra de Dios. El concepto reformado acerca de este asunto puede, quizá formularse mejor de la manera siguiente: En cuanto a la materia o contenido los dogmas derivan su autoridad exclusivamente de la Palabra infalible de Dios, pero en cuanto a la forma, la derivan de la Iglesia. Barth tiene acerca de este punto, un concepto un tanto diferente. Según él, el dogma, en singular, es proclamación de la Iglesia hasta donde concuerde con la revelación testificada en la Escritura. Esa revelación no es, fundamentalmente, una exposición de la verdad, aunque esto se incluye, sino un *kerugma*, la invitación de un heraldo, un imperativo divino que espera respuesta de parte del hombre. Ese *kerugma* que ordena, debe hacerse contemporáneo de la proclamación que la Iglesia hace. De aquí que no deba introducirse a Dios como un objeto acerca del cual el hombre deba hablar, sino como sujeto que se dirige al hombre, y a quien éste debe responder. Y hasta donde la *kerugma* hace esto, y queda realmente en armonía con la revelación testificada en la Biblia, es dogma. La proclamación de la Iglesia es una aproximación a la revelación original, y no una reproducción perfecta de ella, pero hasta donde concuerde con ella y sea, por lo mismo, Dios quien verdaderamente hable a los pecadores en el presente, está revestido con autoridad divina. El dogma concebido así debería distinguirse de los dogmas (plural), en los que no habla Dios sino la Iglesia, y los cuales, por esa misma razón, sólo tienen autoridad relativa. Son proposiciones doctrinales reconocidas y formuladas por la Iglesia, palabra del hombre, que brota de la Palabra de Dios. En ellos, la Iglesia del pasado habla a las generaciones presentes y transmite o reproduce la verdad de la revelación de Dios hasta donde ha aprendido a entenderla, bajo la dirección del Espíritu Santo.

Naturalmente, los discípulos de Schleiermacher, y hasta los de Ritschl, no comparten el concepto Reformado de la autoridad atribuida a los dogmas de la Iglesia, aunque pretenden estar de acuerdo con la posición de los Reformadores. El concepto que arriba presen-

tamos como el de la Teología Reformada, ellos lo consideran como la verdadera equivocación del escolasticismo protestante que casi hizo naufragar la obra de la Reforma. Para ellos los dogmas no tienen su principio en la Escritura, sino en la conciencia cristiana, es decir, en la experiencia religiosa o en la fe cristiana. Van revestidos con autoridad sólo debido a que están sancionados por la conciencia común de la Iglesia (Schleiermacher), o por la de la Iglesia y el Estado combinados (Lobstein). Además la autoridad de los dogmas no es normativa ni reguladora, como para que requiera la sumisión y demande la obediencia, sino nada más, como Lobstein la llama, “una manifestación de la fuerza intrínseca de la verdad, una demostración del espíritu y de poder”. De aquí que consideren como un craso error atribuir carácter legal a los credos, en los que se incorporan los dogmas de la Iglesia, considerándolos como una base posible para la acción disciplinaria.

12.8. La necesidad de los dogmas

La edad presente es antidogmática. Hay aversión manifiesta no sólo contra los dogmas, sino aún contra las doctrinas y contra la presentación sistemática de la verdad doctrinal. Durante los últimos cincuenta años muy pocas obras dogmáticas han hecho su aparición, mientras el mercado librero se vio inundado con libros sobre la Historia de las Religiones, la Filosofía de la Religión, y la Psicología de la Religión. Se escucha con frecuencia la afirmación de que el cristianismo no es una doctrina sino una vida, y que importa muy poco lo que creamos si después de todo participamos de la vida de Cristo. Hay un clamor insistente, especialmente en nuestra propia tierra, por un cristianismo sin dogmas. No se ve con buenos ojos la predicación dogmática y, por lo tanto, en muchos círculos se le evita. Muchos cristianos conservadores claman por una predicación puramente experimental, en tanto que otros de un tipo más amplitudista prefieren en gran manera la predicación ética o social.

12.9. Causas de la actual oposición a los dogmas

Como es natural, surge la pregunta respecto a la posible explicación de tal oposición. En la Iglesia cristiana, en general, sólo puede explicarse como resultado de ciertas tendencias filosóficas. Bajo la influencia de Kant, los dogmas de la Iglesia poco a poco fueron cayendo en descrédito. Kant negaba la posibilidad del conocimiento teórico de aquellas cosas que trascienden al mundo de los fenómenos, y por consiguiente, también un conocimiento como el de las cosas divinas. Su epistemología fue todavía de mayor influencia, y recibió un nuevo ímpetu en la teología de Ritschl y de sus discípulos. El resultado fue que, en muchos círculos, el llamado conocimiento teórico de Dios y de las cosas divinas, pronto cayó en descrédito. Hegel se quejaba del espíritu antidogmático de su época y procuró rehabilitar el dogma cristiano por medio de la filosofía especulativa. Procedió como los gnósticos del siglo II, sobre la hipótesis de que si se hiciera notar que el cristianismo es realmente una filosofía, de manera natural se volvería popular en los círculos educados. De consiguiente, acentuó el hecho de que la verdadera filosofía, llevada en forma consistente, conduce necesariamente hacia las creencias de la Iglesia, y que las doctrinas cristianas son nada menos que verdades especulativas presentadas en forma pictórica. Opinaba que lo único que se necesitaba era despojarlas de esa forma para liberar y descubrir el embrión realmente espiritual de la verdad filosófica. Pero resultó un aborto aquel intento de cambiar la locura de Dios por la sabiduría del mundo. En las manos de los hegelianos de la izquierda, como Strauss y Biedermann, pronto se hizo evidente que, después de remover el llamado hollejo, quedaba muy poco cristianismo, y que el embrión filosófico era algo del todo diferente de la verdad revelada en la Palabra de Dios. La operación hegeliana se convirtió en verdad, como dice Kaftan, en “la desaparición del dogma”.

La reacción resultante tomó la forma de neokantismo en la teología de Ritschl. En su obra intitulada: *The Ritschlian Theology*,

página 33 y siguiente, el Dr. Orr, dice : “Como servicio inicial Kant habilitó a Ritschl con una teoría del conocimiento precisamente adecuada a los requerimientos de su sistema. Que nuestro conocimiento alcanza nada más a los fenómenos; que teóricamente, Dios es incognoscible ; que nuestra convicción de su existencia descansa, no sobre un juicio teórico, sino sobre uno práctico - juicios todos estos, que como veremos, quedan levantados en círculos ritschlianos, casi al rango de primeros principios”. De aquí que, nada de raro tenga que la obra de Ritschl y la de seguidores suyos como Lotze, Herrmann, Harnack, Sabatier y otros, haya sido en su totalidad adversa al dogma cristiano, aunque, teóricamente, no lo excluyeron del todo.

Por último, Dreyer, en su obra: *Undogmatisches Christentum* hace un llamamiento a favor de un cristianismo sin dogmas. Arguye: (a) que los antiguos dogmas fueron forjados, como es natural, en las formas conceptuales de la época en que surgieron, y que al correr del tiempo estas formas se convirtieron en obstáculo, en otra época en que ya los conceptos religiosos habían sufrido un cambio fundamental; y (b) que los dogmas ponen en peligro la independencia y libertad que es indispensable para la fe cristiana. Se verá de inmediato que sólo el segundo argumento ataca al dogma como tal, pero precisamente este argumento es el que marca la tendencia verdadera de la obra que estamos considerando. Kaftan y Lobstein casi concuerdan con Dreyer en que los dogmas a menudo han constituido un obstáculo para la fe, pero al mismo tiempo los consideran necesarios y abogan por un nuevo dogma. Troeltsch llega a la conclusión de que “ya no existe un sistema de dogma eclesiástico, protestante” y que las iglesias protestantes tendrán que buscar “unión y cohesión” en alguna otra esfera fuera del dogma.

Juntamente, por supuesto, con esta dirección de pensamiento filosófico ha habido muchas otras influencias, demasiado numerosas para enumerarlas, que han operado y siguen operando para hacer que los dogmas pierdan popularidad. Los librepensadores religiosos repetidamente levantan su voz en contra de los dogmas como si fuesen

invasores de su libertad religiosa, y demandan libertad en la Iglesia. Con no poca frecuencia posan como los verdaderos campeones del derecho del juicio privado, uno de los principios fundamentales de la Reforma. En más de una ocasión un dogmatismo exagerado condujo a su reacción pietista. Y el pietismo se caracteriza por su hostilidad a todo intelectualismo en religión, y exalta el emocionalismo y la experiencia como la única manifestación verdadera de la vida religiosa. Ofrece al pueblo cristiano un escape del escándalo de las controversias, retirándolos a la ciudadela del corazón, al asiento de los afectos. En nuestro país (U.S.A.) el pietismo ha encontrado un muy apreciable aliado en el activismo que afirma que tiene muy poco que ver lo que uno crea con tal de que uno esté ocupado en la obra del Señor. Gran número de cristianos estadounidenses están demasiado ocupados en toda clase de actividades de la Iglesia para preocuparse gran cosa respecto del estudio de la verdad. En la práctica son pragmatistas y sólo se interesan en una religión que de inmediato rinda resultados tangibles. Han reducido al mínimo su conocimiento de los dogmas. De hecho, tanto pietistas como activistas, con frecuencia demandan que el pueblo cristiano se desprenda de las complejidades de los sistemas doctrinales de la actualidad y retorne a la sencillez de la época apostólica, prefiriendo, ante todo, las palabras de Jesús, quien no se preocupaba por dogmas. Podríamos mencionar muchas otras tendencias antidogmáticas; pero éstas bastan para dar una idea, al menos, de la oposición actual a los dogmas.

12.10. Los dogmas son esenciales para el cristianismo

Hay varios modos de poner argumentos en favor de la necesidad de los dogmas. Hasta los seguidores de Schleiermacher y Ritschl, subjetivistas, haciendo caso omiso de esto, los defienden, sin que les estorbe su misticismo y su moralismo. Ellos mismos, de inmediato, sugieren varias razones debido a las cuales el cristianismo no puede pasarse sin los dogmas.

12.11. La Escritura presenta la verdad como esencial al cristianismo

La afirmación que con frecuencia escuchamos en la actualidad, de que el cristianismo no es una doctrina, sino una vida, puede que suene muy piadosa, y por esta precisa razón parece que apela a algunos, pero después de todo, es una peligrosa falsedad. Se ha señalado repetidamente, y en años recientes ha insistido en ello el Dr. Machen en su libro: *Christianity and Liberalism*, que el cristianismo es un modo de vida fundado en un mensaje. El Evangelio es la revelación misma de Dios en Cristo que nos llega en la forma de verdad. Esa verdad queda revelada, no sólo en la Persona y obra de Cristo, sino en la interpretación que de Cristo y su obra encontramos en la Biblia. Y sólo mediante un entendimiento adecuado y una aceptación creyente del mensaje del Evangelio pueden los hombres llegar a entregarse personalmente a Cristo en fe, para ser hechos participantes de la vida nueva en el Espíritu. La recepción de esa vida no depende de alguna infusión de gracia, puramente mística, ni de alguna conducta del hombre propiamente ética, sino que está condicionada por el conocimiento. “Y esta es la vida eterna”, dice Jesús, “que te conozcan, el único Dios verdadero, y a Jesucristo a quien tú enviaste”. Pablo dice que Dios quiere “que todos los hombres sean salvos, y vengan al conocimiento de la verdad”. Lo presenta como uno de los grandiosos ideales del ministerio, que todos los creyentes lleguen “a la unidad de la fe y al conocimiento del Hijo de Dios, a un varón perfecto, a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo”. Pedro dice que el poder divino “nos ha concedido todas las cosas que pertenecen a la vida y a la piedad mediante el conocimiento de Aquel que nos llamó por su gloria y excelencia”. En todo el Nuevo Testamento, la participación en la vida del cristianismo queda condicionada a la fe en Cristo tal como El mismo se ha revelado, y esto incluye, naturalmente, el conocimiento de los hechos redentivos consignados en la Escritura. Los cristianos deben tener un entendimiento correcto de

la importancia de tales hechos; y si éstos les unen en la fe, también deben hacerles llegar a alguna forma unida de convicción y expresión de la verdad. Jesús concluyó su oración en favor de sus más cercanos discípulos con estas palabras: “Santifícalos en la verdad: tu Palabra es la verdad”, y continúa: “No ruego sólo por estos, sino también por los que han de creer en mí por la palabra de ellos; para que todos sean uno”. La aceptación de la Palabra de Dios y la unidad espiritual van de la mano. Se encuentra la misma notable conjunción en las palabras de Pablo: “Hasta que todos lleguemos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios”. Ciertamente, la Biblia no crea la impresión de que la Iglesia puede, impunemente, desatender la verdad según está revelada en la Palabra de Dios. Jesús acentuó la verdad, Mat. 28:20; Juan 14:26; 16:1-15; 17:3, 17; y los apóstoles estuvieron apasionados por ella, Rom. 2: 8; II Cor. 4: 2; Gal. 1:8; 3: 1 y sigts.; Fil. 1: 15-18; II Tes. 1: 10; 2: 10, 12, 13; I Tim. 6:5; II Tim. 2: 15; 4:4; II Pedro 1: 3, 4, 19-21; I Juan 2:20-22; 5:20. Aquellos que empequeñecen la importancia de la verdad, y que por tanto, la ignoran y la descuidan llegarán, finalmente, al descubrimiento de que les queda muy poco cristianismo.

12.12. La unidad de la Iglesia exige un acuerdo doctrinal

La Biblia enseña la unidad de la Iglesia de Jesucristo, a la vez que habla de ella como de “columna y baluarte de la verdad”. En Efesios 4, Pablo acentúa la unidad de la Iglesia de Dios, indicando con claridad que el ideal de sus miembros ha de ser que todos alcancen la unidad del conocimiento del Hijo de Dios. Esto recibe énfasis adicional en el Vr. 14; “que ya no seamos niños fluctuantes, llevados por doquiera de todo viento de doctrina”. Exhorta a los Filipenses a que “estén firmes en un mismo espíritu, combatiendo unánimes por la fe del evangelio”. En este pasaje la palabra “fe” tiene, con toda probabilidad, el mismo significado que tiene en Judas 3, en donde el escritor exhorta a sus lectores “a contender ardientemente por la

fe que ha sido una vez dada a los santos”. Si no tiene por completo el mismo significado ciertamente se aproxima. El Apóstol amonesta a los corintios a que todos “hablen la misma cosa”, y que no haya divisiones entre ellos. Debieran ser de una misma mente y un mismo parecer. Considera que esto es de tanta importancia que lanza su anatema a aquellos que predicán un evangelio diferente del que él ha predicado, y hasta insiste en la exclusión de los herejes. Es un juicio severo el que pronuncia en I Tim. 6: 3-5; “si alguno enseña otra cosa y no se conforma a las sanas palabras de nuestro Señor Jesucristo, y a la doctrina que es conforme a la piedad, está envanecido, nada sabe y delira acerca de cuestiones y contiendas de palabras, de las cuales nacen envidias, pleitos, blasfemias, malas sospechas, disputas necias de hombres corruptos de entendimiento y privados de la verdad, que toman la piedad como fuente de ganancia”. La unidad en el conocimiento se considera, evidentemente, como de la mayor importancia para el bienestar de la Iglesia. Si incluyera en su seno hombres de toda clase de convicciones, albergaría las semillas de la discordia, la lucha y la división. Y eso, de seguro que no serviría para la edificación de los santos y el bienestar de la Iglesia, ni coadyuvaría a su eficacia en la obra del Señor. Y en la lucha por la unidad de la Iglesia, será muy difícil quedar satisfecho con el más insignificante común denominador en la confesión de la verdad, y decir: Olvidemos la doctrina, y unámonos para trabajar juntos.

12.13. Para que la Iglesia cumpla con su deber se requiere que tenga unidad en la doctrina

Naturalmente, la Iglesia como tal sólo puede ser una en doctrina si cuenta con una confesión común. Esto significa que la Iglesia tiene que formular la verdad, y de esta manera dar expresión a su conocimiento de ella. Por lo tanto, la unidad de doctrina envuelve la confesión de un dogma común. No sería lógico admitir que la Iglesia necesita doctrinas, y al mismo tiempo negar que necesita dogmas.

La Iglesia no puede cumplir su función en el mundo a menos que se haga consciente del contenido de su fe y le dé expresión clara. La Iglesia de Jesucristo fue designada como depositaria, vigilante y testigo de la verdad, y sólo puede ser fiel a su llamamiento si tiene un concepto definido de la verdad. A los ministros, se les exhorta a retener la forma de las sanas palabras, y a los creyentes, en general, a que contiendan ardientemente por la fe que ha sido una vez dada a los santos, pero ¿cómo podrán cumplir su importante tarea si no están de acuerdo en cuanto a las “sanas palabras” y a lo que la Iglesia cree? La Iglesia tiene que tratar con los equivocados, corrigiéndolos, reprendiéndolos y, posiblemente excluyéndolos del redil, pero no podría hacerlo de manera inteligente y eficaz a menos que posea una aprehensión clara de la verdad y por lo mismo una medida definida de juicio. La Historia enseña con claridad que antes de que la Iglesia pudiera juzgar a los herejes tuvo que contar con alguna medida o prueba oficial. Y es obvio que no podrá sostener un testimonio unido y poderoso en pro de la verdad a menos que presente un frente indivisible.

12.14. La posición de la Iglesia en el mundo demanda un testimonio unido

Cada Iglesia tiene deuda con otras Iglesias y con el mundo que la rodea en cuanto a hacer declaración pública de sus enseñanzas. Resulta natural que tengamos deseos de saber algo acerca del carácter y las convicciones de las personas a quienes quisiéramos confiar nuestros intereses materiales, estimaríamos mucho muy deseable, y de hecho, por completo esencial, que supiéramos con exactitud dónde hay una Iglesia en la que quisiéramos encontrar dirección para nosotros y para nuestros hijos. Además, una Iglesia tendrá que informarse sobre la posición de otra, para poder determinar, hasta donde sea conveniente, la cooperación y posible afiliación con una de ellas. La Iglesia de Jesucristo jamás debe refugiarse en la simulación, ni

tratar de esconder su identidad. Y esto que no debiera hacer, es precisamente lo que hace en la medida en que deja de dar una clara e inequívoca expresión de su fe.

12.15. La experiencia enseña que los dogmas son indispensables

Cada iglesia tiene sus dogmas. Hasta las iglesias que constantemente declaman contra los dogmas, también los tienen en efecto. Al decir que quieren un cristianismo sin dogmas, en esa misma afirmación están declarando un dogma. Todos ellos, en materias religiosas, tienen ciertas convicciones definidas, y también les atribuyen cierta autoridad; aunque no siempre las definen oficialmente, ni las reconocen con candidez. La historia prueba con claridad que aun la oposición actual, no es, en realidad, oposición a los dogmas como tales, sino mera oposición a cierta clase de dogmas, o a ciertos dogmas específicos, los cuales no encuentran acogida entre los teólogos modernos. Una iglesia sin dogmas sería una iglesia muda, y esto resulta una contradicción de términos. Un testigo mudo, no serviría de testigo, y jamás convencería a nadie

12.16. Los elementos incluidos en los dogmas

Los dogmas cristianos incluyen varios elementos que son de gran importancia para la vida de la Iglesia. De éstos, merecen mención especial los tres siguientes:

12.17. El elemento social

Los dogmas religiosos no son producto de individuos cristianos, sino de la Iglesia como un todo. Aunque originalmente la apropiación de la verdad revelada en la Biblia es personal, gradualmente toma un aspecto comunal y corporativo. Sólo en comunión con todos los santos pueden los creyentes entender la verdad y reproducirla con fiadamente. La reflexión personal de cada cristiano gana de esta manera la ventaja de un control colectivo, y como es natural, se for-

talece en gran manera la confianza que debe poseer en sus propios descubrimientos por el hecho de que otros millares aparte de él arriben a la misma conclusión. El carácter comunal o social que de esta manera requieren los dogmas no debe ser considerado como algo accidental y sólo de importancia relativa, sino que debiera tenerse como algo que es de importancia absoluta. Sin embargo, las opiniones personales, a pesar de lo verdaderas y valiosas que puedan ser, no constituyen dogmas cristianos. Algunos extremistas objetan al elemento social de los dogmas. Admiten la necesidad de escudriñar la verdad, pero opinan que el respeto personal propio debe impulsar a cada uno a decidir por sí lo que es la verdad. Cada uno debiera construirse su propio sistema de la verdad, y no preocuparse de las ideas de los otros. No obstante, no puede decirse que estos extremistas representen actualmente la tendencia dominante en el campo del pensamiento teológico. Schleiermacher y Ritschl, a pesar de que su respectivo subjetivismo los lleva al individualismo en religión, acentúan enérgicamente el elemento comunal en los dogmas. Harnack dice que está “introducido en la idea del dogma un elemento social...; los que confiesan uno y el mismo dogma forman una comunidad”. Sabatier, al hablar del origen de los dogmas se expresa de la manera siguiente: “El dogma surge nada más cuando la sociedad religiosa, considerándose distinta de la civil, se convierte en sociedad moral, que se recluta mediante adherentes voluntarios. Esta sociedad, como otra cualquiera se da a sí misma lo que necesita para vivir y para defenderse y propagarse”. Y por último, McGiffier dice: “El reconocimiento que Schleiermacher hace del elemento social, ha sido reforzado en los tiempos modernos por el estudio de la historia y de la psicología de la religión las cuales han hecho muy evidente que nuestras creencias son, en gran parte, productos sociales, y de que es una mera ficción la idea de que nuestra razón individual trabaja aisladamente para crear independientemente nuestra fe” (credos).

12.18. El elemento tradicional

Los dogmas contienen también un elemento tradicional.

El cristianismo descansa sobre hechos históricos que llegan a nuestro conocimiento por medio de una revelación que fue dada y completada hace más de diecinueve siglos. Y el entendimiento y la interpretación correctos de estos hechos sólo puede resultar de continuas oraciones y meditación, del estudio y las luchas de la Iglesia de todos los siglos. Jamás puede un solo cristiano tener la esperanza de lograr asimilar y reproducir adecuadamente el contenido completo de la revelación divina. Y tampoco ha habido jamás una sola generación capaz de ejecutar la tarea. La formulación de los dogmas es la tarea de la Iglesia de todas las épocas, es tarea que requiere grande energía espiritual de parte de generaciones sucesivas. Y nos enseña la historia que, a pesar de las diferencias de opinión, y de prolongadas luchas, y pese aun a temporales regresiones, la comprensión que tiene la Iglesia de la verdad iba ganando gradualmente claridad y profundidad. Una verdad tras otra se convirtieron en centro de atención y llegaron en turno a un mayor desarrollo. Los Credos históricos de la Iglesia incorporan actualmente en forma concreta los mejores resultados de las reflexiones y el estudio de los siglos pasados. Es a la vez deber y privilegio de la Iglesia de nuestro día entrar a la herencia de los años que se fueron y continuar la construcción sobre el fundamento que fue puesto.

Sin embargo, los modernos teólogos amplitudistas tienen tendencia a romper con el pasado. Muchos de sus representantes, con frecuencia hacen mucho ruido con sus alabanzas a los Credos de la Iglesia, considerados como documentos históricos; pero se rehúsan a concederles valor doctrinal para el presente. Y, triste es decirlo, los llamados fundamentalistas de la actualidad estrechan manos con los amplitudistas en cuanto a este punto, con su bien conocido lema: "Ningún Credo, excepto la Biblia". Parece que no se dan cuenta de que con tal lema se envuelve un rompimiento con el pasado histó-

rico de la Iglesia, una actividad negativa para aprovecharse de las lecciones que las Iglesias de la Reforma transmitieron a las generaciones siguientes como una preciosa herencia en sus grandes Cremos y Confesiones, y una negación práctica de la dirección que en el pasado dio el Espíritu Santo a la Iglesia. Pero la moderna teología amplitudista no se detiene ni siquiera allí; rompe también con la Biblia misma considerada como la fuente de autoridad para la verdad doctrinal. Reville declara esto mismo, sin sombra de duda, en las siguientes palabras: “(El amplitudismo) no sólo ha arrojado el yugo de las Confesiones protestantes, fundándose en que un completo examen de ellas daba prueba de que de ninguna manera reflejaban la enseñanza de Cristo. Sino, además, gracias a los inmensos resultados alcanzados por las ciencias históricas y filológicas durante el siglo XIX, ha llegado al reconocimiento de que en la Biblia misma hay muchas doctrinas que ni vienen de los profetas ni de Jesús; las cuales, en consecuencia, no pueden considerarse como la expresión fiel de la enseñanza de Cristo”.. De consiguiente, semejante posición envuelve un rechazamiento de la Biblia como Palabra de Dios, un manifiesto desprecio y negación de la dirección del Espíritu Santo en la historia del pasado doctrinal de la Iglesia, y una falta de respeto para las oraciones, los trabajos y las luchas de los más grandes y más piadosos maestros de la Iglesia. Representa un arbitrario individualismo en el desarrollo y formulación de la verdad, una idea exagerada de la habilidad de un solo individuo, o de la Iglesia de una sola generación, para alcanzar de novo una estructura mejor de la verdad religiosa que el sistema venerable del pasado.

12.19. El elemento de autoridad

Cuando las Iglesias de la Reforma definen oficialmente sus doctrinas y las convierten, por tanto, en dogmas, declaran también implícitamente que descansan sobre la autoridad divina y que expresan la verdad. Y porque las iglesias consideran sus dogmas como formas

concretas de la verdad revelada en la Palabra de Dios, estiman que merecen el reconocimiento general e insisten en tal reconocimiento dentro de sus propios círculos. La Iglesia Católica romana reclama absoluta infalibilidad para sus dogmas, en parte debido a que son verdades reveladas, pero de modo especial porque son propuestos para la fe de los fieles por medio de una iglesia infalible. Sus dogmas son absolutamente inmutables. El Concilio Vaticano declaró: “Si alguno afirma que es posible que algunas veces, de acuerdo con el progreso de la ciencia, tenga que darse a las doctrinas propuestas por la Iglesia un sentido diferente del que la Iglesia ha entendido y entiende: Sea anatema”. Las iglesias protestantes no participan de este absolutismo. En tanto que esperan que sus dogmas sean aceptados porque los consideran como formulaciones correctas de la verdad escrituraria, admiten la posibilidad de que la Iglesia se haya equivocado al definir la verdad. Y al descubrir que los dogmas son contrarios a la Palabra de Dios, dejan de gozar de autoridad.

Precisamente este elemento de autoridad es el que encuentra mayor oposición en la actualidad. Católicos y protestantes por igual reconocen ante todo que la religión es algo dado y determinado por Dios, y encuentran, por tanto, el fundamento de la autoridad en Dios. Según los primeros la autoridad básica se encuentra especialmente en la Iglesia, en cuanto a los últimos se halla en la Biblia. Ambos reconocen una regla objetiva de la verdad, regla que encuentra expresión en los dogmas de la Iglesia, la cual demanda sumisión, fe y obediencia. El racionalismo y el deísmo del siglo XVIII rompieron con “el principio medieval de la autoridad religiosa”, y lo sustituyeron por la medida de la razón humana, colocando de esta manera el fundamento de la autoridad en el hombre, y haciéndola puramente individual. Para Schleiermacher el contenido de los dogmas queda determinado por la experiencia religiosa, y para Ritschl, ostensiblemente mediante Jesucristo como fundador del Reino de Dios, pero en realidad por la fe subjetiva de la Iglesia. En el caso de estos dos autores el fundamento verdadero de la autoridad está en la

conciencia religiosa, y de consiguiente la autoridad no es la de una norma objetiva sino la de un principio interno. Dice Lobstein: “Desde el punto de vista protestante es necesario condenar toda idea que haga del dogma una decisión autoritativa y obligatoria de la Iglesia en el sentido de una ordenanza legal, emanada de estatuto. Según el dictamen de Sabatier, otro Ritrhliano: “La autoridad externa de la letra ha dado lugar a la autoridad interna y puramente moral del Espíritu”. Este erudito francés arguye que el espíritu humano definitivamente ha sido emancipado del principio de autoridad y se ha hecho autónomo, lo que ha significado que “el acuerdo de la mente consigo misma es la primera condición y el fundamento de toda certidumbre”. Esto equivale al rechazamiento de toda autoridad verdadera. Barth rechaza los dos conceptos acerca de los dogmas, el católico romano y al amplitudista moderno. Atribuye autoridad absoluta dogma (singular) puesto que concuerda con la revelación, y atribuye autoridad relativa a los dogmas, es decir, a las proposiciones doctrinales formulad por la Iglesia, hasta donde broten de la raíz de la revelación.

Capítulo 13

RAZÓN DE SER Y PLAN DE LA OBRA

GORDON SPYKMAN

13.1. El por qué de este proyecto

En la introducción a su libro *Christian Faith* [*Fe cristiana*] (traducido al inglés en 1979), Hendrikus Berkhof, profesor de Leiden, comenta de paso que escribir dogmática es una aventura “un tanto solitaria” (p. xiii). Si ello es así para la extensa comunidad reformada en Europa (que puede jactarse de estudios muy sustanciales en dogmática por Karl Barth, Emil Brunner, G. C. Berkouwer, Otto Weber, y Helmut Thielicke, entre otros) y en Africa del Sur (Adrio Koenig), entonces es tanto más notoriamente cierto para la comunidad reformada en América del Norte. Louis Berkhof se destaca como uno de nuestros “aventureros solitarios”. Su obra modelo, *Systematic Theology* [*Teología sistemática*] (1947) [publicada en castellano por TELL en 1968], tiene un lugar prácticamente indiscutido. En el camino se le han unido la *Reformed Dogmatics* [*Dogmática Reformada*] (1966) de Herman Hoeksema y las series *God Revelation and Authority* [*Dios, Revelación, y autoridad*] (1976 y ss.) de Carl

Henry. Apenas unos otros pocos otros títulos merecen mención honorífica. Sin embargo, habiendo dicho todo, nuestro siglo nos deja con una lista un tanto magra.

Aunque con el debido aprecio de este legado, sin embargo, tenemos que aceptar otro comentario de Hendrikus Berkhof, que la “dogmática clásica dio profundas respuestas a preguntas que ya nadie hace” (p. xviii). ¿Se puede desestimar simplemente este juicio como una exageración del asunto? A lo largo de la modernidad, y especialmente durante las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial, la cultura occidental ha experimentado cambios radicales. Por eso ahora, a medida que nos acercamos al fin de este siglo XX, la dogmática reformada debe considerar el desafío de cómo renovar su discurso referido a los asuntos perennes de la fe cristiana.

Esta necesidad se debe a dos razones. Primero, está la situación de crisis que todos encaramos como cristianos que viven en una cultura post-Ilustración. El cristianismo occidental está prácticamente anegado por la marea del secularismo moderno. Las estructuras más antiguas, profundamente arraigadas, de las teologías tradicionales tenían el efecto de promover, o al menos preservar, la idea de un reino “sagrado” junto a, o encima de, o más allá de lo “secular”. Pero ahora estos dualismos longevos del pasado están dando lugar a nuevas estructuras monistas en el proceso de la teología contemporánea. Estas estructuras monistas de las décadas recientes están determinadas a dismantelar el “apostento alto” donde lo “sagrado” es reducido, en el mejor de los casos, a la “razón de ser” de una dimensión en profundidad de nuestro mundo “secular” de experiencia. Por eso, uno de los desafíos de la teología reformada de nuestra era es reformular la dogmática cristiana de manera que se pueda sostener como una alternativa real y respetable, tanto ante las antiguas tradiciones dualistas, como ante las estructuras monistas más recientes.

Una segunda razón para reformular la dogmática reformada es de carácter más perenne. Sus raíces están en la naturaleza misma de un entendimiento reformado bíblico de lo que es la vida cristiana. La

vida de la fe es una vida de continua santificación. Hacer teología es una forma de vivir en la práctica este llamado a la santificación. Sus requisitos nos afectan como una tarea permanente. Cada nueva generación es llamada a construir nuevamente sobre fundamentos puestos por pensadores cristianos que vivieron antes. Esa clase de esfuerzo renovador seguramente llevará la marca singular de nuestro tiempo y de nuestro lugar en la historia. Pero, en la medida en que responda fielmente a las normas estabilizantes de la Palabra, también está obligada a reflejar ciertos discernimientos permanentemente relevantes. Por eso, la credibilidad de tal aventura depende de su manifiesta continuidad con la “fe de los padres . . . dada una vez para siempre a la iglesia”. De un teólogo fiel, como de cualquier fiel escriba, se debe poder decir: “de su tesoro saca cosas viejas y nuevas”. De esa manera el llamado a involucrarnos en la dogmática nos llama a proseguir aún más, como en un camino teórico, a “ocuparnos con temor y temblor de nuestra salvación”. Es una forma sistemática de “dar razón de la esperanza que hay en nosotros” a todo aquel que quiera detenerse lo suficiente para mirar y oír, tanto dentro de la iglesia como fuera de ella. En esta luz podemos reconocer la tarea de hacer teología como un actualizado modo redentor de cumplir con el mandato cultural que nos ha acompañado desde el comienzo mismo tanto a modo de bendición como de obligación. Por eso es válido para *theologia* como para *ecclesia que reformata* debe conducir a *semper reformanda est* —es decir, una vez reformada, la teología debe ser reformada siempre.

En estos años finales del siglo XX una vez más se extiende ante nosotros el campo fértil de la dogmática reformada. Un número de eruditos reformados cree que ha llegado un nuevo tiempo de cosecha, un momento oportuno para recoger algunos de los frutos que han madurado en el pasado y presente de la filosofía y teología bíblica dentro de la tradición reformada en ambas orillas del océano. Al tratar de abrir algunos discernimientos nuevos, nuevos horizontes, nuevas perspectivas y direcciones nuevas para la dogmática, me ubi-

co en lo mejor de la tradición reformada y trabajo desde allí, incluso en mi intento de hacerla avanzar y de reformarla.

En este proyecto no veo más que un bosquejo de dogmática. Simplemente deseo delinear los contornos generales del paisaje teológico que se extiende ante nosotros, sin detenerme en cada detalle ni explorar plenamente cada punto del horizonte. Esto dará suficiente lugar para la elaboración posterior. Al dar este primer paso estoy extendiendo una invitación abierta a mis colegas a desmenuzar esta prueba inicial, ya sea cooperando, criticando o contribuyendo, como les parezca mejor. También quiero reconocer mi profunda deuda de gratitud a muchos estudiantes que a lo largo de los años me han ayudado a dar forma a estas ideas.

13.2. Pertener a una tradición venerable

La tradición es la sangre misma de la teología. Separada de la tradición la teología es como una flor cortada que, sin sus raíces y sin el suelo, pronto se marchita en la mano. Una teología sana nunca nace *de novo*. Al honrar a la sana tradición, se asegura continuidad teológica con el pasado. Al mismo tiempo, la tradición crea la posibilidad de abrir puertas nuevas hacia el futuro. Como dice el proverbio: “La tradición es el prólogo del futuro”. Por eso, toda dogmática que se precie de tal debe definir su posición en una u otra tradición confesional

Estas observaciones también valen para el presente proyecto. Por eso hay buenos motivos para poner en el comienzo mismo las correspondientes cartas sobre la mesa. No se gana nada con ocultar la tradición a la que se pertenece. No es que la tradición sea la norma final para hacer teología. La norma para la dogmática, como para la totalidad de la vida, sigue siendo la Palabra de Dios. No obstante, la tradición aun sigue siendo de crucial importancia. Es portadora de la identidad de una comunidad, del estímulo para su espíritu emprendedor, da forma a sus hábitos de pensamiento, es el foro de sus refle-

xiones teológicas. La tradición es el canal histórico-cultural dentro del cual los teólogos cristianos responden a los requerimientos de la Palabra de Dios en sus emprendimientos dogmáticos. Por eso, a toda teología acompañan cierta estabilidad y cierto carácter tentativo, y esto vale también para esta obra como para las del pasado.

¿Entonces, dentro de qué corriente de tradición intento ubicar este proyecto? Como ya se ha indicado, está designado a tomar su lugar dentro del ala reformada-calvinista de la Reforma Protestante, en contraste, por ejemplo, con la tradición luterana, anglicana, zuingliana y anabaptista, y en claro contraste también con las tradiciones católicas romanas y ortodoxas orientales. Más aún, su mayor deuda es con la reforma tal como se expresó en la tradición reformada de Holanda, distinguiéndose de la tradición presbiteriana escocesa. Pero esta tradición, en la cual me ubico, también está lejos de ser homogénea. Tiene un legado marcado por todos los altibajos característicos de la mayoría de las teologías desde el siglo XVI hasta el presente. Sin embargo, a través de todos estos movimientos de zig-zag se puede discernir una línea de continuidad en el pensamiento reformado. No es, por cierto, una tradición carente de fracturas. Pero hay en ella una línea recuperable de desarrollo, una línea que se puede reconstruir. Esa es la línea que quiero seguir y que voy a bosquejar brevemente a modo de introducir el linaje en el que nace este proyecto de renovación en la dogmática reformada. Quizá esto se logre mejor pintando con algunas pinceladas audaces un cuadro de ciertos exponentes representativos pertenecientes a esta tradición reformada.

Históricamente tomo mi punto de partida en la teología de Calvino, tal como es expresada, especialmente, en su obra más definitiva: *La Institución*. Calvino no era el tipo de persona que aceptaría los conceptos, ni siquiera del más estimado de los padres (por ejemplo Bernardo de Clairvaux, uno de sus favoritos) a menos que lo encontrase de acuerdo con las Escrituras. El genio de su teología fue, consecuentemente, su fuerte apego a las Escrituras. El principio

hermenéutico básico (que aparentemente ni él mismo pudo honrar siempre en plenitud) era este: Trate de no decir más que las Escrituras, porque ello sería especulación; trate también de no decir menos que las Escrituras, porque ello sería empobrecer la Palabra de Dios. Metodológicamente, la revelación bíblica establece los parámetros para la reflexión teológica. Con este compromiso Calvino cubrió retrospectivamente un milenio de dispares teologías llegando hasta Agustín (a quien cita con más frecuencia, en tono de aprobación, que a ninguno de los otros padres de la iglesia) y, a través de Agustín, hasta las enseñanzas de Pablo y del resto de las Escrituras.

Comenzando con Juan Calvino (1509-1564) damos un gran salto hacia adelante introduciéndonos en el siglo XIX. De esa manera pasamos por alto más de dos siglos de ortodoxia reformada tal como se expresó en la teología escolástica reformada. De acuerdo a ello, seguidamente nuestra mira se dirige al líder del avivamiento neocalvinista Abraham Kuyper (1837-1920). Lo más importante para nuestros propósitos no es su dogmática, sino su cosmovisión bíblica reformada, dentro de la cual tiene su lugar la dogmática. Esta tradición calvinista de dogmática se ha expresado de manera más duradera en la obra, probada por el tiempo, de Herman Bavinck (1854-1921), colega de Kuyper. Este se destaca como el teólogo sistemático maduro del movimiento neo-calvinista de comienzos del siglo. En tiempos más recientes esta tradición ha sido enriquecida por las obras de Klaas Schilder (1890-1952) y Cornelius Van Til.

Sin embargo, fue la *Teología sistemática* de Louis Berkhof (1873-1957) la que hizo el impacto más profundo y duradero sobre la actual comunidad reformada de Norteamérica. Su dogmática representa el producto final atemperado de una prolongada tradición escolástica de teología reformada. Sin embargo, desde mediados de este siglo es cada vez más evidente que este modelo escolástico de hacer teología está perdiendo actualidad. Entonces apareció el necesario ímpetu de renovación con la extensa serie de “Estudios en Dogmática” provenientes de la pluma de G. C. Berkouwer (1903-). La teología

dinámica de Berkouwer nos libró a muchos de nosotros de los conceptos escolásticos que dominaban la teología de Louis Berkhof. Le dio un renovado vigor a la dogmática merced a los frescos vientos de una dogmática calvinista más original, actualizando el pensamiento de Bavinck para nuestros tiempos. Sin embargo, Berkouwer nos deja con una extensa lista de aproximadamente veinte monografías pero sin una teología sistemática exhaustiva, bien pulida.

A grandes rasgos, es aquí donde nos encontramos actualmente. Con sentimientos mezclados, gratitud matizada de comprensivo criticismo, tratamos ahora de aprovechar esta tradición. Calvino, Kuyper, Bavinck, Schilder, Van Til, Louis Berkhof, Berkouwer. En ellos se cumple la exhortación bíblica “honra a tus padres”. Porque todos ellos fueron siervos del Señor para ayudarnos a que nosotros seamos siervos mejores, inclusive en esta empresa teológica llamada dogmática reformada.

Finalmente, aunque no en último lugar, esta declaración preliminar de la razón de ser y del propósito de este proyecto también requiere un comentario sobre el filosofar cristiano. Los frutos de la filosofía cristiana contemporánea, emergiendo de la cosmovisión bíblica, también tienen un importante papel en identificar la tradición histórica teológica dentro de la cual es lanzado este proyecto renovador de dogmática reformada, resultando en una “teología con tendencia a cosmovisión” (Arthur Holmes, *Contours of a World View [Contornos de una cosmovisión]*, pp. 34-38). Tratar de hacer teología sin una orientación filosófica consciente de sí misma es una “posibilidad imposible”. Posible en el sentido de que algunos teólogos (Karl Barth y otros) pueden pretender hacerlo; pero imposible en el sentido que la reflexión filosófica nunca puede ser eficazmente excluida de la dogmática. La dogmática es demasiado importante para ser confiada a teólogos inseguros de su orientación filosófica. Sin la filosofía, la teología se convierte en una empresa estrecha, superficial y mayormente vacía. El presente esfuerzo renovador en dogmática reformada trata de evitar esa trampa. Afortunadamente

existe una filosofía cristiana a la que podemos apelar, la filosofía de la Idea de la Ley. Sus raíces están en la obra de D. H. T. Vollenhoven (1892-1978) y Herman Dooyeweerd (1894-1977), docentes en la Universidad Libre de Amsterdam, durante los últimos cincuenta años. A ellos debemos la formulación original, definitiva, de una filosofía cosmonómica. Sin embargo, la obra de ellos no es un sistema cerrado, como tampoco lo puede ser ninguna filosofía o teología. Ella invita a un constante repaso por parte de pensadores cristianos contemporáneos. Sin embargo, sus ideas y contornos básicos son suficientemente claros y firmes para ofrecer un contexto muy útil para hacer teología hoy dentro de la tradición calvinista. El reciente esparcimiento de la influencia de esta filosofía es otro factor contribuyente para hacer del presente un tiempo oportuno para intentar una reformulación de la dogmática reformada. Porque esta filosofía cristiana tiene mucho que ofrecer a teólogos y a otros pensadores cristianos al abrir discernimientos en el significado, estructura y dirección de nuestra vida en el mundo de Dios. Estos objetivos, dice Andre Troost “solamente pueden ser elaborados, con cierta seguridad de justificación, en el contexto de una teología que procede de una cosmovisión bíblica y que sea filosóficamente reformada”. Agrega diciendo: “Hasta la fecha, según lo que yo sé, no existe tal teología” (“Circular of the International Conference of Institutions for Higher Christian Education” [“Circular de la Conferencia Internacional de Instituciones Cristianas de Educación Superior”], núm. 18 [abril de 1980], p. 2).

13.3. La capitalización de los recientes estudios bíblicos

Más aún, el presente proyecto está basado en la tesis de que la interacción fructífera entre estudios bíblicos y sistemáticos es posible dentro del campo más amplio de la erudición teológica. En el pasado, con frecuencia se levantaron altos y casi insuperables muros de separación entre ellos. Esto ha resultado en un serio derrumbe

de las comunicaciones entre los involucrados en estas dos ramas del aprendizaje. Con frecuencia han recorrido separadamente sus caminos, cada grupo cercado defensivamente su propio campo de investigación, cada uno pretendiendo su propia y distintiva metodología, cada uno desarrollando sus propias y exclusivas conferencias, cada uno desacreditando la respetabilidad académica del otro. Muchas veces ha habido una notoria falta de cooperación entre estudios dogmáticos y bíblicos. Con frecuencia los estudiantes sienten más agudamente esta tensión.

Introduciendo su *Evangelical Faith [Fe evangélica]* (1968-1974) como una obra dedicada a la “totalidad doctrinal”, Helmut Thielicke se dirige a estas relaciones tensas dentro de las filas de la erudición teológica. “En una era que publica poco más que colecciones de ensayos teológicos”, dice, “. . . podría parecer presuntuoso ofrecer aquí la primera parte de un sistema completo de dogmática”. Aunque mi cuadro de la totalidad difiere marcadamente del suyo, mis sentimientos acerca de esta “aventura” son extrañamente afines a los suyos como aparecen esbozados anecdóticamente en la siguiente escena:

Por el momento tal vez estemos en la posición de poner solamente piedras individuales en el mosaico, y vaya todo mi respeto hacia los colegas teólogos cuyas importantes monografías nos permiten hacerlo en forma tan impresionante. Sin embargo, tengo que correr para mí mismo la aventura de recuperar el cuadro total o al menos de recordarlo, traer a la memoria su existencia. No quiero perder los bosques por causa de los árboles. A aquellos que hacen pesado trabajo en los bosques yo tal vez les parezca un transeúnte pasajero, tal vez incluso un trotamundos feliz que mira en todas direcciones en vez de concentrarse en un aspecto particular del crecimiento (aunque esta clase de viaje con frecuencia puede ser muy extenuante). Los saludo a todos con amistad y gratitud, incluso si ellos me miran con cierta indignación, y soy consciente que los senderos más o menos transitables son fruto de sus trabajos. Pero, si estos trabajadores

del bosque son suficientemente amables para dirigir unas miradas al excursionista, tal vez vean que él tuvo que tomar nota del trabajo que ellos hicieron, porque de lo contrario no estaría allí ni habría llegado a esa parte del bosque. El excursionista simplemente busca, con toda modestia, dar un primer informe de lo que ocurre en el bosque, de lo que ha visto allí, y por qué lo considera no como agregado o como árboles talados, o individuales, sino más bien como un bosque vasto que extiende su invitación. (vol. 1, pp. 16-17)

Los dogmáticos tienden a considerar a los teólogos bíblicos como a pensadores eclécticos involucrados en erudición fragmentada, que gastan sus energías en trozos y pedazos de información bíblica. Los eruditos bíblicos, por su parte, tienden a desdeñar a los dogmáticos como a constructores de sistemas teológicos, obsesionados con grandes diseños y planes maestros de coherencia racional. Cada uno tiende a desacreditar, si no el derecho a existir del otro, al menos su legítima razón de existir. De ambos lados surgen audaces pretensiones de superioridad. La erudición bíblica con frecuencia pretende representar a la teología en su forma más pura, en su nivel más fundamental, dando a la dogmática la fría espalda por considerarla especulación etérea. Entre tanto, la teología sistemática muchas veces despliega su estandarte como el producto más erudito y acabado de la empresa teológica. Piedra angular o coronamiento muchas veces se ha convertido en el tema de “ser o no ser” de la irritación teológica entre ambas disciplinas.

Este es el momento apropiado para dejar de lado este falso dilema. Como en toda ciencia, así también en la teología, existen ciertas divisiones de trabajo que coinciden con ciertas líneas demarcatorias naturales, dentro del campo global. Se discierne claramente una diferenciación de tareas. Entonces, sea dicho, tanto de la teología bíblica como de la dogmática, que cada una tiene su identidad e integridad. Cada una tiene su propio campo de estudio, sus propios principios organizativos y sus metodologías. Por supuesto, ambas

son llamadas a ser “bíblicas” en el sentido de ser fieles a la Biblia. El hecho de que la teología bíblica trabaje más directamente con presupuestos bíblicos no es garantía de ser más fiel a las escrituras que la dogmática, aunque esta última quizá trabaje más indirectamente con los hechos bíblicos. Juntas deben inclinarse ante la autoridad de la Palabra de Dios como norma vigente para ambas disciplinas. Ambas son respuestas teológicas a esa norma permanente. Sin embargo, son diferentes en sus áreas de investigación, en sus herramientas de estudio, en los resultados de sus respectivos estudios. Dichas diferencias tienen que ser honradas.

Al mismo tiempo hay una unidad subyacente entre el trabajo bíblico y la teología sistemática. Las diferencias de tarea no tienen autoridad para negar la unidad básica religiosa que las une. Ambas se encuentran en una mutua relación de coexistencia y proexistencia, dentro de la arena mayor de la erudición teológica. El presente proyecto de dogmática pretende usar en gran medida esta relación de mutua interdependencia. Trata de acercar a las teologías, bíblicas y sistemáticas, a una relación práctica, más estrecha, incorporando en forma más clara y directa los frutos de la investigación bíblica a las reflexiones dogmáticas. En efecto, como principio organizativo central voy a apoyarme decididamente en los motivos de creación-redención-consumación, tal como se despliegan históricamente dentro del drama de la revelación bíblica.

Las pasadas décadas han sido testigo de un trabajo muy intenso y productivo en el área de la teología bíblica. Desafortunadamente sus resultados nada agregan hacia una bendición pura. Hay abundantes evidencias de una capitulación a gran escala de los métodos de crítica histórica, evocando fuertes reacciones en las líneas de los métodos puramente biblicistas de interpretar las escrituras. Sin embargo, también hay un tercer camino. Una fuerte tradición de hermenéuticas reformacionales se presenta como alternativa real a la controversial polaridad liberal-fundamentalista que por tanto tiempo se nos ha impuesto como el marco de referencia dominante para la interpreta-

ción de la Biblia. En la estela del reciente resurgimiento de estudios bíblicos en círculos reformados, se han abierto nuevos discernimientos. Los antiguos patrones helenistas, medievales y escolásticos de escuchar las escrituras han sido mayormente superadas. A la mano están los métodos estimulantes de leer las escrituras en forma más significativa. El tiempo está maduro ahora para incorporar estos hallazgos a una renovada y actualizada dogmática reformada.

Hagamos brevemente un inventario de estas ideas bíblicas clave:

- renovado aprecio del orden de la creación como el marco permanente para toda revelación continuada al arrojar su luz sobre la historia cósmica;
- un entendimiento más dinámico del hombre como imagen de Dios; aquí y en lo que sigue uso la palabra hombre en su significado de “ser humano”, sea masculino o femenino. Cuando la palabra hombre es usada en este sentido genérico, los pronombres referidos a hombre también tienen que entenderse con este sentido genérico.
- creciente descontento con las antropologías helenistas que dividen al ser humano en agudas dicotomías de cuerpo/alma, acompañado de la recuperación de un concepto más bíblicamente holista del hombre;
- una comprensión más profunda de la realidad de la caída del hombre en el pecado y su efecto radical y global sobre la vida como un todo;
- discernimiento más claro de la interrelación de la revelación en la creación y en la redención;
- mejor comprensión de la unidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, relacionados como promesa y cumplimiento; desarrollo más consistente del concepto lineal de la historia que recorre la revelación bíblica;

- creciente reconocimiento de la idea de que el mensaje bíblico está anclado en la historia de la redención, que, como el acto de un drama en desarrollo, destaca las poderosas obras de Dios, centradas en Jesucristo;
- redescubrimiento de la relevancia permanente de la legislación del Antiguo Testamento para un renovado estilo de vida en nuestros tiempos;
- un reconocimiento más profundo de Israel como personalidad colectiva que alcanza su cumplimiento en Cristo, y de su cuerpo, la iglesia, el nuevo Israel;
- rehabilitación de un análisis literario de la narrativa bíblica, con mayor apertura a la prioridad y normatividad de su sentido literal y su significado canónico;
- esmerada asimilación de las contribuciones arqueológicas para una reconstrucción más clara del ambiente histórico y del contexto cultural de la revelación bíblica;
- agradecido reconocimiento al trabajo hecho por los estudios de lenguas comparadas que arrojan nueva luz sobre el significado de conceptos oscuros de las Escrituras;
- un creciente repudio a la tendencia de ver ideas filosóficas griegas en el Nuevo Testamento, y, en cambio, un mayor aprecio por su fondo hebreo.

En todos estos valiosos discernimientos, renovadamente acentuados por gran parte de la reciente erudición bíblica, podemos discernir un hilo dorado que recorre la totalidad del tejido de la revelación bíblica, otorgándole una perspectiva coherente respecto de la vida. Quizá para la dogmática reformada esto puede ser captado en forma más sucinta en la omnipresente enseñanza bíblica sobre pacto y reino. Pacto y reino son como dos caras de la misma moneda. Conforme a ello podemos decir que en la creación Dios dio existencia a

su reino, mediante el pacto. Después de la caída Dios renovó su pacto con vista a la venida de su reino. La meta final es la restauración de toda la creación en la tierra renovada. De esa manera, el pacto original permanece para siempre como fundamento permanente y como norma para la vida en el mundo de Dios. De manera similar, Dios creó en el comienzo su reino, “los cielos y la tierra”, el ámbito de su reino. Luego la humanidad, como sierva del Rey, se rebeló; pero Dios volvió, renovando el reino de manera proléptica a través de Israel, y después lo reestableció en forma decisiva con la venida del Rey Jesús. Por eso el reino ahora aparece como una realidad establecida, seguramente anclada en pasados hechos de salvación de (“el reino está a la mano”), como una realidad permanente, presente, que viene (el “ya” redentor en Cristo), y como una esperanza segura basada en la promesa de una realidad futura plenamente restaurada (el “todavía no” escatológico, en camino a su consumación). En este sentido, el pacto y el reino son dos formas de ver la realidad de la obra de Dios en el mundo, obra que lo abarca todo. El pacto es reino mirando hacia atrás, a su comienzo original y permanente que tuvo lugar en la creación. Reino es el pacto mirando hacia adelante, programáticamente, hacia su prometida meta de perfecta renovación. A lo largo del camino esta visión otorga significado y esperanza a nuestro llamado común a ser fieles al pacto y a servir en el reino.

Por eso, el presente proyecto tiene el propósito de que estas perspectivas bíblicas sean más útiles a la dogmática reformada. Estructuralmente esto significa reordenar los temas del tradicional método *loci* [de lugares] de organizar la teología sistemática, ordenándolos, en cambio, a lo largo de la línea de la historia bíblica de creación-caída-redención en su camino a la consumación final de todas las cosas. Dentro del contexto de una cosmovisión reformada estos motivos bíblicos centrales tendrán referencias cruzadas con una doctrina de la Trinidad, que ve al Padre como Iniciador, al Hijo como Mediador, y al Espíritu Santo como Capacitador. Estos son los prin-

principios organizativos que he escogido para dar forma a los contornos básicos de esta teología sistemática.

Capítulo 14

PROLEGÓMENOS. UN EXAMEN HISTÓRICO: ¿LA FILOSOFÍA Y LA TEOLOGÍA COMO SOCIOS?

GORDON SPYKMAN

14.1. Tesis

En el comienzo mismo permítaseme establecer la tesis que surgirá de este estudio prolegómeno. Se encuentra incorporada al presente capítulo, y con fuerza acumulativa, una conclusión referida a la relación entre teología y filosofía, la cual constituye la tesis central hacia la que se dirige el presente repaso. La tesis es esta: Correctamente entendidas, teología y filosofía forman una sociedad en el sentido de que el mejor prolegómeno para la teología cristiana, más específicamente para la dogmática reformada, es una filosofía cristiana. (Compare Gordon J. Spykman, “Christian Philosophy as a Prolegomena to Reformed Dogmatics” [“La filosofía cristiana como prolegómeno a la dogmática reformada]” *N Woord op sy Tyd*, pp. 137-56).¹

¹ En esta sección y las que siguen la atención se centrará en asuntos prolegómenos, literalmente “cosas que deben ser dichas anticipadamente”, y que normalmente son llamadas introducción a la teología sistemática. Thielicke las describe

14.2. Un consejo desconcertante

Aparentemente, algunos temas nunca quedan establecidos. Uno pensaría que, a la fecha, con casi dos mil años de pensamiento cristiano occidental en nuestro haber, tendríamos que poder señalar un consenso más bien sólido en cuanto a la relación entre teología y filosofía. Sin embargo, esta expectativa resulta ser poco más que buenos deseos. Porque en realidad uno encuentra una enorme falta de unanimidad. No obstante, los muchos conceptos dispares tienden a ajustarse a ciertos patrones básicos. Algunos pensadores idean formas para fusionar la filosofía y teología. Otros meramente toleran su presencia como la de un intruso indigno en las cortes sagradas de la “reina de las ciencias”. Otros se oponen abiertamente a la filosofía como a un adversario del evangelio.

Durante mis días de estudiante, de tanto en tanto me preguntaba sobre estas conexiones. Tanto la filosofía como la teología eran disciplinas requeridas en nuestros programas prescritos de estudios. Ambas se cobijaban bajo la sombra común de la educación cristiana superior. Pero como compañeros guías en nuestra peregrinación académica parecían darse codazos, más bien rudos, en cada curva importante del camino. ¿De qué manera debíamos integrar, con sentido, las clases del aula 32 (filosofía) con las del aula 35 (teología)? Ya en aquellos días se hablaba bastante de la integración de la fe cristiana y el aprendizaje, y del efecto unificador de una cosmovisión y un concepto de vida reformado y bíblico. Sin embargo, sobre este asunto las trompetas emitían sonidos inciertos. Había poca claridad, solamente abundaba la confusión.

Ocasionalmente leía unas líneas de la teología de Bavinck. Allí fui impactado por las repetidas referencias, aparentemente casuales, con frecuencia en un mismo párrafo, a teólogos como Schleiermacher y

como “trabajo de despeje en una situación de desorden” (*Fe evangélica*, vol. I, p. 11).

Harnack junto a filósofos como Kant y Hegel. ¿Qué podía hacer un estudioso novato con semejantes complejidades?

Armado con tales interrogantes, con el debido respeto y, sospecho, con indebida docilidad, aproveché varias oportunidades para acercarme a mis profesores en busca de ayuda. Las respuestas que recibía eran asombrosamente uniformes. Bueno, verá usted —se me decía— las cosas son así: la teología trata los asuntos de la fe, la filosofía los asuntos de la razón. Pero —pensaba yo—, ciertamente, alguna medida de racionalidad debe haber también en la teología. De otra manera sería suficiente con solo creer. ¿Por qué entonces todos estos años de esfuerzo mental en preparación para el ministerio en la iglesia? Seguramente, la fe tampoco puede estar ausente de la filosofía.

De nuevo, contestando a mi continua inquisición, la respuesta volvía diciendo: la filosofía opera en el plano de la revelación general, la teología en el plano de la revelación especial. Pero estas respuestas tampoco satisfacían mi curiosidad. Parecía impensable que para el filosofar cristiano la Biblia debía funcionar como un libro cerrado. Más aún, los filósofos, en efecto, trabajaban con las Escrituras. Así que, persistiendo en mis preguntas, escuchaba, como en un disco rayado, una variación diferente de la misma melodía: la filosofía se ocupa de los asuntos pertenecientes al reino de la gracia común; la teología, de la gracia especial. Sombras del longevo dilema medieval, pensaba yo. Tomás de Aquino todavía vivía profundamente en el siglo XX y podía contar sus discípulos tanto en círculos reformados como católicos romanos.

Estas respuestas dualistas simplemente no ayudaban. Solamente servían para crear más problemas. Pero mi incomodidad con estas respuestas asombrosamente similares era, mayormente, intuitiva. Porque en virtud de inclinaciones profundamente arraigadas y el entrenamiento formativo, esta disposición mental de ver doble era parte y propiedad de mi propia forma de ser. El espíritu de la Se-

cesión² no se sacudía fácilmente. Así que esta sensación recurrente de insatisfacción con las respuestas normales no era simplemente un problema académico que podía ser puesto sobre la mesa para la discusión con mis profesores de forma un tanto desapegada, desapasionada. Al contrario, también tenía su eco en mis propias luchas personales por llegar a una perspectiva unificadora más profunda y plena de la vida como un todo.

Ahora, al mirar hacia atrás, veo claramente que esas perspectivas dualistas implican serios alejamientos de la cosmovisión y del concepto de vida dados con la creación e iluminados por la revelación bíblica. Esas dicotomías (que literalmente significa “cortar en dos”) crean dilemas falsos para la erudición cristiana. Revelan un errado concepto de la naturaleza de la antítesis; una mezcla de las estructuras de la realidad con las conflictuantes direcciones espirituales presentes en este mundo. Por eso nos molestan innecesariamente con falsas antinomias de manera que, al mirar al mundo como con lentes bifocales, siempre vemos las cosas en tensión bipolar (cuerpo y alma, reino de la naturaleza y reino de la gracia, pan cotidiano y pan espiritual). En efecto, somos llevados a pensar que en realidad las cosas son así. Entonces no alcanzamos a comprender que esos lentes bifocales nos hacen ver la realidad con imágenes dualistas que no existen en ella. Esas erradas construcciones de la relación entre teología y filosofía están ancladas en conceptos dualistas subyacentes equivocados acerca de la misma realidad creada. Inevitablemente resultan en la pérdida de la simpleza de la mentalidad bíblica referida a la erudición cristiana. Porque esas dicotomías violan la unidad integral entretejida en la tela, ricamente variada, del orden de la creación y también violan todo el sentir religioso de lo que significa ser humano para nuestra vida en el mundo de Dios.

² Una corriente de avivamiento del siglo XIX en círculos reformados holandeses, profundamente afectada por la típica dicotomía moderna entre racionalidad y moralidad.

14.3. Un obstáculo colosal

De acuerdo con Helmut Thielicke, “La actual situación intelectual y espiritual está marcada por un dualismo distintivo” (*Fe evangélica*, vol. 1, p. 11). Sin embargo, esta problemática dualista no es un recién llegado. Ha estado con nosotros por mucho, mucho tiempo. Es más vieja que mis instructores, más vieja también que Tomás y sus compañeros medievales, por eso también mucho más vieja que su reencarnación en la similar disposición mental de la escolástica protestante durante el período moderno. En efecto, ha molestado al cristianismo occidental a casi cada paso de su historia de aproximadamente dos mil años. Pensar en términos de dos reinos ha significado el más “colosal obstáculo” (Dietrich Bonhoeffer) en el “campo unificado del conocimiento” (Francis Schaeffer) para los eruditos cristianos de todas las generaciones. La reflexión crítica en nuestro pasado cristiano nos obliga, casi incontrovertiblemente, a concluir que prácticamente todos nuestros problemas básicos provienen de falsos dilemas ocasionados por un método “Cristo/cultura” (H. Richard Niebuhr) totalmente dudoso, de enfocar los asuntos fundamentales de una cosmovisión cristiana. De esa manera quedamos encerrados en el permanente problema de una normativa dual.

Considere el muy incisivo comentario de Bonhoeffer sobre “pensar en términos de dos esferas”:

Desde el comienzo de la ética cristiana, después de los tiempos del Nuevo Testamento, el principal concepto subyacente al pensamiento ético, y el que consciente o inconscientemente ha determinado la totalidad de su curso, ha sido el concepto de la yuxtaposición y del conflicto de dos esferas; una, divina, santa, sobrenatural y cristiana; y la otra, mundana, profana, natural y no cristiana. Este concepto llega a ser dominante por primera vez en la Edad Media y por segunda vez en el pensamiento pseudo-protestante del período posterior a la Reforma ... En el esquema escolástico de las cosas el reino natural es puesto en subordinación al reino de la gracia; en el esquema pseudo-

luterano la autonomía de los órdenes de este mundo es proclamada en oposición a la ley de Cristo; y en el esquema de los entusiastas la congregación de los elegidos sale a la lucha con un mundo hostil para establecer el reino de Dios en la tierra. En todos estos esquemas la causa de Cristo se convierte en asunto parcial y provincial dentro de los límites de la realidad . . . Por muy grande que sea la importancia asignada a la realidad en Cristo, todavía sigue siendo una realidad parcial en medio de otras realidades. La división de la realidad total en una esfera sagrada y una esfera profana, una esfera cristiana y otra secular, crea la posibilidad de la existencia en una sola de estas esferas, una existencia espiritual que no tiene parte en la existencia secular, y una existencia secular que puede pretender su propia autonomía y ejercer este derecho de autonomía en sus tratos con la esfera espiritual. El monje y el protestante secularista del siglo XIX tipifican estas dos posibilidades. La totalidad de la historia medieval está centrada en el tema del predominio de la esfera espiritual sobre la esfera secular, el predominio del *regnum gratiae* sobre el *regnum naturae*, y la era moderna está caracterizada por una creciente independencia de lo secular en sus relaciones con lo espiritual. Mientras se considere a Cristo y al mundo como dos esferas, mutuamente opuestas y mutuamente repelentes, el hombre permanecerá en el siguiente dilema: o bien abandona a la realidad como un todo, ubicándose a sí mismo en una u otra de las dos esferas. Busca a Cristo sin el mundo, o busca al mundo sin Cristo. En ambos casos se engaña así mismo. O bien trata de pararse en ambas esferas llegando a ser el hombre de eterno conflicto, el tipo de hombre que surgió del período posterior a la Reforma y que repetidas veces se ha establecido a sí mismo como representando la única forma de existencia cristiana de acuerdo con la realidad (*Ethics [Ética]*, pp. 106-97).³

³ La floja concepción de “ética” de Bonhoeffer y su entendimiento cristomonista de “realidad en Cristo” están abiertos a la crítica —pero esa no es la cuestión

14.4. Planeando la trayectoria

Para dar al lector una evaluación crítica de cómo las tendencias dualistas influyen las preguntas de la prolegómenos, le invito a un viaje rápido a través de varias épocas principales de la cristiandad. Esta reseña rápida se enfoca principalmente en la pregunta de cómo los teólogos cristianos han entendido la relación entre su tarea y la de los filósofos.

He aquí los asuntos de importancia primaria: a) como ya hemos indicado, la relación entre la filosofía y la teología; b) en curso paralelo, la relación de la prolegómenos con el resto de la dogmática; c) el problema perenne de moldear estos asuntos en la forma de un dualismo entre naturaleza/gracia; d) consecuentemente, la tensión dialéctica que surge de tal normatividad dual (o complementaria y/o competitiva); y e) el efecto de estos padrones de pensamiento en la vida de la comunidad cristiana.

14.5. La crisis del siglo II

La raíz de estos problemas, tozudamente persistentes, se puede retrotraer al siglo II. Con el nacimiento de una cuarta y quinta generación de cristianos presenciamos la dramática transición de la proclamación original, apostólica del evangelio, a las primeras formas cristianas de hacer teología. Para entender el espíritu de esta temprana teología cristiana, tenemos que mirar al tipo de personas involucradas en ella. La mayoría no eran pensadores cristianos de origen judío. Eran convertidos greco-romanos, cristianos más jóvenes. Además, en contraste con los teólogos medievales que en su mayoría eran monjes, y con los teólogos modernos que mayormente son profesores universitarios, estos primeros teólogos cristianos eran principalmente pastores y obispos de congregaciones locales e iglesias regionales. Por eso es comprensible que básicamente produjeran

aquí. La cuestión es su muy ingenua y sucinta denuncia del pensamiento y la vida dualistas.

una teología muy práctica, orientada vigorosamente a la misión de la iglesia en un mundo hostil y a las crisis inmediatas de fe y vida en la comunidad cristiana, tal como se desarrollaba desde sus comienzos hebreos moviéndose paulatinamente hacia afuera para penetrar a la cultura greco-romana del Imperio. Conforme a ello los tratados de los antiguos padres no solamente eran muy catequéticos y doctrinales, sino también netamente apologéticos y polémicos. Porque la iglesia y sus teólogos se hallaban inmersos en una trayectoria de colisión con los espíritus prevalecientes de aquellos tiempos, descendientes de las diversas escuelas de pensamiento de la filosofía griega (platonismo, aristotelismo, estoicismo, epicureanismo; siendo la mayor amenaza el neoplatonismo, vertiente originaria de las primeras herejías gnósticas).

Junto al siglo XVIII, el segundo siglo se destaca como quizá el punto de inflexión más decisivo en trazar el curso de la teología cristiana occidental. Sus pensadores tenían que luchar con temas como estos: ¿Cómo debe considerar uno la relación entre teología cristiana y filosofía griega, haciendo justicia a ésta y preservando la integridad de aquella? ¿Y cómo debe uno negociar las diferencias y salvar el abismo entre el evangelio y la ideología pagana? Los antiguos padres tenían pocos recursos a modo de claros precedentes a los cuales apelar. Solamente tenían el testimonio de los profetas del Antiguo Testamento y a los evangelistas del Nuevo Testamento, y, emergiendo de estos, el testimonio de los primeros discípulos y mártires, al tomar forma todo esto en la propia experiencia de sus vidas. Por eso no sorprende que ofrecieran respuestas diversas, frecuentemente contrapuestas a la pregunta crucial de la posición que la teología cristiana debía tomar frente a la filosofía cristiana.

Desde el lado negativo, la respuesta más vigorosamente planteada, y que negaba al mundo, fue la formulada por Tertuliano (150-225), en su bien conocida pregunta retórica “¿Qué tiene que ver Jerusalén con Atenas?”, a la cual la respuesta claramente implícita era “¡Nada!” Separación, aislamiento, “salgan de en medio de

ellos”, ésta era su respuesta. Este modelo de retiro tomó forma en un ala del antiguo cristianismo. El reconocimiento de los poderes tremendamente seductores de las culturas paganas alrededor, y, en comparación, la debilidad de la joven iglesia, dieron a esta solución de carácter blanco-o-negro un gran medida de plausibilidad. Por supuesto, también encerraba implicaciones claras referidas al tema teología/filosofía. Ellas se pueden discernir comparando esta misma posición negativa del Tertuliano tardío, de la etapa montanista de su vida, con las referencias más acomodadas a ideas greco-romanas del período temprano de su carrera. Por muy atractiva que sea la memorable posición de Tertuliano, y cualquiera sea su impacto de largo aliento sobre el cristianismo occidental como está encarnado, por ejemplo, en el movimiento monástico, no fue ésta la cosmovisión que eventualmente ganó el episodio en la teología cristiana.

El concepto que finalmente triunfó fue el desarrollado por otra rama de los tempranos pensadores cristianos, guiados por Justino Mártir (?-165), junto a Clemente (150-215) y Orígenes (185-253) de la escuela alejandrina. Este ala de la temprana teología cristiana estaba por un enfoque más afirmativo hacia la cultura griega. Buscando la forma de acomodarse desarrolló un modelo complementario de relación entre filosofía y teología. Así como la razón es sierva de la fe, se argumentaba, así la filosofía griega puede servir como etapa preparatoria para el desarrollo de un cuerpo de verdad cristiana. Como con el proverbial caballo de Troya, la teología cristiana abrió sus puertas para admitir y dar lugar a la filosofía griega, para que desempeñe un rol de sierva en la formulación de la doctrina cristiana. Los filósofos fueron catalogados como “sirvientas” de los teólogos. Tan completa fue la presumida victoria de la teología sobre la filosofía, tan categóricamente creyeron algunos cristianos haber asimilado en sus propios sistemas teológicos la “luz natural” del pensamiento pagano, que en 529 d.C. fueron cerradas las últimas escuelas de filosofía griega que aún existían.

Sin embargo, en forma creciente, el conquistador se convirtió en conquistado. El filósofo sirviente llegó a ser el maestro arquitecto que reconstruyó la casa de la teología cristiana. Importantes pensadores cristianos adoptaron libremente las formas del pensamiento griego para modelar el contenido de la fe cristiana. La cosmovisión dualista tan típica del pensamiento helenista fue adoptada como marco de referencia básico para delinear los contornos de la teología cristiana (note, por ejemplo, la antinomia en Agustín entre la “Ciudad de Dios” y la “Ciudad del Mundo”). Tales enfoques de síntesis dualista reflejan en forma general los modelos teológicos que surgieron de la temprana era del cristianismo occidental. Todavía había una gran medida de inestabilidad y fluctuación en el entendimiento de las relaciones recíprocas entre teología y filosofía. Sin embargo, la tendencia era en la dirección de considerar a ésta última como prolegómeno de aquella. Oficialmente se había declarado muerta a la filosofía griega. Pero en la realidad, se la mantenía viva merced a la teología cristiana. Los pensadores cristianos comprometieron su carácter distintivo bíblico asimilando en sus estructuras teológicas modelos religiosos dualistas prestados de la misma filosofía griega que se suponía conquistada. Así aparecieron las distorsiones en la teología cristiana, tanto en los puntos fundamentales de partida como en su formato general.

14.6. Síntesis medieval

Durante siglos este acomodo de puntos de vista extraños, recargados por una irresoluble dialéctica interna, sólo pudo mantenerse como una síntesis inestable. El clamor por consistencia interna continuaba con fuerza. Porque los axiomas metodológicamente dualistas rehúsan someterse a conclusiones unificantes. De esa manera continuó la búsqueda de una teoría capaz de forjar un cuadro unificado de la totalidad, capaz de incorporar las contribuciones básicas tanto de la filosofía griega como de la teología cristiana. Sin embargo, es-

ta continuada reflexión tuvo lugar sin reexaminar críticamente los presupuestos básicos tal como fueron heredados del pasado.

Finalmente, en el siglo XIII la situación histórica estaba madura para una nueva iniciativa. La filosofía griega, en forma de lógica aristotélica, que había logrado sobrevivir los “años oscuros” mayormente por la obra de Boecio (480-525), experimentó un vigoroso resurgimiento, gracias en parte a la erudición mahometana. Los pensadores cristianos anteriores se habían apoyado mayormente en las estructuras jerárquicas “verticales” del pensamiento platónico. Pero ahora, apelando a las categorías más “horizontales” de causa y efecto del pensamiento aristotélico, Tomás de Aquino (1225-1274) legó al cristianismo occidental una síntesis maestra. Al tiempo que actualizaba la antigua problemática, proyectaba su reformulación de la misma a través de la era medieval, de la Reforma, y de la era moderna, hasta nuestros tiempos. En lugar de la enseñanza bíblica de que la gracia renueva y restaura la naturaleza, Tomás, en concordancia con muchos de los principales padres de la iglesia, sostenía que la gracia complementa y eleva la naturaleza. De esa manera la antítesis entre juicio y redención, como es enseñada en las Escrituras, fue transformada una vez más en una antinomia estructural entre sectores rivales de la realidad que se mantienen unidos en tensión bipolar. El producto final fue una visión doble de la realidad, con la naturaleza como orden inferior y la gracia como orden superior. La naturaleza, a pesar del pecado, todavía era considerada como básicamente buena; pero la gracia como mucho mejor. De acuerdo con ello la filosofía era considerada como perteneciente al reino natural de la razón y la teología al reino sobrenatural de la fe.

Sin embargo, era evidente que la anhelada unidad orgánica de perspectiva aun no se había logrado dentro de las estructuras de la realidad con sello tomista. La heredada dialéctica dualista no fue aliviada de manera esencial. En el mejor de los casos el tomismo ofrece una unidad funcional encarnada en la carrera de un filósofo/teólogo como Tomás mismo, y en la convergencia de cualidades

tanto temporales como eternas en la iglesia institucional. Como las dos espadas, la de la autoridad terrenal y la de la autoridad celestial, finalmente reposan en una única mano magistral, así también tanto el conocimiento de cosas naturales (filosofía) como el de cosas sobrenaturales (teología), cada uno a su manera, llegan a ser considerados como subordinados a la autoridad magistral de la iglesia. Por eso, dentro de la arena de la erudición cristiana, la filosofía se ocupa de la reflexión teórica referida a cosas naturales. Su norma es la ley natural. Opera por la inasistida razón humana, que básicamente sigue intacta, no afectada por la caída en el pecado, dejando al tomismo con la noción de una “caída incompleta” (Schaeffer). Recurrir a la Revelación no es característica esencial de la filosofía. Fundamenta su credibilidad en las leyes universales de la lógica, común a todos los hombres racionales de buena voluntad. Pensar en las implicaciones de las clásicas pruebas racionales para sostener la existencia de Dios entra significativamente en la ocupación de la filosofía. De esa manera la filosofía, en forma de teología natural, sirve como prolegómeno a la teología propiamente dicha, la cual por su parte es considerada como contemplación teórica de verdades sobrenaturales. La argumentación filosófica pone bases racionales para la fe cristiana. Como tal también posee un acento apologético, es decir, la defensa racional, justificación y vindicación de la teología positiva que se basa en ella.

La cosmovisión tomista estaba diseñada para reconciliar antiguas tensiones, incluyendo aquellas entre teología y filosofía. Lo hizo emprendiendo la magnífica pero fútil tarea de querer destilar una perspectiva unificada de la realidad comenzando con un punto de partida dualista (naturaleza/gracia). El resultado fue una pseudounidad que ofrece poco más que una síntesis global, pero precaria, de la misma problemática bipolar con que comenzó, manteniéndola unida en una nueva dialéctica cargada de tensión. El resultado fue una situación sin ganadores. Tanto la teología como la filosofía terminaron siendo perdedores. Porque el tomismo socava la posibilidad misma de una

filosofía verdaderamente cristiana. En su lugar inserta la teología natural como subestructura debajo de su superestructura teológica. De esa manera hace que unos prolegómenos auténticamente bíblicos sean imposibles. La teología misma también salió perdiendo. Una vez espiritualizada, se apartó a los reinos etéreos de la visión beatífica. De esa manera se separó a sí misma del contacto significativo con la vida del pueblo de Dios aquí abajo en la tierra.

14.7. La Reforma: un nuevo punto de partida

La Reforma marca un comienzo nuevo. Sin embargo su ímpetu original demostró ser de corto aliento. No obstante, mientras duró ofreció a la teología cristiana occidental el primer enfoque decisivamente diferente desde fines de la era apostólica, al tema en cuestión. Como punto histórico de partida en el desarrollo de un nuevo paradigma para hacer dogmática reformada, tomaremos la historia de Juan Calvino durante las décadas próximas a los mediados del siglo XVI.

Calvino pertenece a la segunda generación de reformadores. A pesar de sus diferencias con Martín Lutero (1483-1546), Calvino seguía considerando al reformador de Wittemberg como su padre espiritual. Básicamente, se sostienen o caen juntos. Se puede pensar en Lutero sin Calvino; pero Calvino no puede ser entendido aparte de Lutero. Como auténtico pionero reformador, Lutero tuvo poco tiempo para estudiar reposadamente y sin perturbaciones. Se vio obligado a hacer teología en el camino, de manera oportunista, dirigiéndose a un agitado número de asuntos críticos, conforme la ocasión lo demandaba. Por eso es comprensible que su teología no sea un todo bien pulido, sino un complejo de discernimientos dialécticamente interrelacionados y cargados de potencia. Note por ejemplo, sus ideas sobre *Deus revelatus* y *Deus absconditus*, sobre ley y evangelio, sobre el reino de Dios y el reino del mundo.

Calvino pudo realizar sus tareas bajo las condiciones más estables que siguieron al trabajo de abrir brecha efectuado por Lutero. Conforme a ello, su teología refleja una mayor conciencia de sí misma y una deliberada metodología. Su carácter de un todo global, arquitectónico, es más definido. Su edición final y definitiva de la *Institución* en 1559, el maduro producto final de aproximadamente una docena de ediciones anteriores con las sucesivas revisiones, extensiones y refinamientos de aquel “librito” original de 1536, encerraba mucho de la mejor teología reformada.

En su obra, Calvino estaba cubriendo retrospectivamente mil años de teología errante para recapturar las ideas centrales encerradas en la teología de Agustín. Al mismo tiempo estaba recurriendo de nuevo al corazón de las enseñanzas paulinas, y con ello al significado de la revelación bíblica como un todo. Entonces, la línea de desarrollo en la teología cristiana que intento seguir corre desde las Escrituras a través de Agustín hasta Calvino, para tomar entonces a Calvino como punto de partida histórico para el desarrollo de la dogmática reformada.

Con anterioridad a la crisis del siglo XVI, la iglesia medieval permitió que varias escuelas de teología compitieran entre sí (agustina, tomista, escotista, nominalista) y se desarrollaran libremente. Sin embargo, en el Concilio de Trento (1545-1563), la voz confesional de la Contrarreforma, la situación requería un frente común contra los reformadores de parte de la iglesia madre. Por eso Trento se sintió compelido a tomar una posición suficientemente inclusiva para abarcar a las diversas escuelas católicas romanas de pensamiento, pero suficientemente exclusiva para enjuiciar a los reformadores.

La teología de Calvino representa una separación decisiva de los prevalecientes patrones dualistas de estas teologías medievales y tridentinas. Por eso representa la ruptura hacia un nuevo futuro evangélico. Sin embargo, en un número de asuntos Calvino no logró desarrollar plenamente los potenciales de su rearticulada doctrina reformada. Por lo tanto, su teología no es la última palabra. Aun-

que ciertamente es una promisorio primera palabra. Su virtud está en señalar nuevas direcciones para un enfoque más integralmente coherente hacia el filosofar y hacer teología reformada.

14.8. La reacción

Sin embargo, no pasó mucho tiempo en fracasar este nuevo ímpetu. Las semillas de la renovación, sembradas en la era original de la Reforma, habían germinado. Las plantitas habían brotado, ofreciendo la promesa de crecimiento continuo. El futuro se presentaba con esperanzas en un continuo proceso de reforma interior por parte de los filósofos y teólogos. Sin embargo, estos brotes pronto fueron arrancados, antes que llevaran su fruto maduro.

Dos desarrollos interrelacionados recorren un largo camino para dar cuentas de estas truncadas esperanzas. Por un lado la teología reformada fue frustrada por el espíritu fuertemente reaccionario del movimiento de contrarreforma católico romano. Con él vino la reafirmación agresiva de los tradicionales patrones de pensamiento tomista en cuanto a asuntos de filosofía/teología. Por otra parte, los comienzos promisorios encerrados en el pensamiento de Calvino fueron frustrados antes que el siglo XVI hubiera completado su curso debido a influencias contrarias dentro de la misma tradición reformada por parte de teólogos como Teodoro Beza (1519-1605), sucesor de Calvino como rector de la Academia de Ginebra. Para contrarrestar a la Contrarreforma apareció en escena una versión protestante de la escolástica medieval. De esa manera se revivieron los antiguos dualismos. En forma un poco revisada fueron transmitidos a los siglos XVII, XVIII, XIX e incluso al siglo xx.

Vayamos ahora, por orden, a los dos lados de este movimiento reaccionario.

14.9. La Contrarreforma

En la estela del movimiento de Reforma, la Iglesia Católica Romana se convirtió a sí misma en una fortaleza sitiada. Se instaló en ella una mentalidad de asedio, no solo en su continua respuesta a la Reforma, sino también en respuesta a la situación de crisis secularizante, antiautoritaria, revolucionaria, que finalmente alcanzó su desarrollo entre sus propias filas en el siglo XIX. Para contrarrestar el espíritu liberal moderno, Roma se atrincheró reiteradas veces detrás de los dogmas, probados por el tiempo, de la tradición tomista y tridentina. En 1879 Tomás fue canonizado como “*doctor angelicus*”, el santo patrono de los centros católicos romanos de aprendizaje. Durante el siglo XX y ante la amenaza del modernismo, ante la amenaza de formas historicistas y existencialistas de explicar el desarrollo del dogma, y en vista del criticismo bíblico de los movimientos renovadores que amenazaban sacudir la imagen monolítica de la iglesia, y al principio incluso en vista de la “Nueva Teología” contemporánea, que eventualmente triunfara en el Vaticano II, en vista de todo ello, el papado llamó reiteradas veces a sus pensadores a volver a Tomás como a un guía seguro.

En el centro mismo de esta mentalidad de mantener-la-línea está el Primer Concilio Vaticano, reunido en 1869-1870. Allí fue promulgada, en términos inconfundibles, la estructura básica de la visión tomista que está en continua búsqueda de síntesis dualistas. Esta posición fue respaldada por el peso pleno de la autoridad papal. Note las siguientes declaraciones.

El Doble Orden del Conocimiento Religioso:

La iglesia católica en total consenso también ha sostenido siempre, y sostiene, que existe un doble orden de conocimientos, ambos distintos en su principio y también en su objeto; en principio, porque nuestro conocimiento en uno es por la razón natural, y en el otro, por fe divina; en objeto, porque aparte de aquellas cosas que la razón natural puede captar, se proponen a nuestra

creencia misterios ocultos en Dios que, si no son divinamente revelados, no pueden ser conocidos.

Razón y Fe No Pueden Ser Contradictorios:

Pero, aunque la fe sea superior a la razón, nunca puede haber una verdadera discrepancia entre fe y razón, puesto que el mismo que revela misterios e infunde fe ha otorgado la luz de la razón a la mente humana y no puede negarse a sí mismo, ni puede jamás la verdad contradecir a la verdad. La falsa apariencia de tal contradicción se debe principalmente, o bien a que los dogmas de la fe no han sido entendidos y expuestos conforme a la mente de la iglesia, o a que inventos de opinión han sido tomados por veredictos de la razón.

14.10. Escolasticismo otra vez

Como hemos visto, la síntesis de dialéctica dualista presentada por Tomás llegó a ser dominante por primera vez en la era medieval. Después volvió a ser dominante en el pensamiento pseudoprotestino del temprano período moderno en su reacción a la Contrarreforma. Como resultado, mucho de la herencia recuperada en el siglo XVI se perdió durante los siglos subsiguientes. La teología protestante llegó a sufrir fuertes presiones del resurgente tomismo. Lo mismo también ocurrió con la teología tal como se la conducía del lado reformado. Ella también abandonó el recientemente redescubierto estilo evangélico de hacer teología, tan característico de la obra de Lutero y Calvino. En su lugar optó por contrarrestar la teología reaccionaria del catolicismo romano con una teología reaccionaria propia. Como resultado, en lugar de crecimiento hubo estancamiento. Peor aún, los pensadores reformados volvieron a métodos de hacer teología anteriores a la reforma, surgidos de las cosmovisiones de Constantino, Agustín y Tomás. De éstas, el tomismo estaba más a mano y estaba más plenamente desarrollado. De esa manera, los

pensadores escolásticos protestantes se hallaron oponiéndose al tomismo antiguo con un tomismo más nuevo de su propia hechura. De hecho, esto significaba echar vino protestante en botellas católicas romanas. Confiaban en las estructuras dualistas en general, junto a las formas, categorías y conceptos de la teología escolástica medieval. Esto llevó a aparentemente interminables choques, espiritualmente agotadores, que lanzaron este escolasticismo tardío contra una versión más antigua del mismo. Ambos lados se armaron con munición asombrosamente similar. Estructuralmente los argumentos y contrargumentos eran muy similares, ya que ambas partes recurrían profusamente a la lógica aristotélica.

Los resultados no sorprenden. Poseen un claro halo de familiaridad. Reaparecen los antiguos patrones del pensamiento dualista, es decir, el esquema naturaleza/gracia, la dicotomía razón/fe, la antinomia natural/sobrenatural. Incluso la típica dialéctica luterana ley/evangelio frecuentemente fue forzada a someterse a este molde dualista. Conforme a ello, la filosofía fue asignada a un nivel inferior y la teología a uno superior. La teología es entronizada como “reina de las ciencias”, teniendo a la filosofía de “sirvienta”. La filosofía es absorbida por la teología natural y ésta es subordinada a la teología propiamente dicha, sirviendo a un propósito subyacente. Su tarea es establecer un fundamento racional para la doctrina cristiana, argumentar su plausibilidad con base en las leyes universales de la lógica, verificar su credibilidad, ofrecer una apologética racional para la fe cristiana, y articular unos prolegómenos que pudieran servir como subestructura donde apoyar la superestructura teológica.

Esta moderna forma escolástica de hacer teología no se confinó a una que otra tradición dentro del protestantismo. Emergió como un movimiento de amplia difusión que ejerció una penetrante influencia en todas las tradiciones mayores post-reformadas. La tradición reformada no fue la excepción. En ella, esta disposición mental dualista dictaba la forma en que los teólogos, y los no teólogos también, pensaban, hablaban y escribían sobre revelación general y especial,

razón y fe, gracia común y especial, ley y evangelio, pacto interno y externo, cuerpo y alma, algunas veces, incluso, en forma dispensacional, sobre Antiguo y Nuevo Testamento, ciertamente sobre filosofía y teología y, conforme a ello, sobre la relación de los prolegómenos con la dogmática como así también sobre la relación de la apologética con el resto de la teología. Ciertamente, “los problemas del dualismo son nuestros problemas. Crean una plaga que todavía nos aflige. El dualismo distorsiona nuestra lectura de las Escrituras y estorba nuestras líneas de obediencia. “Pero el efecto más devastador del dualismo es que necesita una doble lealtad. Nos fuerza a servir a dos amos” (Brian J. Walsh y J. Richard Middleton, *Cosmovisión cristiana. Una visión transformadora*, p. 97).

14.11. El círculo completo

Con este repaso muy esquematizado, enfocado en el tema filosofía/teología, ahora hemos cerrado el círculo. Estamos de vuelta en mis días de estudiante. Ahora, contra este fondo histórico, entiendo más claramente las preguntas que yo formulaba, y las respuestas que recibía. Pero ahora también queda claro, creo, que las respuestas dadas realmente no eran soluciones, de ninguna manera, sino solo un refortalecimiento del problema y el por qué de ello.

14.12. Una revolución radical

Antes de avanzar hacia la tesis de la conclusión que surge de este estudio, tenemos que dar unos pasos atrás, uno o dos siglos, y volver a la era de la Ilustración. Junto al segundo siglo, el siglo XVIII quizá se destaque como el punto de inflexión más decisivo en el desarrollo del drama de la teología cristiana occidental. Difícilmente se puede concebir una revolución cultural-religiosa más radical. Explotó con toda su fuerza en las calles de París en la Revolución Francesa de 1789. Sin embargo, ello no ocurrió de la noche a la mañana. Sus raíces se pueden trazar hasta las ideas humanistas de los pensados-

res renacentistas de los siglos catorce y quince. Su impacto inicial fue postergado durante un tiempo por el avivamiento del cristianismo histórico en la reforma. Sin embargo, recuperó su ímpetu con el escolasticismo protestante que surgió en la era post-reformada con sus tendencias fuertemente racionalistas. Por eso, en la Ilustración alcanzaron su máxima expresión el humanismo del Renacimiento y la ortodoxia racional del pensamiento protestante y católico. Con creciente fuerza se estaba produciendo un cambio general y radical en el pensamiento cristiano.

Este cambio revolucionario puede ser ilustrado con referencia a Agustín y Calvino. Ambos sostenían que el verdadero conocimiento consiste en conocer a Dios y en conocernos a nosotros mismos en una forma interrelacionada (*Institución*, 1.1.1), convicción que compartían con el cristianismo histórico. Antes de la Ilustración toda tradición mayor del cristianismo occidental, fuere católica romana, luterana, calvinista, zwingliana, anglicana o anabaptista, admitía dentro de esta relación la prioridad de conocer a Dios. La autorrevelación divina era aceptada como la realidad básica no cuestionada. El conocimiento de sí mismo era secundario. La realidad de la Palabra de Dios es segura, firme, más allá de toda duda. Cualquier espacio para la falta de certeza o inseguridad tiene que ser buscado del lado de la respuesta humana.

Sin embargo, la Ilustración trastocó este principio fundamental de la fe cristiana. Se colocaron signos de interrogación del lado de Dios y signos de exclamación del lado del hombre. En forma creciente el centro de gravedad en la teología se trasladó de Dios al hombre. La soberanía Dios de dio lugar a la pretendida autonomía del hombre. Recuerde la ronca exclamación del credo de la revolución francesa: “¡Ni Dios, ni amo! El hombre, la medida de todas las cosas”. Dios fue eclipsado. Se celebró la grandeza del hombre. El pensamiento teocéntrico fue desplazado hacia el fondo, el pensamiento antropocéntrico pasó al primer plano. La teología se convirtió en una forma refinada de antropología. Las normas trascendentales fueron tiradas

abajo, a este mundo, e introducidas al proceso histórico. La idea bíblica de un reino de Dios fue transformada en una ideología del logro humano. La teología concentró en forma creciente su atención no en la ontología (el orden de la creación), sino en la epistemología (las posibilidades del conocimiento humano). Esto a su vez hizo nacer la fascinación, incluso obsesión, de la teología moderna y contemporánea con el proceso racional de interpretación. Todos los temas teológicos significativos fueron reducidos, en forma creciente, a problemas hermenéuticos. Por eso, uno de los principales productos secundarios del movimiento de la Ilustración fue un creciente interés en la historia. Esto condujo al constante despertar de la moderna mente histórica durante los siglos dieciocho y diecinueve, llegando hasta el siglo veinte. Las puertas se abrieron de par en par al historicismo contemporáneo. Si las teologías anteriores habían (sobre)enfaticado el concepto “ser”, la teología moderna comenzaba a (sobre)enfaticar el “llegar a ser”. La situación existencial, el proceso evolucionario, fluctuación, cambio, contingencia, inmanencia, estos son los conceptos abrazados como aceptadas claves hermenéuticas para abrir el significado de la vida. Es comprensible entonces, que los métodos histórico-críticos llegaran a ser ampliamente aclamados como los caminos probados para introducir “los resultados seguros del método científico” a la teología.

14.13. El sueño liberal

De manera concurrente con el nacimiento del historicismo vino el impacto del darwinismo a todas las ramas de estudio. Éste también refleja una profunda dependencia respecto del nacimiento de la conciencia histórica durante la era moderna. Tuvo lugar entonces una notable convergencia. Una vez que las dogmáticas antropocéntricas y la mente histórica del hombre moderno se relacionaron con el evolucionismo darwiniano, nace, como resultado, el liberalismo moderno. Sus principios básicos son bien conocidos: La inherente

bondad y perfectibilidad de la raza humana, un cristianismo racional, religión de “hechos” más que de “fe”, noción de la “chispa divina en todos nosotros”, su identificación de Dios con el resultado final del destino humano, su optimismo cultural basado en la idea de “el reino de Dios en América, en esta generación” y más de tales (im)pías perogrulladas y charlatanerías superficiales. La Primera Guerra Mundial vino como un serio revés sobre estas utopías religiosas. Pero aquella sería “¡la guerra que finaliza todas las guerras!” En Europa este espíritu del siglo XIX termina abruptamente en 1914 cuando todos estos bonitos sueños se transformaron en pesadillas en las trincheras gasificadas de las líneas Siegfried y Maginot. En Norteamérica este optimismo muere más despacio. Pero en las décadas recientes encontramos, también aquí, que estos ideales centrados en el hombre, nacidos de la fantasía religiosa liberal, se han desmoronado como castillos en el aire, cayendo sobre nosotros en mil pedazos irreparables. La burbuja se ha roto. La totalidad de este condenado escenario es impensable aparte de la influencia persistente de la mente de la Ilustración.

Como todas las teologías mayores, el liberalismo clásico operó dentro del largamente aceptado marco de tensión dialéctica que hay en los dualismos de sagrado/secular, fe/razón. Su preocupación era articular la fe cristiana de manera aceptable para la mente moderna. Por eso los liberales trataron de retener cierto halo de respeto por la dimensión sagrada de la vida, un tiempo y lugar para la santidad y piedad, un “aposento alto” para experiencias espirituales. Se permitió la coexistencia de lo sagrado y lo secular, aunque fuese en incómoda tensión. Sin embargo, mientras aun trataba de preservar un lugar para lo sagrado, el énfasis cayó en alguna forma de secularismo de este mundo.

El enemigo declarado del liberalismo fue el fundamentalismo. Sin embargo, estructuralmente, también compartía el prevaleciente compromiso de la modernidad con los patrones de pensamiento dualista. Solo que se extendió en una dirección muy diferente. No podía repu-

diar completamente lo secular, las necesidades del cuerpo, y alguna participación en la vida del mundo. Pero consideraba a esos enredos como males necesarios, concesiones que se hacían con cargo de conciencia. Porque, en su esencia, eran de otro mundo. Se concentraba en cosas sagradas, retiros espirituales, experiencias en la cima de la montaña.

Cualesquiera fuesen sus diferencias, y por muy furiosa que fuese la rugiente controversia entre ellos, tanto las teologías liberales como las fundamentales fueron desarrolladas dentro del aceptado marco de la dicotomía sagrado/secular. Con este punto de partida en común, después se movieron en direcciones opuestas. Sin embargo, no son sino variaciones de la misma melodía dualista. Cónyuges ciertamente muy extraños, pero cónyuges al fin.

14.14. Monismo: el fin del dualismo

Ante nuestros ojos se está desarrollando ahora otra etapa del desenvolvimiento de la teología ilustrada en forma de teologías monistas que se han hecho dominantes desde mediados de este siglo. Quizá seamos testigos del acto final de este drama. Porque el movimiento que sigue, si es consistentemente ejecutado, aparecería como señalando la destrucción de la teología misma, al menos si la teología es considerada como implicando referencias significativas a Dios o a la Revelación. Porque la idea del carácter diferente de Dios, y de la Revelación como palabra normativa proveniente del más allá de nuestro mundo de experiencias, es desplazada constantemente para dar lugar a las teologías inmanentistas.

En las teologías modernas de las recientes décadas pasadas la conjura toma mayor cuerpo. El liberalismo fue un compromiso, una casa a mitad de camino entre lo “sagrado” y lo “secular”. Las teologías monistas muestran señales firmes de recorrer todo el camino en esta pendiente descendiente generada por la Ilustración. Por supuesto, una expresión de esto, fuertemente publicitada, fue la teología del

“Dios está muerto”. Su apogeo fue de corto aliento. Sin embargo, su significado de largo alcance está en la tendencia que señala. Porque las teologías seculares que nacen en el presente están preparadas no solamente a abandonar el piso de arriba (lo “sagrado”), pero dejándolo en pie, sino a desmantelarlo totalmente para establecer su residencia en el sótano (lo “secular”). O mejor dicho, desean demoler el piso de arriba arrojándolo al sótano. Ya no debemos pensar en lo divino como algo que está “allá arriba” o “allá afuera”, sino como algo que está “aquí adentro” (J. A. T. Robinson). Es el “Fundamento del Ser” (Paul Tillich), de todo ser, y por eso también de la manera del modo de ser del hombre. Ya no habita en las “alturas”; ahora es la “dimensión en profundidad” de nuestra vida. El es asimilado con nosotros en el proceso histórico, un participante de nuestra aventura abierta hacia el futuro. En las varias formas de teología de proceso, teología secular, o teología monista —como quiera llamársela— el movimiento del pensamiento no es *von oben* (desde arriba), sino *von unten* (desde abajo). El énfasis del movimiento de la Ilustración está absolutamente en camino de completar su curso. Los antiguos dualismos se han vuelto monismos modernos. Los movimientos secularistas tratan de borrar la distinción misma Creador/criatura, absorbiendo al primero en el segundo mediante un proceso impersonal. “Entonces el hombre no es compañero de, sino solamente su producto, ... [porque] entonces queda excluida la posibilidad de encontrarse uno con el otro en una relación personal” (Hendrikus Berkhof, *Christian Faith*, p. 153).

14.15. Artífice de la mente moderna

El gran cerebro maestro de la Ilustración fue Emanuel Kant (1724-1804). Su síntesis fue tan formativa para el período moderno como la de Tomás para la era medieval. En él tienen su punto de partida prácticamente todas las filosofías y teologías subsiguientes. Todos nosotros caminamos en su sombra. En su *Crítica de la razón pura*

Kant forjó una síntesis entre las tradiciones idealistas y empiricistas. En su *Crítica de la razón práctica* procuró salvar un lugar para la religión concebida como moralidad. Esta crítica dual expone las estructuras de pensamiento básicas de la cosmovisión que han dado forma a la mente moderna. La razón pura es concebida como el reino de los hechos concretos, la fenomenología, la información empírica de la percepción de los sentidos, del teorizar razonado sujeto a las férreas leyes de la lógica y del método científico. Más allá está el reino de las ideas referidas a la esencia de los fenómenos, de la religión, ética, moralidad, y valores de los juicios. Aquí es donde experimentamos la libertad y la inmortalidad. Sin embargo, tales ideas religiosas no son más que los postulados de la autónoma razón humana que se nos presentan como imperativos morales. Apenas tienen un estado de “como si”, es decir, tenemos que actuar como si la validez de ellos estuviera firmemente establecida. Porque todo el significado de la vida depende de la racionalidad humana, según explica Kant en su *la religión dentro de los límites de la mera razón*. Dentro de este marco de referencia universal emerge nuevamente el longevo y persistente esquema dualista como principio estructurante interno fundamental para tratar con la vida. Simplemente se le da un nuevo giro, es decir, Kant vuelve a fundir el dualismo naturaleza/gracia en la dicotomía ciencia/moralidad, hecho/valor, o naturaleza/libertad. La ciencia se ocupa racionalmente de los hechos concretos de la realidad. La teología pertenece al dominio religioso donde los hombres contemplan cosas sagradas, actúan moralmente, y emiten valores de juicio. Por eso la teología ya no puede ser considerada como ciencia. En el mejor de los casos es un “arte”. En el reino de la ciencia solamente importa “lo que es”; en la moralidad, solamente importa el “por qué” y el “a qué”. Las ciencias, incluyendo la filosofía, tratan con hechos concretos sin asignarles valor moral. La teología, por otra parte, no tiene una base fáctica firme ni un método racional, sino que está sujeta a emitir juicios de valor moral. Opera no por la razón (pura), sino por intuición moral. Así Kant, recurriendo todavía

a un milenio de teología cristiana occidental, desmorona a la misma con una feroz embestida. Explotó la idea de teología natural, de la filosofía como proveyendo un fundamento racional a la teología, de la fe sostenida por la razón, y de prolegómenos razonados como introducción a la dogmática. En el proceso Kant barrió a un costado y desacreditó totalmente las clásicas pruebas de la existencia de Dios como apuntalamientos filosóficos para la teología cristiana.

De esa manera la teología tradicional llegó a estar divorciada de todas las otras ramas de la erudición, incluyendo la filosofía. Quedó abandonada, sola, como una casa sin fundamentos; debajo solamente estaban las arenas movedizas de la razón sublimada en ideales morales.

14.16. El padre de la teología moderna

Con Kant como abuelo de la mente moderna, sigue Daniel Schleiermacher (1768-1834) como padre indiscutido de la teología moderna. Su gran logro fue adaptar la visión filosófica de Kant a la teología. No es exagerado decir que “todo el siglo diecinueve pertenece a Schleiermacher” (Karl Barth). Después de Kant la teología moderna estuvo destinada a nunca más ser la misma. Había demolido los argumentos racionales de antigua data en los que la teología había apoyado tradicionalmente su caso. Entonces, ¿cómo se podía rescatar todavía a la teología? Ese fue el desafío hercúleo al que Schleiermacher se dedicó. ¿Qué nueva subestructura se podía poner como base prolegomática que sirviera de sostén para una exposición sistemática de la fe cristiana?

Schleiermacher atacó este problema aceptando la conclusión kantiana de que los objetos de la creencia religiosa no poseen estado “objetivo”. Son postulados de la mente humana. Por eso la doctrina cristiana tiene que tener alguna base “subjetiva”. La idea de *Gefühl* (sentimiento) llenó esta necesidad. Este concepto se convirtió en la clave hermenéutica para hacer teología. “Sentimiento” en el sentido

de una “piadosa auto-consciencia” del limitado hombre “que siente una absoluta dependencia” del Otro que no es limitado. De acuerdo a Schleiermacher esta intuición religiosa, profundamente anidada, es un fenómeno universal. Todos los hombres participan en un búsqueda común de Dios, a la que cada comunidad lega sus propias y únicas experiencias espirituales. El cristianismo, sin embargo, representa la etapa más alta en el desarrollo de las aspiraciones éticas de la humanidad. Como tal, merece la suscripción de toda persona racionalmente moral. Conforme a ello, interpretó el Antiguo Testamento como el registro de la comunión de Israel con Jehová, y el Nuevo Testamento como elogios a Jesús de parte de sus primeros discípulos. Siguiendo estos lineamientos Schleiermacher desarrolló una apología reconstruida para el cristianismo, tal como está reflejada en su bien conocido y ferviente discurso a la gente de su era: *Sobre la religión: discurso a sus desdeñadores culturales*.

Schleiermacher creía haber ofrecido terreno nuevo para construir una teología cristiana. Sin embargo, su enfoque estaba tan centrado en el hombre y era tan subjetivista como el de Kant. Sin embargo, fiel a Kant, Schleiermacher se rehusó ajustificarlo sobre la base de la argumentación racional. Más bien apeló a los fenómenos de la experiencia religiosa. El resultado fue fe cristiana arraigada en sensaciones espirituales finamente armonizadas. La tarea de la teología consiste en ofrecer una exposición sistemática de este *Gefühl* universal. Su base de apoyo es el estudio científico del fenómeno de las religiones humanas, que luego sirve como prolegómeno para el estudio de la religión cristiana.

14.17. El “Padre de la Iglesia” del siglo veinte

Contra este telón de fondo no es difícil entender por qué alrededor de 1920 la naciente teología de Karl Barth (1886-1968) cayera como una bomba en la arena de los teólogos. Barth fue educado para el ministerio a los pies de algunos de los mejores exponentes de

la teología liberal de Schleiermacher, vigente en el siglo diecinueve. Entregado a ella, comenzó en 1911 su carrera de predicación en la pequeña ciudad de Safenwil de su Suiza natal. Sin embargo, durante los años agonizantes de la Primera Guerra Mundial comprendió la bancarrota espiritual del liberalismo clásico. El problema que lo atormentaba era el sermón semanal. Durante los años de crisis de 1914-1917 Barth descubrió la impotencia del liberalismo para proclamar un mensaje significativo para un mundo sumido en problemas. Desesperadamente buscó un nuevo camino. De estas luchas espirituales surgieron sus primeras publicaciones; su *Römerbrief* — *Carta a los romanos*— (1919, 1921; traducida al inglés como *Epistle to the Romans* en 1950), y su *Teología de la Palabra de Dios* (1922). Un mundo necesitado respondió rápidamente a esta nueva dirección en la teología. Barth explica con sencillez este “abrirse camino”, negando méritos propios: “Subiendo la escalera de la torre de la iglesia durante una tormenta, resbalé. Al tambalear, mis brazos batiendo alrededor buscaban algún sostén para evitar la caída. De pronto así la soga de la campana. Colgado de ella entre la vida y la muerte, la campana comenzó a tañer y siguió tañendo hasta que la gente vino corriendo para ver qué estaba pasando”.

Esta explicación anecdótica refleja cierta disposición de la postguerra a una nueva iniciativa teológica. También ayuda a comprender el sostenido esfuerzo de Barth por producir una reversión en el camino de la teología. Como alternativa tanto al tomismo como al liberalismo, apeló a las ideas de la Reforma, tratando de actualizarlas para nuestros tiempos ofreciendo lo que consideró una reinterpretación para el siglo XX de la teología de Calvino. A partir de allí Barth desató sobre el mundo una verdadera avalancha de literatura teológica. Su máxima expresión es su voluminosa *Dogmática de la Iglesia*. Como ocurre con cada gran pensador, aparentemente aquí también es posible hablar de un Barth temprano y otro tardío. Sin embargo, tomado en su totalidad, su teología recibe diversos nombres: “teología de la crisis”, “teología dialéctica”, “teología neo-ortodoxa”,

incluso “teología neo-modernista” (Cornelius Van Til). Cualquiera que sea el rótulo, la prolífica obra de Barth se presenta como un ataque frontal tanto a la escolástica medieval como a las tradiciones liberales. Barth sostuvo que estructuralmente ambas son culpables de la misma herejía. Ambos aceptan alguna forma de base filosófica para la doctrina cristiana, sea esta la razón o el sentir. Ambas son igualmente inaceptables. Porque ambas suponen que en el mundo de la realidad histórica y de la experiencia humana existe algún tipo de jerarquía continua del ser (*analogia entis*) que se extiende desde el hombre hacia Dios y que ofrece un punto de contacto para la fe cristiana. Por eso, el error común de ambas, sostiene Barth, es la falsa noción que tienen de las posibilidades de proveer algún tipo de prolegómenos como subestructura para la dogmática cristiana. En el fondo ambas abrazan equivocadamente alguna noción de revelación natural o general. Entonces, sobre esta base, se construye una teología natural que socava la teología propiamente dicha. Barth intenta romper decisivamente con esta línea tradicional de razonamiento. Por eso rechaza de plano cualquier tipo de papel positivo para la filosofía en el cumplimiento con nuestro llamamiento teológico. Porque la misma naturaleza de la filosofía milita contra una auténtica teología cristiana. En esencia es antagónica a la teología cristiana. La idea en sí de una filosofía cristiana es una contradicción de términos. (De paso cabe hacer la pregunta de si en realidad Barth no está más profundamente endeudado con la filosofía, particularmente con la filosofía existencialista de la línea de Kierkegaard, de lo que él estaría dispuesto a admitir. ¿Acaso es posible hacer teología aparte de la reflexión filosófica?). Luego Barth repudia los presupuestos tanto del escolasticismo como del liberalismo, y lo hace por motivos básicamente metodológicos. Sostiene que en sus prolegómenos el primero presupone una base racional para la fe cristiana, el segundo una base experimental. Ambos nacen de una subjetividad humana. Ambos violan el carácter diferente de Dios, la revelación y la fe. Ambos tratan de iluminar una senda desde el hombre hasta Dios. Ambos están

arraigados en la potencialidad humana. Ambos hacen teología *von unten*.

En su intento de torcer el rumbo, Barth hizo un cambio radical hacia el “otro lado”. Rechazando todo enfoque inmanentista de la teología, permite que todo el énfasis caiga sobre la absoluta trascendencia de Dios. Dios es el “totalmente Otro”. Si las teologías pasadas habían mostrado la tendencia de traer las normas desde abajo, introducirlas al hombre y a su mundo, Barth estaba determinado a ubicar la norma sobre, y más allá del hombre, solamente en Dios. Dentro del marco de la antigua problemática planteada por los dos factores Dios /hombre, y que Barth acepta, ahora pareciera que, así como otras teologías modernas sobrecargaron el circuito humano, la teología de Barth sobrecarga el circuito divino. De ambas formas, el mensaje bíblico entra en corte circuito y terminamos quemando nuestros fusibles teológicos.

En vez de hacer teología *von unten*, Barth insiste en hacerla *von oben*. Este cambio radical en la metodología referido a la dirección y al movimiento del pensamiento teológico ayuda a dar cuenta del papel preponderante de Barth en la redacción de la Declaración de Barmen (1934). Los “cristianos germanos” que vivían bajo el Tercer Reich de Hitler estaban sucumbiendo, en la perspectiva de Barth, a la tentación de hacer una coalición con la fe cristiana y la religión del nacionalsocialismo. Pero la verdadera fe, insistía Barth, es una cosa; la religión humana otra. Las dos no pueden mezclarse nunca. Aquello que es de arriba no puede ser encarnado en lo que es de abajo —tanto más en este caso, tratándose de una forma moderna de paganismo. La resuelta posición de Barth sobre este asunto resultó en su deportación de Alemania de regreso a su Suiza natal.

En la dogmática cristiana, según Barth, la corriente de pensamiento tiene que ser exclusivamente *von oben*. Tiene que estar totalmente abierta a lo que es de más allá. Tiene que comenzar con Dios y con su revelación en Jesucristo. Tiene que apoyarse en su propio suelo, no en alguna base extraña tal como la filosofía racional, la teolo-

gía natural o una apologética experimental. La fe cristiana tiene que comenzar con ella misma. No existe un prolegómeno para la dogmática cristiana. Más bien tiene que honrar a los antiguos adagios: *credimus ut intelligamus* (“creemos para que podamos conocer” — Agustín) y *fides quaerens intellectum* (“entendimiento que busca fe” — Anselmo). Por eso todo basamento preteológico es contrabando. Los prolegómenos no pueden consistir de una palabra *vorauf* (“de antemano”). En el mejor de los casos es una palabra *zuerst* (“para comenzar”). Rechazando toda apologética racional, teología natural, fenómenos religiosos, reflexión experimental, basamentos filosóficos, o cualquier tipo de enfoque introductorio a la teología, la dogmática cristiana tiene que pararse, conforme a Barth, en sus propios pies, ser fiel únicamente a ella misma, y comenzar con sus propios puntos de partida.

Esta partida radicalmente nueva también ayuda a comprender la amarga controversia de Barth con quien había sido su colega, Emil Brunner (1889-1966) controversia que condujo a su mutuo y prolongado distanciamiento. El conflicto entre el “elefante” y la “ballena” — descripciones que la teología moderna usa para estas dos figuras gigantes — se centraba precisamente en estos asuntos. Anteriormente Barth había recomendado a Brunner como el “primer hombre que escribe [en 1924] contra Schleiermacher, con premisas totalmente diferentes, realmente libres de él”, agregando el comentario crítico “(¡incluso si tal vez solo estaban relativamente libre de él!)”. Pero en 1930 estos dos grandes teólogos se enredaron en un amargo conflicto y, como resultado, durante tres décadas transitaron caminos diferentes.

Tanto Barth como Brunner concordaban en que la teología tiene que conceder a la iniciativa divina la prioridad en la doctrina cristiana. Sin embargo, para Barth esta soberanía divina era absoluta y exclusiva; en cambio, para Brunner lo era relativamente. La teología de Brunner admitía algún reconocimiento del carácter humano de nuestras respuestas a la revelación general como una base de nues-

tra receptividad hacia la revelación salvadora. Ofrecía su polémica apología como una forma de prolegómenos a la dogmática. Conforme a ello afirmaba que el hombre al menos es capaz de formular las preguntas a las que la revelación ofrece su respuesta. A Barth esto le parecía abrir nuevamente la puerta a la teología natural como base para la dogmática cristiana. Significaba volver a las “ollas con carne en Egipto” (teología tradicional) después de haber cruzado a la “tierra prometida” (teología neo-ortodoxa). Para cambiar la analogía, ambos concordaron en que el “relámpago” de la revelación divina desciende directa y decisivamente del otro lado, cargado de una verticalidad radical. Pero Brunner sostenía que de nuestro lado hay “pararrayos” para recibir el mensaje divino. La respuesta de Barth era que el relámpago lleva consigo los propios pararrayos. De nuestro lado no hay punto de contacto. Tenemos que esperar todo de parte de Dios. El crea su propia arena de confrontación y encuentro. Esta “apertura” tiene que seguir siendo siempre el singular y único punto de partida para la teología cristiana. Ningún prolegómeno lo puede preceder. Si de todos modos se va a dar un lugar a los prolegómenos dentro de la teología, éstos tienen que ser nada más que las primeras palabras de la teología sobre sí misma.

El enfoque de Barth representa un necesario correctivo para las teologías tradicionales, dirigido a tipos de prolegómenos tradicionalistas y experimentalistas que cumplían una función preliminar al poner los fundamentos para la dogmática cristiana. Fue una reacción saludable. Pero las reacciones pocas veces son una resolución auténtica o decisiva. Barth advirtió correctamente que la relación tradicional entre filosofía y teología, entre prolegómenos y dogmática encerraba una disyunción entre las dos que hacía de la revelación general una fuente independiente de conocimiento, conduciendo así a la teología natural. Al mismo tiempo, no lograba hacer justicia a la realidad plena de la revelación especial. Sin embargo, el correctivo reaccionario de Barth es en sí mismo igualmente inaceptable. Para limpiar la cubierta de problemáticas antiguas, arrojó por la borda

la histórica doctrina cristiana de la revelación general. Y, siguiendo las demandas de la consistencia, las Escrituras también fueron reducidas de su estado tradicional como revelación especial (“un papa de papel” la llamaba Barth) a su función de testigo primario de la revelación. Porque la revelación en sí misma es, por definición, solamente y siempre un acto personal de Dios que se revela a sí mismo. Esto fue efectuado exclusiva y plenamente en Jesucristo. Con esto Barth introdujo su cristomonismo.

La teología reformada tiene que ser sensible a los saludables correctivos en la dogmática de Barth. Sin embargo, no tiene necesidad de seguirlo en su repudio a toda forma de prolegómenos. Puede aprender de Barth y todavía recorrer un camino mejor, si está dispuesta a reconocer que los prolegómenos son parte completamente integral de la teología como un todo, que la fe es el punto de partida común tanto para los prolegómenos como para la dogmática, que la revelación creacional no implica teología natural, y que las antiguas dicotomías de naturaleza/gracia y razón/fe no son normativas para definir la relación entre prolegómenos y dogmática.

Un último punto: Barth rechaza las dicotomías tradicionales entre prolegómenos y dogmática sin rechazar las antinomias básicas que las sustentan. Esto resulta evidente en la estructura fundamental de su teología como un todo. La manera de mantener unidas en tensión dialéctica eternidad y tiempo, superhistoria e historia ordinaria, es reminescente de esquemas más antiguos de gracia/naturaleza. Pero en Barth, a pesar de sus objeciones, esta relación entre dichas antinomias es coloreada por la influencia de los pensamiento filosóficos, primero del voluntarista (Guillermo de Occam [anterior a Barth]) y más tarde del existencialista Kierkegaard). Por eso su formulación de esta machacante problemática es más dinámica y más cargada de acción, menos rígida y menos predecible que las formas estáticas que normalmente tenían en teologías anteriores. Momentáneos destellos de repentina e incontrolable intervención desde el más allá en nuestra normalmente ordinaria manera de vivir crean una capa de

gracia en forma de esporádicos encuentros divino-humanos dentro de este mundo natural, encuentros que lo juzgan y justifican, pero sin alterar básicamente o renovar su dirección espiritual. Así que, a pesar de su crítica radical de los anteriores patrones dualistas de pensamiento, Barth fue incapaz de escapar a la trampa en que habían caído los otros. Al igual que los otros fijó su residencia en la misma antigua casa de dos niveles, solamente que hizo algunos ajustes mayores en ella, reordenando drásticamente el mobiliario y alterando el flujo de su tráfico.

14.18. Figura de transición

Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) es una crucial figura de transición en el movimiento iniciado en la Ilustración y que en forma creciente se está desarrollando en nuestros tiempos, es decir, el movimiento de los antiguos dualismos hacia los más recientes monismos. A pesar de la insistencia de cristianos evangélicos en Norteamérica de que aceptara su hospitalidad (1939) para huir del inminente estallido de la guerra en Europa y continuara su teología a una distancia segura en el Nuevo Mundo, Bonhoeffer fue obligado por su conciencia a regresar a Alemania.

Llega a ser un socio activo en un programa con estrategias de reforma. Bonhoeffer también descubrió que su herencia de pietismo luterano (evangelio para la iglesia, ley para el mundo) en este punto también le fallaba. Conducía al retiro, a la atmósfera de adoración del santuario, carente de un poder para ser llevado a las luchas existenciales que la iglesia confesante de Alemania encaraba en ese tiempo. Esta es “gracia barata”.

Los esquemas tradicionales gracia-contra-naturaleza y gracia-sobrenaturaleza demostraron ser impotentes. El poder de la gracia divina, concluyó Bonhoeffer, tiene que ser experimentado precisamente en, debajo y con la vida terrenal de la humanidad en términos de pan y manteca en el cruce mismo de los caminos de los asuntos secula-

res. Por eso abogó por un “cristianismo mundano”. Habló de “Dios en medio de” y “Cristo en el centro de” la realidad. En Cristo entró al mundo permitiendo que lo sujeten a la cruz. Es precisamente por esta impotencia que resulta del autosacrificio de Dios que él sale a conquistar a la humanidad. Cristo es el Hombre para otros. En él Dios se pierde a sí mismo en el mundo. “Ante Dios, y con Dios, vivimos sin Dios” (*Cartas y artículos desde la prisión*, p. 360). Tratando de librarse del estrangulamiento de los antiguos esquemas de naturaleza/gracia, en efecto —aquí estamos limitados a hacer educadas suposiciones, puesto que su prematura muerte dejó a la teología de Bonhoeffer en un estado inconcluso, dando lugar a una variedad de interpretaciones conflictuantes y a usos contradictorios de su obra— Bonhoeffer hace que la gracia se derrumbe sobre la naturaleza y con ello, aparentemente, abre la puerta a la posibilidad de derrumbar la trascendencia sobre la realidad temporal. De esta manera su teología otorga, aparentemente sin intención alguna, ímpetu al surgimiento de las diversas teologías monistas y de procesos que han nacido en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial.

14.19. Resumen

A lo largo de los diversos actos de este drama histórico-teológico en desarrollo, que hemos dejado pasar ante nosotros en un apresurado repaso, un solo conjunto de temas, agudamente enfocados, se repite una y otra vez, es decir, los temas de filosofía/teología, razón/fe, prolegómenos/ dogmática, naturaleza/gracia, teología natural/teología propiamente dicha. Con ello nos confronta la urgente necesidad de escoger entre una normativa simple o una dual. En conclusión, miremos ahora el impacto de este problema sobre las formas corrientes de hacer teología reformada al servicio de la comunidad cristiana.

14.20. Más cerca de casa

Alrededor de los comienzos de este siglo surgió una disputa entre la Escuela de Princeton de apologética y la teología de Kuyper y Bavinck en la Universidad Libre de Amsterdam. Una vez más se trataba de la relación entre razón y fe, y con ello el papel de los prolegómenos en la teología. La posición de Princeton representa una forma de racionalismo; la posición de Amsterdam ha sido llamada fideísmo. De acuerdo a la primera, según es expresada por Benjamín B. Warfield (1851-1921), la apologética es la esencia misma de los prolegómenos. Su tarea es poner fundamentos a la tarea de la dogmática. Por medio de una reflexión racional “objetiva”, con apelación a leyes lógicas de validez universal y suspensión de los propios compromisos con la fe, o al menos con una inhibición momentánea por el bien del argumento, el teólogo reformado actuando como apologeta tiene que establecer anticipadamente en sus prolegómenos los principios básicos de la teología sistemática que va a desarrollar. Esta carga probatoria rige para temas doctrinales tales como la realidad de Dios, la Revelación, el hombre como quien responde a la Palabra de Dios.

Explicando la posición de Amsterdam, Kuyper criticó la apologética de Princeton como un ejemplo más de teología natural basada en un concepto equivocado de razón natural. Minimiza el efecto radical de la caída y no hace plena justicia al poder renovador de la obra redentora de Dios en Cristo. Pasa por alto la línea espiritual de demarcación entre fe e incredulidad, entre el estado del hombre caído y el del regenerado. Con ello elimina o al menos empaña la antítesis entre “dos clases de personas” y, consecuentemente, entre “dos clases de ciencia”. Según Kuyper, los prolegómenos, como toda teología, no puede proceder de otro punto de partida que no sea la sola fe. En vez de ver en una razonada apologética el fundamento para la estructura total de la teología, le asignó una de las habitaciones laterales de la casa teológica. La consideró un paso al costado de

la teología propiamente dicha, subordinándola a la tarea de la teología como un todo. Es una explicación focalizada y especializada de la teología cristiana en confrontación con sus críticos. Warfield respondió que si la apologética va a ser reducida a un mero apéndice de la teología sistemática, entonces, concluida la exposición positiva de la doctrina reformada, bien cabe plantear la pregunta si por acaso todas esas enseñanzas, al fin de cuentas, no son mera “fantasía” en vez de “hechos” firmes.

Aquí también queda claro que estamos confrontados con formas profundamente diferentes de enfocar la teología. Las diferencias aquí son básicamente similares a las que encontramos a lo largo de la historia de dos mil años de teología cristiana. Solamente que en este caso tienen su expresión dentro de la corriente principal del pensamiento calvinista, enfrentando a la tradición reformada holandesa con la presbiteriana escocesa. Los temas en cuestión van mucho más allá de la ubicación asignada a la apologética, es decir, si ubicarla antes o después o dentro del cuerpo de la dogmática reformada. En el fondo, la disputa toca directamente a la naturaleza misma de los prolegómenos.

En el presente proyecto renovador de la dogmática reformada voy a proceder suponiendo que la perspectiva de Kuyper sobre este tema es básicamente correcta. Consecuentemente, el prolegómeno es realmente introductorio, pero no en el sentido de que uno pueda pasar por él y luego dejarlo atrás. No es una subestructura racionalmente argumentada que sostenga a la superestructura teológica calificada por la fe. Su tarea no es justificar la dogmática desde afuera, sino iniciar una explicación de ella desde el interior de la propia tradición. Por eso los prolegómenos son parte integral del resto de la dogmática, al considerar que una respuesta creyente a la Palabra de Dios es su continuo punto de partida. Ella también está arraigada en una cosmovisión bíblica. Cuando se la somete a un mayor desarrollo teórico adquiere el contorno y la forma de una filosofía cristiana. La teología necesita esa clase de marco de referencia teórico y la ta-

rea de la filosofía cristiana es, precisamente, ofrecer ese tipo de cuadro total. Por eso, al avanzar, voy a delinear los contornos básicos de dicha filosofía cristiana como puerta de entrada teórica y como contexto de perspectiva para entrar y hacer dogmática reformada. En este sentido, la tarea es poner fundamentos. La filosofía cristiana sirve para clarificar las presuposiciones subyacentes a la dogmática, su paradigma aceptado de la realidad creada, su método teológico y su hermenéutica, sus puntos de referencia normativos y sus conceptos básicos. Propongo esto como el servicio más auténtico, positivo y útil que unos prolegómenos pueden prestar.