



RICHARD A.  
MULLER

**Kuyper  
y Bavinck**  
sobre la teología  
**natural**

**CATOLICISMO REFORMADO**

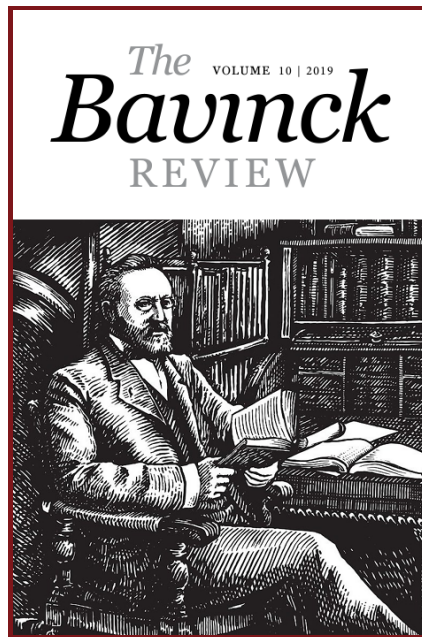
UNA FE, UN SEÑOR, UN BAUTISMO

RICHARD A.  
MULLER

**Kuyper  
y Bavinck  
sobre la teología  
natural**

CATOLICISMO REFORMADO

UNA FE, UN SEÑOR, UN BAUTISMO



[Visita Bavinck Institute](#) ▶

Este artículo fue publicado originalmente el 18 de diciembre de 2019 en el volumen 10 de “The Bavinck Review” con el título: “Kuyper and Bavinck on Natural Theology”.

Expresamos nuestra más profunda gratitud al Dr. John Bolt y al Dr. Richard A. Muller por su generosidad al permitir que este valioso material pueda ser accesible en español.

Los estudios que se han hecho recientemente sobre la teología de Abraham Kuyper y Herman Bavinck nos recuerdan que la tradición reformada holandesa, tal como surgió en el siglo XX, aportó exhaustivos análisis teológicos a los tópicos de revelación,<sup>1</sup> epistemología teológica<sup>2</sup> y la relación entre teología y filosofía,<sup>3</sup> que ofrecen interpretaciones de estas cuestiones significativamente diferentes de las que pueden obtenerse de las trayectorias de la teología ritschliana y neoortodoxa.<sup>4</sup> No obstante, la postura de Kuyper y Bavinck respecto a la teología natural sigue siendo un tema pendiente, debido a la diversidad de conclusiones que hay entre los eruditos. Un autor observa que «Kuyper reflexionó de forma crítica sobre lo que percibía como un creciente énfasis en la teología natural a lo largo de los primeros siglos

de la tradición reformada»,<sup>5</sup> mientras que otro indica que las apreciaciones de Kuyper de la gracia común abrieron un lugar para la teología natural.<sup>6</sup> Por otra parte, un estudio de las posturas de Bavinck sobre la teología natural desde una perspectiva católico-romana ecuménica critica su apreciación negativa de las concepciones tomistas de la naturaleza y de la teología natural por considerarlas un «racionalismo fundacionalista»,<sup>7</sup> y al mismo tiempo, otro estudio encuentra una apreciación del tomismo notablemente positiva en su pensamiento.<sup>8</sup> Asimismo, Bavinck es considerado precursor de Cornelius Van Til a pesar de las duras críticas que este le dirigió,<sup>9</sup> sin embargo, en otro ensayo se indica que la recepción que Bavinck tuvo de Aristóteles, la ortodoxia reformada y el neotomismo es algo que aún queda por evaluar.<sup>10</sup>

1 Véase James Eglinton, *Trinity and Organism: Towards a New Reading of Herman Bavinck's Organic Motif* (Edimburgo: T&T Clark, 2012), 131-54; Jan Veenhof, 'Revelation and Grace in Herman Bavinck', en *The Kuyper Center Review*, vol. 2, *Revelation and Common Grace* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011), 3-13; y Robert S. Covolo, 'Beyond the Schleiermacher-Barth Dilemma: General Revelation, Bavinckian Consensus, and the Future of Reformed Theology', *Bavinck Review* 3 (2012): 30-59; Henk van den Belt, 'Religion as Revelation? The Development of Herman Bavinck's View from a Reformed Orthodox to a Neo-Calvinist Approach', *Bavinck Review* 4 (2013): 9-31; asimismo, nótese el análisis del enfoque de Bavinck sobre el conocimiento natural en Steven J. Duby, 'Working with the Grain of Nature: Epistemic Underpinnings for Christian Witness in the Theology of Herman Bavinck', *Bavinck Review* 2 (2012): 60-84. Agradezco a David Sytsma su atenta lectura y sus valiosas sugerencias.

2 Arvin Vos, 'Knowledge According to Bavinck and Aquinas', en dos partes, *Bavinck Review* 6 (2015): 9-36; *Bavinck Review* 7 (2016): 8-62; y David S. Sytsma, 'Herman Bavinck's Thomistic Epistemology: The Argument and Sources of his Principia of Science', en *Five Studies in the Thought of Herman Bavinck, a Creator of Modern Dutch Theology*, ed. John Bolt (Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 2011), 1-56.

3 Compárese Sytsma, 'Herman Bavinck's Thomistic Epistemology', 6-16; con Vos, 'Knowledge According to Bavinck and Aquinas', parte 1, pp. 11-15, 31-36.

4 Obsérvese que Barth se sitúa claramente en una trayectoria ritschliana. Wilhelm Pauck por su parte identificó el enfoque teológico inicial de Barth como «ritschliano del tipo de Herrmann», en *Karl Barth: Prophet of a New Christianity?* (Nueva York: Harper & Brothers, 1931), 42.

5 David VanDrunen, 'Abraham Kuyper and the Reformed Natural Law and Two Kingdoms Traditions', *Calvin Theological Journal* 42 (2007): 283-307, en este caso 285.

6 Arie L. Molendijk, 'Neo-Calvinist Culture Protestantism: Abraham Kuyper's Stone Lectures', *Church History and Religious Culture* 88, núm. 2 (2008): 235-50, aquí 240.

7 Eduardo J. Echeverría, 'The Reformed Objection to Natural Theology: A Catholic Response to Herman Bavinck', *Calvin Theological Journal* 45, núm. 1 (2010): 87-116.

8 Sytsma, 'Herman Bavinck's Thomistic Epistemology', 45-47.

9 Nathaniel Gray Sutanto, 'From Antithesis to Synthesis: A Neo-Calvinistic Theological Strategy in Herman Bavinck and Cornelius Van Til', *Journal of Reformed Theology* 9 (2015): 348-74; Nathaniel Gray Sutanto, 'Neo-Calvinism on General Revelation: A Dogmatic Sketch', *International Journal of Systematic Theology* 20, núm. 4 (2018): 495-516; y Nathaniel Gray Sutanto, 'Organic Knowing: The Theological Epistemology of Herman Bavinck' (Tesis doctoral, Universidad de Edimburgo, 2017).

10 Henk van den Belt, *The Authority of Scripture in Reformed Theology: Truth and Trust* (Leiden: E. J. Brill, 2008), 238; compárese Sytsma, 'Herman Bavinck's Thomistic Epistemology', 5, 47.

Un análisis más detallado de las posturas de Kuyper y Bavinck acerca de la teología natural, junto con un detenido examen de sus trasfondos, fuentes, recepciones y críticas, puede conducirnos a una posible reconciliación de estas lecturas tan diversas de su pensamiento. De igual manera, al examinar la relación de Kuyper y Bavinck con la tradición reformada, se observa una divergencia importante dentro de la propia tradición reformada holandesa. Esto se hace más evidente al considerar la dirección tomada filosóficamente por Herman Dooyeweerd y D. H. Th. Vollenhoven, y teológicamente por Cornelius Van Til; una dirección que se opone categóricamente al uso que hace Bavinck de la antigua escolástica en general y de Aquino en particular.<sup>11</sup> Asimismo, existe una diferencia similar entre las teologías reformadas de Kuyper y Bavinck y la lectura neoortodoxa que se encuentra mayormente en las obras de Karl Barth y Otto Weber.<sup>12</sup> Esas diferencias y divergencias provienen, al menos, de cuatro fuentes: una inmersión más positiva en la ortodoxia reformada de principios de la modernidad (particularmente en el caso de Bavinck); una epistemología esencialmente diferente, evidenciada en el énfasis «orgánico», presente tanto en Kuyper como en Bavinck, pero también vinculada a la antigua tradición reformada y, especialmente, al pensamiento de Tomás de Aquino; una concepción más tradicional del *principia*;<sup>13</sup>

y el rechazo de ciertos aspectos específicos de las teologías ritschlianas, en particular su carácter antimetafísico y el consecuente desprecio por la intrusión «griega» en el pensamiento de la Iglesia primitiva y medieval, un rechazo que es más evidente en Bavinck.

Además de los puntos mencionados, los cuales distinguen el pensamiento de Kuyper y Bavinck de otros acercamientos protestantes a la teología natural, sus críticas al deísmo y al modernismo ofrecen una explicación sobre su interés en el pensamiento de Tomás de Aquino y el surgimiento del neotomismo, a la vez que arrojan luz sobre la recepción negativa del pensamiento católico romano de la teología natural que se encuentra en ambos pensadores. El *neotomismo*, o como se le llama a veces, *tercer tomismo*, prosperó en los círculos católicos romanos tras la publicación de la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII, la cual fue concebida como una respuesta filosófica a los desafíos planteados por la filosofía modernista.<sup>14</sup> Por ahora, basta señalar que el pensamiento de Kuyper y Bavinck –especialmente el de Bavinck– pone de manifiesto tres fuentes que dan forma a su lectura de Aquino: los propios escritos de Tomás, la recepción reformada ortodoxa de Aquino y, finalmente, el neotomismo contemporáneo; siendo las dos primeras las que explican la mayor parte de su recepción positiva y la última la que justifica gran parte de la negativa.

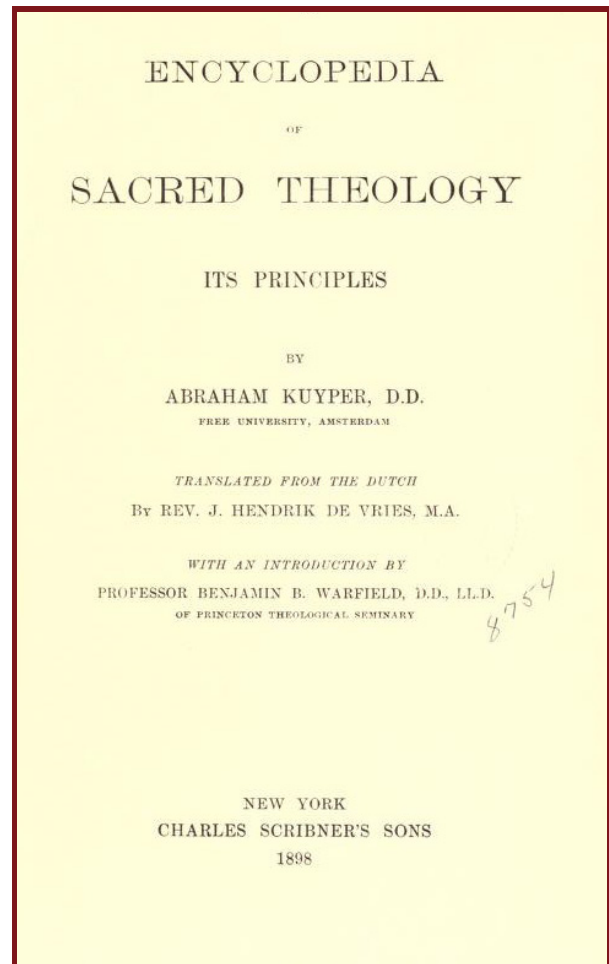
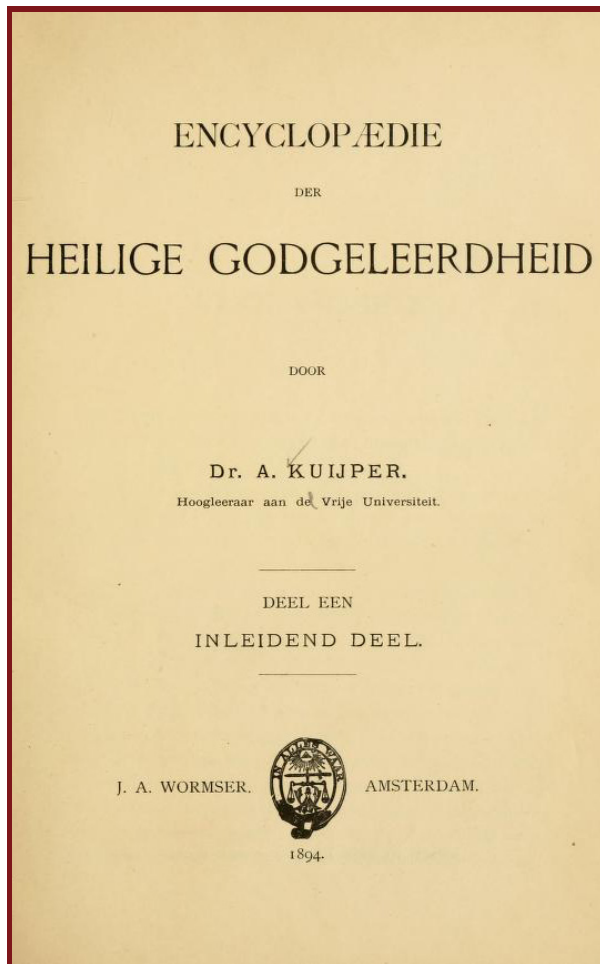
11 Véase Cornelius Van Til, 'Bavinck the Theologian-A Review Article', *Westminster Theological Journal* 24, núm. 1 (1961): 48-64; Cornelius Van Til, *An Introduction to Systematic Theology* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2007), 94-95; nótese el análisis que se hace de la crítica de Van Til en K. Scott Oliphint, 'Bavinck's Realism, the Logos Principle, and Sola Scriptura', *Westminster Theological Journal* 72, núm. 2 (2010): 359-90; y también K. Scott Oliphint, 'Is There a Reformed Objection to Natural Theology?', *Westminster Theological Journal* 74, núm. 1 (2012): 169-203. Para una lectura más crítica de la opinión de Van Til acerca de Bavinck, véase Brian G. Mattson, 'Van Til on Bavinck: An Assessment', *Westminster Theological Journal* 70, núm. 1 (2008): 111-27; Sytsma, 'Herman Bavinck's Thomistic Epistemology', 2-4; y Laurence R. O'Donnell, 'Neither "Copernican" nor "Van Tilian": Re-Reading Cornelius Van Til's Reformed Apologetics in Light of Herman Bavinck's Reformed Dogmatics', *Bavinck Review* 2 (2011): 71-95.

12 Karl Barth 'No! Answer to Emil Brunner', en *Natural Theology: Comprising "Nature and Grace" by Professor Dr. Emil Brunner and the Reply "No!" by Dr. Karl Barth*, traducido al inglés por Peter Fraenkel, introducción de John Baillie (Londres: Geoffrey Bles, 1946), 65-128; y Otto Weber, *Foundations of Dogmatics*, 2 vols, traducido al inglés por Darrell L. Guder (Grand Rapids: Eerdmans, 1981-1982), 1:206-18.

13 Acerca de la cuestión de los *principia*, véase Sytsma, 'Herman Bavinck's Thomistic Epistemology', 2-4, 18, 43; y Laurence O'Donnell, 'Bavinck's Bug' or 'Van Tilian' Hypochondria?: An Analysis of Prof. Oliphint's Assertion That Cognitive Realism and Reformed Theology Are Incompatible', en *For the Healing of the Nations: Essays on Creation, Redemption, and Neo-Calvinism*, ed. W. Bradford Littlejohn y Peter Escalante, 2da. ed. (Moscú, ID: Davenant Trust, 2018), 133-66.

14 Véase Bernard McGinn, *Thomas Aquinas's Summa Theologiae: A Biography* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014), 163-88; y Thomas F. O'Meara, *Thomas Aquinas, Theologian* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1997), 167-73.

Aunque Kuyper era diecisiete años mayor que Bavinck, la publicación de sus principales obras sobre *Prolegómeno y principia* teológicos fue prácticamente contemporánea. La enciclopedia teológica de Kuyper, en la que se recogen sus argumentos prolegómenos más importantes, apareció en 1894.<sup>15</sup> La primera edición de la *Gereformeerde Dogmatiek* de Bavinck, volumen 1, fue publicada en 1895.<sup>16</sup> Ya en 1888, Bavinck había publicado una importante revisión de la teología ritschliana, en la que era especialmente crítico con los puntos de vista de Ritschl sobre epistemología y metafísica.<sup>17</sup> Específicamente, estas fechas son importantes porque sitúan la obra de Kuyper y Bavinck tanto en relación con el pensamiento de Albrecht Ritschl como en estrecha cercanía con las obras historiográficas de Adolph von Harnack y Edwin Hatch, con sus tesis sobre la helenización del cristianismo, siendo ambos productos de lo que podría identificarse como una teología ritschliana izquierdista. En consecuencia, Bavinck protestó activamente contra la dicotomía hebreo-griega que surgió después de Harnack y que infectó gran parte de la teología del siglo XX, incluida la de Van Til.<sup>18</sup>



<sup>15</sup> Abraham Kuyper, *Encyclopaedie der heilige Godgeleerdheid*, 3 vols. (Amsterdam: J. A. Wormser, 1894); Abraham Kuyper, *Encyclopedia of Sacred Theology: Its Principles*, en traducción al inglés por J. Hendrik De Vries, introducción de Benjamin B. Warfield (Nueva York: Scribner, 1898); reimpresso como *Principles of Sacred Theology* (Grand Rapids: Baker, 1980), traducción del volumen 1, 1-53, y la totalidad del volumen 2 de la *Encyclopaedie*. De aquí en adelante citado como *Principles of Sacred Theology*.

<sup>16</sup> Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 4 vols. (Kampen: J. H. Kok, 1895-1901; 4ta ed., 1928); *Reformed Dogmatics*, en traducción al inglés por John Vriend, ed. John Bolt, 4 vols. (Grand Rapids: Baker Academic, 2003-2008); véase también Herman Bavinck, *Magnalia Dei* (Kampen: Kok, 1909); *Our Reasonable Faith*, en traducción al inglés por Henry Zylstra (Grand Rapids: Eerdmans, 1956).

<sup>17</sup> Herman Bavinck, 'The Theology of Albrecht Ritschl', trad. John Bolt, *Bavinck Review* 3 (2012): 123-63; publicado originalmente en *Theologische Studien* 6 (1888): 369-403; véase también John Bolt, 'An Opportunity Lost and Regained: Herman Bavinck on Revelation and Religion', *Mid-America Journal of Theology* 24 (2013): 81-96, aquí 85n8.

<sup>18</sup> Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 1:603-8.

# Kuyper y la búsqueda de una perspectiva equilibrada de la teología natural

Kuyper lamentó la pérdida de las posturas equilibradas de los reformadores respecto al conocimiento natural de Dios señalando que los «modernistas» dejaban de lado el «conocimiento sobrenatural» e identificaban el «conocimiento natural» de Dios como el único conocimiento verdadero disponible. Mientras tanto, la Iglesia, en gran parte como respuesta al argumento modernista, tendía a sostener que solamente el conocimiento sobrenatural es «de vital importancia».<sup>19</sup> En contraste a esto, los reformadores no se limitaban «a una única perspectiva»: ellos enseñaban dos vías por medio de las cuales Dios puede ser conocido: primero por la creación y el cuidado providencial del mundo y segundo por las Escrituras. Esta fue la enseñanza de Guido de Brès en la *Confesión Belga*, de Calvino en sus *Instituciones*, y de una multitud de autores reformados subsecuentes en la era de la ortodoxia.<sup>20</sup>

Siguiendo los pasos de la antigua ortodoxia, Kuyper adoptó la distinción entre *teología arquetípica*, la cual se encuentra en la mente de Dios, y *teología ectípica*, que abarca las diversas formas de teología finita constituidas como reflejos legítimos del arquetipo divino.

Además, argumentó que la teología, tal como la conocemos los seres humanos, es necesariamente una disciplina «dependiente», que no solo descansa en el arquetipo divino, sino que también está determinada por una correcta comprensión de lo que conforma el conocimiento de Dios, conocimiento sobre el cual se apoya la teología.<sup>21</sup> La noción de la antigua ortodoxia de una teología que, aunque ectípica, es verdadera, se caracteriza por varios modos de conocimiento (revelación tanto natural como bíblica, de unión y de visión), y supone que no solo existe un verdadero conocimiento de Dios que es accesible a los seres humanos finitos, falibles y caídos, sino que es, en última instancia, un conocimiento unificado que un cristiano puede obtener por medio de las fuentes que tiene a su disposición –concretamente, las dos formas de revelación, los «libros» de la naturaleza y las Escrituras– y, sobre la base de este conocimiento, construir una teología válida. Kuyper también tomó prestada de la antigua ortodoxia una aclaración del carácter acomodaticio de la teología ectípica al hacer uso de una distinción adicional entre *theologia stadii* y *theologia patriae*: la teología del «camino», una teología peregrina y viadora que se ajusta a la vida presente, y la teología de la patria celestial, que se ajusta a la vida venidera.<sup>22</sup>

19 Abraham Kuyper, *The Natural Knowledge of God*, trad. Harry Van Dyke, *Bavinck Review* 6 (2015): 73-112, aquí 73; contra el «modernismo» véase Abraham Kuyper, *Calvinism: The L. P. Stone Lectures for 1898-1899* (Nueva York: Fleming H. Revell, 1899), 3-5, 15, 16, 21-22, 46-47, y en otras partes.

20 Kuyper, *The Natural Knowledge of God*, 73-74, citando el art. 2 de la *Confesión Belga*; Calvino, *Instituciones*, I.iii.1; Iv.1; hay que señalar que Dooyeweerd consideraba que el uso que Kuyper hacía de los recursos de la antigua tradición reformada era una recaída en la «filosofía escolástico-aristotélica» y enemiga de lo que él consideraba la tarea «reformadora» de la «filosofía calvinista»; véase Herman Dooyeweerd, 'Kuyper's Philosophy of Science', en *On Kuyper: A Collection of Readings on the Life, Work and Legacy of Abraham Kuyper*, ed. Steve Bishop y John H. Kok. (Sioux Center, IA: Dordt College Press, 2013), 153-78, aquí 156-57, 159-60, y en otros lugares.

21 Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, 242, 244, 248-56, 257, etc.

22 Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, 242, 244.

Esta comprensión fundacional de la disciplina de la teología, junto con su aprehensión de la historia del pensamiento reformado, llevó a Kuyper a una apreciación matizada de los diversos problemas inherentes a algunas versiones de la teología natural, así como a una consideración del lugar que le corresponde a esta, cuando es debidamente entendida, en la enciclopedia del pensamiento cristiano. Del mismo modo que Kuyper planteaba «degeneraciones» del conocimiento de Dios y consiguientes «falsificaciones» y «deformaciones» de la teología, también argumentaba, de forma muy parecida a la antigua ortodoxia, en contra de las «falsas representaciones» de la teología natural, calificándolas como una forma de conocimiento completamente separada e independiente de la «teología especial» o «sagrada».<sup>23</sup> El resultado de esta separación daría lugar a una teología natural puramente racional que presentaría la existencia y los atributos de Dios, sus obras en la providencia y la ley moral, e incluso una visión del juicio final; y a una teología especial o sagrada, que añadiría doctrinas reveladas concernientes a la Trinidad, el pecado y la salvación.<sup>24</sup> Este modelo, que en opinión de Kuyper era defectuoso, no era el que se encontraba en la ortodoxia reformada de los siglos XVI y XVII, sino que es característico de diversas teologías del siglo XVIII, incluidas algunas reformadas. Esta división de la teología en dos disciplinas separadas asignaría la mayor parte de la labor teológica a la teología natural, y dejaría el estudio de los misterios de la fe a la teología especial, tras haber «abandonado el fundamento de todo conocimiento de Dios, y por tanto lo esencial de la cuestión, a su hermana gemela», la teología natural.<sup>25</sup>

Esta advertencia sobre una falsa comprensión de la relación entre la teología natural y la especial, o sagrada, tiene cierta afinidad con la crítica neoortodoxa, la cual veía a la teología natural como algo puramente racional y opuesto a la teología sagrada. Sin embargo, Kuyper consideraba que esta separación de las disciplinas no condenaba a la teología natural *per se*, más bien, condenaba la propia separación. Kuyper concluye de forma bastante directa:

«Por tanto, es de suma importancia entender con claridad que la teología *especial* no puede considerarse en ningún momento sin la teología *natural*; y, al mismo tiempo, que la teología natural es incapaz por sí misma de suministrar *algún* conocimiento puro de Dios. El hecho de que la revelación especial (*revelatio specialis*) no sea concebible sin la hipótesis de la teología natural se debe simplemente a que la *gracia* nunca crea una realidad nueva y aislada».<sup>26</sup>

Es importante destacar que Kuyper no pretende argumentar, de manera racionalista, que el conocimiento natural proporciona un fundamento sobre el que puede construirse una teología sobrenatural; su propósito es precisamente lo contrario: rechazar el punto de vista característico de las teologías racionalistas del siglo XVIII y volver a un enfoque similar al de los reformados ortodoxos, aunque sobre la base de una perspectiva filosófica diferente, es decir, «orgánica». No existe más que un único y verdadero conocimiento de Dios que no debe dividirse en especies separadas de conocimiento: el uno puramente racional y el otro puramente bíblico.<sup>27</sup>

23 Por ejemplo, Francis Turretin, *Institutio theologiae elencticae, in qua status controversiae perspicue exponitur, praecipua orthodoxorum argumenta proponuntur, & vindicantur, & fontes solutionum aperiuntur*, 3 vols. (Ginebra: Samuel de Tournes, 1679–1685), I.iii.10.

24 Hay que destacar que esta separación de la doctrina de Dios en una exposición de teología natural de esencia y atributos y una exposición de teología sagrada de la Trinidad es característica de las teologías reformadas más racionalistas del siglo XVIII; véase, por ejemplo, Salomon Van Til, *Theologiae utriusque compendium cum naturalis tum revelatae* (Leiden: Jordan Luchtman, 1704); Jacob Christoph Beck, *Synopsis institutionum universae theologiae naturalis et revelatae, dogmaticae, polemicae et practicae: praemittitur Encyclopaedia theologica breviter delineata* (Basilea: Imhof, 1765); Jacob Vernet, *Instruction chrétienne: divisée en cinq volumes*, 3ra ed. (Lausana: Jean Pierre Heubach, 1771); Samuel Secretan, *La théologie chrétienne*, 3 vols. (Lausana: Société Typographique, 1774); Alexander Gerard, *A Compendious View of the Evidences of Natural and Revealed Religion; Being the Substance of Lectures Read in the University and King's College of Aberdeen*, ed. William Gerard, (Londres: C. & J. Rivington, 1828).

25 Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, 372-73.

26 Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, 373 (cursiva original).

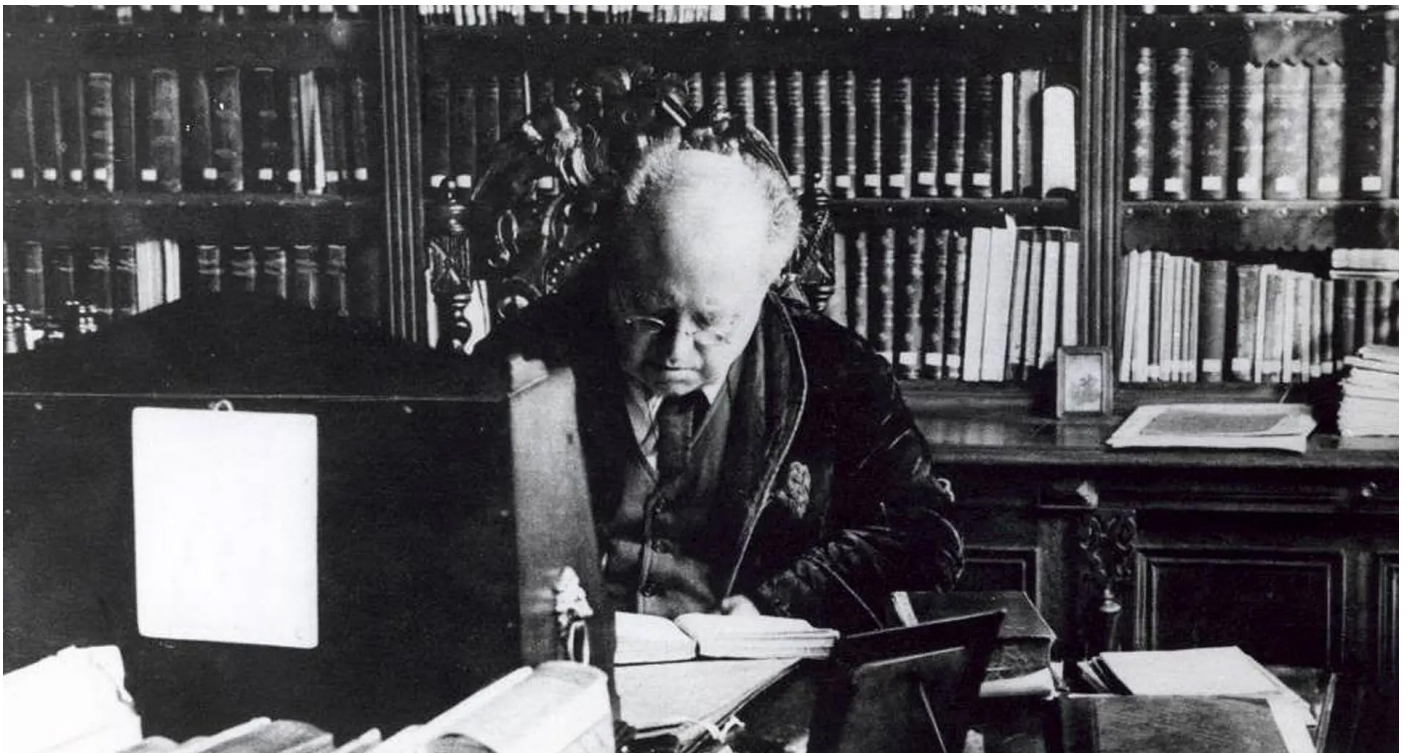
27 Respecto a este tema y a la transición hacia modelos más racionalistas en la ortodoxia antigua, véase Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 4 vols. (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 1:300-8.



De forma similar, Kuyper insistió en que toda la teología «no debe ser completamente interpretada en términos *lógicos* abstractos, sino también *teológicos*», un punto que él consideraba «defendido» por Aquino y sostenido por «todos los teólogos reformados anteriores».<sup>28</sup> Además, elogió a Aquino por su identificación de *theologia* con *sacra doctrina*.<sup>29</sup> Por otro lado, la recepción que Kuyper tuvo de Tomás de Aquino fue muy diversa. Como acabamos de señalar, Kuyper podía ver continuidades importantes entre el pensamiento de Tomás de Aquino y el de los reformadores y sus sucesores en ciertas cuestiones, y estaba dispuesto a afirmar categóricamente que «quien se niega a consultar a Tomás de Aquino se debilita a sí mismo como teólogo».<sup>30</sup> Sin embargo, también criticaba que Aquino asumiera que el pináculo de la teología se había alcanzado en el uso positivo de la antigua filosofía griega, un punto que resumía diciendo que

Aquino había «identificado muy estrechamente» la teología y la filosofía, colocando así a la razón por encima de la teología.<sup>31</sup> Esto probablemente se debía a una lectura de Aquino a través de los lentes del *neotomismo*.<sup>32</sup>

Podríamos denominar el punto ontológico del argumento de Kuyper diciendo que la gracia redime una «realidad ya existente», pero no origina nuevas existencias. La naturaleza humana y el cosmos en su conjunto, aunque necesiten redención y renovación, no por ello son sustituidos por otra naturaleza humana y otro cosmos. Kuyper incluso sostiene que la fe, por cuanto pertenece a la naturaleza creada original de los seres humanos, no es una capacidad totalmente nueva. Su conclusión es que no debería considerarse que la gracia ha «producido un conocimiento autónomo de Dios que compite con la teología natural». En su opinión, esto es algo «impensable».<sup>33</sup>



28 Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, 236 (cursiva original); compárese *ibid*, 238, 323, donde Kuyper menciona cómo Calvino se apoya en Agustín y Aquino.

29 Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, 238.

30 Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, 657.

31 Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, 657.

32 Pueden consultarse los comentarios críticos en O'Meara, *Thomas Aquinas*, 170-72.

33 Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, 374.

*Tanto el conocimiento natural de Dios como el que se considera sobrenatural se apoyan en la revelación divina: Lo que los filósofos perciben como una capacidad humana para conocer a Dios, la Iglesia lo reconoce como la impresión de Dios en el corazón y la mente humanos.*

Ahora bien, cuando Calvino y las confesiones reformadas asumen la existencia de una «semilla de religión» en todos los seres humanos y afirman que «conocemos a Dios por dos medios: la naturaleza y las Escrituras», esto no debe interpretarse de la misma manera que lo hacían «los sobrenaturalistas racionales posteriores» –en este caso, Kuyper se refiere específicamente a los teólogos racionalistas de finales del siglo XVIII y principios del XIX–. Más bien, Calvino y las confesiones deben entenderse como «el simple reconocimiento de que *sin la base de la teología natural* no puede haber *teología especial*».<sup>34</sup> Kuyper se apoya en la declaración de Calvino de que la Escritura recoge las concepciones «confusas» de Dios que residen en la mente humana, las reúne y disipa su oscuridad, para entonces proporcionar el verdadero conocimiento de Dios.

Tanto el conocimiento natural de Dios como el que se considera sobrenatural se apoyan en la revelación divina: lo que los filósofos perciben como una

capacidad humana para conocer a Dios, la Iglesia lo reconoce como la impresión de Dios en el corazón y la mente humanos. Kuyper rechaza la idea de que existan ateos que carezcan absolutamente de una «impresión interna de la majestad de Dios», e insiste en que «si no fuera por el pecado, el conocimiento natural de Dios habría conducido al hombre al verdadero conocimiento divino».<sup>35</sup> En este sentido, Kuyper no asume que un *principium* se disuelva dentro del otro, ni tampoco que «sin la Escritura como revelación no hay revelación».<sup>36</sup> En lugar de ello, Kuyper insiste en que, sin la recepción de la Escritura como revelación, los seres humanos se ven nuevamente arrojados al *principium* natural, el cual, dada la condición pecaminosa, no puede proporcionar un conocimiento de Dios libre de confusión. No obstante, también insiste en que la revelación bíblica existe para la humanidad pecadora y que, en el *escatón*, ya no será necesaria, cuando las facultades naturales de la humanidad sean finalmente restauradas.<sup>37</sup>

34 Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, 374 (cursiva original), citando a Calvino, *Instituciones*, I.iii.1; I.vi.1; y al art. 2 de la *Confesión Belga*.

35 Kuyper, *Natural Knowledge of God*, 75.

36 Cornelius Van Til, *A Christian Theory of Knowledge* (Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1969), 232, citando parcialmente a Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, 362; y nótese 370-71 contraria a la lectura de Van Til. Fue precisamente Van Til quien disolvió todos los *principia* en el llamado *principium unicum*, es decir, la Escritura, como fundamento cognoscitivo tanto de la teología como de la filosofía; véase Van Til, *Introduction to Systematic Theology*, 94-95.

37 Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, 369; véase Van Til, *Christian Theory of Knowledge*, 233, donde ve correctamente el paralelismo en este punto entre Kuyper y Aquino, pero interpreta erróneamente que Aquino sostiene que «la naturaleza es inherentemente defectuosa» porque «participa de la naturaleza del no-ser», exagerando así la diferencia entre Kuyper y Aquino. También podría decirse que Van Til se equivoca (230) al considerar que Kuyper tiende a equiparar la «revelación general, no soteriológica» con la teología natural; más bien, para Kuyper, como para la antigua tradición reformada, la primera es la base de la segunda.

Siguiendo su concepción de la fe como una capacidad humana inherente que pertenece a la *imago Dei*, al describir el fundamento interior o *principium* del conocimiento de Dios, Kuyper rechaza la noción de que la teología natural y la especial puedan tener unos *principia* que permanezcan radicalmente separados. Hay un *principium* natural que es un poder «innato» en los seres humanos, y hay un «*principium* nuevo implantado» que conduce el conocimiento de Dios incompleto y corrompido hacia el conocimiento verdadero: «El nuevo *principium* se une a las potencias vitales de nuestra naturaleza junto con su *principium* natural»<sup>38</sup>. La «semilla de la religión» en el ser humano es lo que lo hace «susceptible de recibir una revelación especial».<sup>39</sup>

El lenguaje de *principia* que Kuyper emplea aquí es algo diferente del utilizado por la antigua ortodoxia reformada, ya que postula dos pares de *principia*: un par de carácter objetivo y externo, que consiste en las fuentes del conocimiento de Dios, es decir, la naturaleza y las Escrituras; y un par de carácter subjetivo e interno, que abarca la capacidad innata y natural de los seres humanos para conocer las cosas de Dios, así como la capacidad implantada por la gracia para conocer y creer en la revelación especial, aceptándola como un conocimiento transformador que renueva y redime la capacidad natural y su entendimiento. La antigua ortodoxia no suele identificar los *principia* internos, salvo para considerar la razón como el *principium* de la teología natural o para señalar la importancia del testimonio interno del Espíritu Santo en relación con el *principium* escriturístico. Esto se debe principalmente a que la razón tiene acceso a *notiones*, *axiomata* o *principia*

autoevidentes y fundacionales que se implantan o se reconocen inmediatamente como verdaderos.

Ciertamente, esta diferencia se origina en el concepto romántico de Kuyper, propio del siglo XIX, sobre una unidad orgánica inherente al ser humano, que es paralela y refleja un sentido de unidad orgánica del conocimiento.<sup>40</sup> Con este concepto de «unidad orgánica» del conocimiento y, por ende, de «enciclopedia» del conocimiento teológico –tomado principalmente del idealismo alemán del siglo XIX<sup>41</sup>–, Kuyper buscaba superar el «dualismo» que planteaba la distinción moderna entre lo natural y lo sobrenatural. Este enfoque idealista resulta en una visión de la unidad de la teología natural y la especial en el hombre regenerado que presiona la problemática teórica más allá de lo que puede deducirse inmediatamente de Calvino o de la ortodoxia reformada. En esta última, las distinciones entre la revelación natural y la escritural y entre los *principia* racionalmente conocidos y las verdades aprendidas por la revelación especial en la Escritura, se mantienen más estrictamente delineadas.<sup>42</sup>

Teniendo como base este supuesto de la unidad de los *principia* y del conocimiento de Dios, la conclusión de esta parte del argumento de Kuyper es análoga del argumento anterior, es decir, de que no puede haber teología especial sin teología natural; aunque existen dos fuentes del conocimiento de Dios –la naturaleza y la Escritura– no existe más que un único conocimiento de Dios. Con esto en mente, es asimismo cierto que «el conocimiento natural de Dios, sin la riqueza del conocimiento especial» nunca puede «producir un resultado

38 Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, 375.

39 Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, 376.

40 Con respecto al romanticismo de Kuyper y sus raíces en Schelling, F. J. Stahl y Groen van Prinsterer, véase Jacob Klapwijk, 'Abraham Kuyper on Science, Theology, and University', *Philosophia Reformata* 78 (2013): 221-45, aquí 222-23; véase también Harry Van Dyke, 'Groen van Prinsterer: Godfather of Bavinck and Kuyper', *Calvin Theological Journal* 47, num. 1 (2012): 72-97. William Young, *The Development of a Protestant Philosophy in Dutch Calvinistic Thought Since the Time of Abraham Kuyper* (Grand Rapids: Piet Hein Publishers, 1952), analiza la filosofía de Kuyper mayormente desde la perspectiva de Herman Dooyeweerd, 'Kuyper's Wetenschapsleer', *Philosophia Reformata*, vol. 4 (Kampen: Kok, 1939), sin examinar los antecedentes filosóficos. El ensayo de Dooyeweerd en traducción está disponible como 'Kuyper's Philosophy of Science', citado en la nota 20.

41 Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, 19-20, citando a Fichte; y compárese con Abraham Kuyper, *The Antithesis between Symbolism and Revelation: Lecture Delivered Before the Historical Presbyterian Society in Philadelphia, PA* (Edimburgo: T&T Clark, 1899), 12, en donde hace referencia a «la nueva filosofía alemana, que abarca desde Kant hasta Schelling» con «su espléndido entusiasmo por la unidad orgánica y la concepción sistemática» (cursiva original).

42 Nótese la crítica que se hace a Kuyper por su interés en la ortodoxia reformada en Dooyeweerd, 'Kuyper's Philosophy of Science', 155-56, donde se considera cualquier relación con la tradición escolástica más antigua como un rechazo de la verdadera «filosofía cristiana».

satisfactorio».<sup>43</sup> Por tanto, el problema de la teología natural es que puede separarse –y de hecho se separó– de la teología especial o sagrada. Además, en su separación inicial tras la caída, condujo a la humanidad a la «idolatría... a falsas filosofías y a una moral igualmente falaz».<sup>44</sup>

A pesar de haber desarrollado una visión más orgánica de los *principia* de la teología y de haber argumentado a favor de su unidad interna, Kuyper conserva su distinción, al igual que la comprensión tradicional de lo que constituye un modo de conocer acorde con los *principia*. Esto se hace más evidente cuando llega a la pregunta que ha atormentado a la recepción cristiana de la teología natural desde la Ilustración: «¿Es capaz el *Principium Natural* de colocar al *Principium Especial* ante su Tribunal?».<sup>45</sup> Parte de la respuesta de Kuyper radica en su esfuerzo por superar el percibido «dualismo» entre dos *principia*. Tomando prestada una frase escolástica estándar, argumenta que los *principia* naturales y especiales son distintos, pero no están separados. Sin embargo, debido a su distinción, sumada a la postura de la filosofía racionalista y la teología racional sobrenaturalista, la pregunta sobre la relación y la identidad de los *principia* sigue vigente. Además, persiste la afirmación de los racionalistas filosóficos y teológicos de que uno debe «demostrar la realidad y fiabilidad del *principium* especial ante la vara de la razón humana».<sup>46</sup>

Ahora bien, Kuyper señala que el reclamo racionalista no es del todo injusto o inverosímil. Esto se debe a lo que él llama la tendencia del «metodicismo» y otras corrientes «dualistas» a considerar que la revelación especial deja de lado y reemplaza por completo tanto a la revelación natural como al *principium* natural. Desde su perspectiva orgánica, la revelación especial

no sustituye ni excluye a la revelación natural, en la medida en que lo que fue «dato originalmente en la creación, es el sustrato de nuestra existencia real».<sup>47</sup> No obstante, esta cualidad fundacional que aún posee lo natural no le confiere derechos sobre el principio de gracia o especial, debido a que el principio natural fue perturbado y trastornado por el pecado y, en consecuencia, «perdió su competencia para juzgar». Sostener lo contrario, es decir, que lo natural puede juzgar lo especial, es declarar que lo natural es competente y, por ende, eliminar «toda razón *suficiente* para una revelación especial».<sup>48</sup>

El argumento aquí expuesto indica una conciencia del cambio que se produjo en la teología natural bajo el impacto de la filosofía natural de principios de la Edad Moderna y, en particular, del deísmo. Por un lado, la argumentación deísta se basaba en la suposición de que la razón poseía absoluta competencia para desarrollar una teología natural que fuera suficiente para las necesidades humanas. Además, esta teología no sólo se consideraba capaz de criticar, sino también de sustituir e incluso abolir la teología revelada o sagrada. Por otra parte, la argumentación antideísta de muchos autores ortodoxos tardíos dio lugar a argumentos racionalistas, los cuales estaban destinados a justificar la fiabilidad de las Escrituras y la necesidad de construir una teología sobrenatural sobre el fundamento de la teología natural. Kuyper vio que ambos enfoques perdían la verdadera relación entre la teología natural y la especial, o «sobrenatural», principalmente debido a su postura dualista que contraponía lo natural a lo sobrenatural. Esto es, a su vez, posiblemente un problema provocado por las primeras filosofías racionalistas modernas, especialmente tal como se desarrollaron en el siglo XVIII y desembocaron en el sobrenaturalismo racional dentro de la teología.

43 Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, 377 (cursiva original).

44 Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, 377.

45 Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, 380 (cursiva original).

46 Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, 381 (cursiva original).

47 Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, 381.

48 Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, 381 (cursiva original).

Ahora bien, Kuyper añadió un segundo argumento que cuestionaba el uso del *principia* natural como criterio para juzgar la idoneidad del *principia* especial. Para este argumento, se apoyó directamente en los fundamentos expuestos especialmente por la antigua ortodoxia reformada y, de hecho, por la antigua tradición filosófica en general. La simple consideración del «carácter de un *principium*» evidencia el problema de colocar a la razón natural como juez del *principium* especial. Siguiendo la interpretación del *principia* que se remonta a los reformados ortodoxos, los escolásticos medievales y la antigua meditación filosófica, ya sea en Aristóteles, Euclides o los estoicos, Kuyper señala que «un *principium* es exclusivo en su propia materia».<sup>49</sup> Lo mismo explica Philippe du Plessis Mornay, apologista reformado de la primera época de la ortodoxia: «Toda ciencia tiene sus principios, los cuales no es lícito remover, por muy pequeños que sean».<sup>50</sup> Al ser «autónomos y suficientes en sí mismos»,<sup>51</sup> o, como observaba la tradición más antigua, siendo evidentes por sí mismos e inherentes a su propio modo de conocer, los *principia* que pertenecen a un modo de conocimiento no pueden ser desplazados por los *principia* de cualquier otro.

---

49      Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, 382.

50      Philippe du Plessis Mornay, *A Worke concerning the Trunesse of the Christian Religion. . . Against Atheists, Epicures, Paynims, Iewes, Mahumetists, and other Infidels*, traducido al inglés por Philip Sidney y Arthur Golding (Londres: George Potter, 1604), I.i (p. 2).

51      Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, 382.



# Encontrando el equilibrio: La recepción de la teología natural en Bavinck y su formulación en el pensamiento reformado

Herman Bavinck nunca dedicó una sección entera de su dogmática a la teología natural, sino que la incorporó dentro de la cuestión más fundamental de las ideas innatas, implantadas y adquiridas acerca de Dios en los seres humanos. Este modo de organización le da un matiz significativamente diferente –de hecho, más tradicional– a sus opiniones sobre la teología natural en comparación con lo que ya hemos observado en Kuyper. En consecuencia, las apreciaciones de Bavinck sobre los temas de la revelación natural y la teología natural reflejan tanto su reconocimiento del lugar que le corresponde a la teología natural en la antigua tradición reformada como su acuerdo general con el enfoque antidualista de Kuyper.

Sin embargo, también existen importantes diferencias con Kuyper. Influenciado por la perspectiva romántica «orgánica» de la filosofía alemana del siglo XIX y por la teología ética de Daniel Chantepie de la Saussaye –que argumentaba que las facultades racionales eran capaces de

discernir la obra del Logos en el mundo–,<sup>52</sup> Bavinck también buscó una solución a lo que él consideraba la «unilateralidad» del pensamiento moderno, ya fuera de Kant, Schleiermacher o los idealistas alemanes.<sup>53</sup> Al mismo tiempo, intentaba hacer justicia tanto a la realidad externa como a la vida interior del individuo humano sin caer en alguna forma de dualismo.<sup>54</sup> Bavinck encontró los principales elementos para esta solución en los planteamientos epistemológicos de una antigua tradición filosófica, previa al surgimiento de la filosofía moderna, que incluye el pensamiento de Agustín, Tomás de Aquino, Juan Calvino y los reformados ortodoxos del siglo XVII.<sup>55</sup>

Junto a Kuyper, Bavinck se opuso al «modernismo» teológico y filosófico de su tiempo por ser un movimiento que hacía superflua la revelación divina.<sup>56</sup> Esta oposición le llevó a examinar el neotomismo, una filosofía contrapuesta al modernismo, y concluyó que dicho sistema era una forma de racionalismo que encarnaba una comprensión defectuosa de la teología natural.<sup>57</sup>

52 Compárese con Herman Bavinck, *De Theologie van Prof. Dr. Daniel Chantepie de la Saussaye: Bijdrage tot de kennis der Ethische Theologie* (Leiden: Donner, 1884); y el análisis crítico de Bavinck sobre De la Saussaye en 'Recent Dogmatic Thought in the Netherlands', *Presbyterian and Reformed Review* 3 (1892): 208-28, aquí 221-23; y compárese Van den Belt, 'Religion as Revelation?', 10.

53 Herman Bavinck, 'Philosophy of Religion (Faith)', en *Essays on Religion, Science, and Society*, ed. John Bolt, traducido al inglés por Harry Boonstra y Gerrit Sheeres (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 25-31, aquí 28-30.

54 Herman Bavinck, *The Philosophy of Revelation* (Nueva York: Longmans, Green, 1909), 83-84, 208, 211-12; sobre lo cual puede consultarse Bolt, 'An Opportunity Lost and Regained', 82-84.

55 Acerca de las fuentes de la concepción de Bavinck de lo «orgánico», véase Eglinton, *Trinity and Organism*, 65-78. Compárese Sytsma, 'Herman Bavinck's Thomistic Epistemology', 18-19, 22-45; con Echeverría, 'The Reformed Objection to Natural Theology', 87, 95-97, 103; y Vos, 'Knowledge According to Bavinck and Aquinas', parte 2, 10-12, donde Vos encuentra una teoría agustiniana de la iluminación en Bavinck que se distingue en cierta medida de la de Aquino y que, casualmente, es paralela a la concepción idealista que ya hemos visto que Bavinck extrae de Chantepie de la Saussaye. Sobre el apoyo de Bavinck en Agustín, véase Michael S. Chen, 'Herman Bavinck and Augustine on Epistemology', *Bavinck Review* 2 (2011): 96-106, especialmente 98-99.

56 Véase Herman Bavinck, 'Herman Bavinck's Modernisme in Orthodoxy: A Translation', traducción al inglés de Bruce R. Pass, con una introducción de John Bolt, *Bavinck Review* 7 (2016): 63-114; y compárese con John Bolt, 'An Opportunity Lost and Regained', 82-83.

57 Herman Bavinck, 'Common Grace', traducido al inglés por Raymond C. Van Leeuwen, *Calvin Theological Journal* 27 (1992): 35-65, aquí 45-46, 48, 57-58; compárese con Van den Belt, *Authority of Scripture*, 238; y Sytsma, 'Herman Bavinck's Thomistic Epistemology', 5, 47.

También aquí Bavinck apelaría a la tradición antigua, en concreto a la ortodoxia reformada, para encontrar una solución; además, podríamos decir que en este punto encontró una recepción alternativa de Tomás de Aquino.

De manera similar, el arraigo de Bavinck a la tradición refleja una visión de la relación entre la teología cristiana y la filosofía que contrasta con las conclusiones históricas del ritschlianismo en los escritos de Harnack y Hatch.<sup>58</sup> También se opone a las opiniones de Dooyeweerd y Van Til, que posiblemente derivan de un enfoque similar posharnackiano de la narrativa histórica, así como de una epistemología neohegeliana.<sup>59</sup> Bavinck consideraba que la teología no tiene necesidad de una filosofía en particular, sino que debe servirse eclécticamente de la «filosofía en general». Esta era una opinión que compartía con los ortodoxos reformados y que se opone a la insistencia dooyeweerdiana y vantiliana de establecer una filosofía cristiana totalmente alternativa. En cuanto a la antigua tradición cristiana, Bavinck afirmó que:

«Ningún teólogo ha considerado la filosofía de Platón ni la de Aristóteles como la única verdadera. No obstante, la preferencia de los teólogos por estos dos sistemas filosóficos radica en que eran los que mejor se prestaban para el desarrollo y la defensa de la verdad. También estaba presente la idea de que los griegos y los romanos habían recibido una vocación y un don especiales para la vida de cultura».<sup>60</sup>

Refutando directamente a Harnack, Bavinck explicó que el uso patrístico de la filosofía surgió de la necesidad de formular y defender la doctrina cristiana. De igual manera, este uso tampoco carecía de crítica, y en él se reconocía a la filosofía como un medio y un sirviente.<sup>61</sup> De forma similar, los teólogos de la reforma, después de una hostilidad inicial hacia el escolasticismo y la filosofía, volvieron a estas herramientas para favorecer la formulación teológica.<sup>62</sup>

Bavinck abogaba por una epistemología fundamentada en la suposición de que Dios, por medio de la Palabra, ha creado la realidad externa y las leyes del pensamiento en la mente, produciendo una conexión íntima entre el mundo externo y el verdadero conocimiento, entre el objeto conocido y el sujeto que conoce. Refiriéndose a esto, escribe: «Del mismo modo que el conocimiento en nosotros es la impresión que las cosas dejan en nuestras almas ... así, a su vez, no existen las formas si no es por una especie de impresión del conocimiento divino en las cosas».<sup>63</sup> Como Bavinck reconoció sin dificultad, esta epistemología reformada era, por un lado, más tradicional y, por otro, seguía a Tomás de Aquino en la suposición de que «la mente no conoce las cosas aparte de la percepción de los sentidos». Asimismo, se alineaba con la tradición antigua al fundamentar todo conocimiento en «naciones comunes», es decir, en apreciaciones básicas de la verdad accesibles a todos los seres humanos.<sup>64</sup>

58 Sytsma, 'Herman Bavinck's Thomistic Epistemology', 6-7.

59 El trasfondo neohegeliano de Van Til está bien documentado en Timothy I. McConnel, 'Historical Origins of the Presuppositional Apologetics of Cornelius Van Til' (Tesis doctoral, Marquette University, 1999).

60 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 1:608.

61 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 1:607-8; cf. 603, 604, 606; nótese que Bavinck cita favorablemente (607n16) la crítica de Harnack en Otto Pfeleiderer, *The Development of Theology in Germany since Kant, and Its Progress in Great Britain since 1825*, traducido al inglés por J. Frederick Smith (Londres: Swan Sonnenschein, 1890), 298-99.

62 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 1:608.

63 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 1:233; compárese con Van den Belt, 'Religion as Revelation?', 10-11.

64 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 1:226; y también puede verse 224, 232, 241-42, donde cita a Calvino, Polanus, Zanchi, Hoornbeek y Voetius;

Bavinck, *Philosophy of Revelation*, 56-57; compárese Sytsma, 'Herman Bavinck's Thomistic Epistemology', 9-13, 23-26; con Vos, 'Knowledge According to Bavinck and Aquinas', parte 2, p. 13; y Van den Belt, 'Religion as Revelation?', 12, quien observa la similitud entre los puntos de vista de Bavinck sobre la religión y la *Synopsis Purioris Theologiae* de Leiden de 1626, una edición que había sido editada por Bavinck para su publicación en 1881. Véase también la discusión acerca de las nociones comunes en el pensamiento reformado en J. V. Fesko, *Reforming Apologetics: Retrieving the Classic Reformed Approach to Defending the Faith* (Grand Rapids: Baker Academic, 2019), 15, 27-48.



Desde luego, es incorrecto leer esta afirmación como una «mezcla de principios aristotélicos y cristianos» que no hace justicia a Dios como el «principio único» de la teología cristiana.<sup>65</sup> Esta crítica se basa en una doble confusión: por un lado, confundir a Dios, el *principium essendi*, con los *principia* epistemológicos; por otro, no reconocer que los *principia*, considerados cognitivamente, tienen dos referencias distintas. La primera es la Escritura, entendida como el supremo *principium cognoscendi theologiae* yuxtapuesto al *principium essendi*; la segunda, las verdades o nociones comunes, conocidas intuitivamente en y a través de las percepciones más básicas de la realidad externa.<sup>66</sup> También es erróneo interpretar el énfasis que pone Bavinck en las nociones comunes como meramente precognitivo o primordial, con la intención de desvincularlo de la tradición antigua y asociar su pensamiento con las teorías de la autoconciencia propias del siglo XIX.<sup>67</sup> En contraste, la argumentación de Bavinck ha logrado encontrar un terreno común entre la comprensión tradicional del conocimiento –que tiene su origen en la percepción de los sentidos– y la noción del siglo XIX de la conciencia y su interconexión con el orden del mundo. Bavinck vincula categóricamente su concepto de nociones comunes a una comprensión tradicional de la «recta razón» tal como se encuentra en Aquino y en el teólogo ortodoxo reformado Amandus Polanus. Asimismo, cita a Polanus para afirmar que las nociones comunes son «conocimiento verdadero...

implantado por Dios en la naturaleza misma de la mente humana para que puedan gobernar la vida y producir las ciencias y disciplinas».<sup>68</sup> El eco de Schleiermacher en las referencias a la autoconciencia y al sentimiento de dependencia no llevó a Bavinck a construir una teología al estilo schleiermaqueriano fundamentada en modificaciones del sentido de dependencia. De hecho, la estimación positiva que Bavinck tiene de Schleiermacher se basa en el concepto que este último tenía de la revelación, la cual podía ser identificada con una forma de conciencia, como «una comunicación no de doctrina, sino de vida».<sup>69</sup> Bavinck también remite la cuestión de la conciencia a las nociones de una «semilla de religión» y un «sentido de la divinidad», tal como fueron argumentadas por Calvino y otros teólogos reformados de primera generación.<sup>70</sup> En lugar de seguir a Schleiermacher, Bavinck encuentra la base de su pensamiento en un antepasado común a ambos.

Con un enfoque paralelo al de Kuyper, pero sobre una base epistemológica más crítica con la tradición idealista, ya sea de Descartes o de los filósofos idealistas alemanes más recientes,<sup>71</sup> y partiendo de la premisa de que toda revelación procede de Dios, Bavinck insiste en que la separación metodológica entre la teología natural y la sobrenatural es errónea. El problema es que este método parte de una revelación y teología natural desvinculadas de la sobrenatural para luego elaborar una teología de la

65 Van Til, *Introduction to Systematic Theology*, 94–95.

66 Esta confusión es característica de Van Til, como ya hemos indicado, y también está presente en Oliphint, 'Bavinck's Realism', 361-64, 367, 388-90. Hay que señalar que Oliphint ve la continuidad con el pensamiento de Aquino y la tradición reformada más antigua y rechaza las tres como inadecuadas, argumentando que únicamente el Logos es el «principio de conocimiento que tiene aplicación universal» (389) y que la Escritura es el «*principium* y medida» de «todo lo demás» (390). Si Bavinck pudiera responder a la crítica, bien podría argumentar que el enfoque vantiliano es una reminiscencia de la dicotomía hebreo-griega harnackiana y que ofrece una epistemología insuficiente que no puede dar cuenta de un conocimiento en general que es a la vez verdadero y extrabíblico.

67 Como se ve, por ejemplo, en Sutanto, 'Neo-Calvinism on General Revelation', 500-1. Nótese que lo que identifica Sutanto como verdades precognitivas, en contraste con la verdad proposicional, pasa por alto el hecho de que la reducción de la verdad en general o de la revelación a proposiciones no era algo característico de la teología ortodoxa reformada moderna. La verdad, como la adecuación de la mente a la cosa y al conocimiento más básico, es decir, a las nociones comunes, puede expresarse y de hecho se expresaba en formas proposicionales, pero estas formas son posteriores a la aprehensión de las verdades. Tales verdades básicas, además, no son «precognitivas» o «primordiales», sino que son injertadas o intuitivas y previas a la racionalización.

68 Herman Bavinck, *Reformed Ethics: Created, Fallen, and Converted Humanity*, ed. John Bolt, con Jessica Joustra, Nelson D. Kloosterman, Antoine Theron, y Dirk van Keulen (Grand Rapids: Baker Academic, 2019), 193–94.

69 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 1:290.

70 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 2:71.

71 Compárese con Vos, 'Knowledge According to Bavinck and Aquinas', parte 2, 10, 12, 17, 22–26, 31–34.

revelación especial fundamentada en la natural.<sup>72</sup> Además, hace la importante observación histórica de que:

«Mientras que la teología natural fue originalmente una exposición, a la luz de las Escrituras, de lo que los cristianos pueden saber sobre Dios a partir de la creación, pronto se convirtió también en una exposición de lo que las personas racionales no creyentes podían aprender acerca de Dios desde la naturaleza por el poder de su propio razonamiento. En otras palabras, la teología natural se convirtió en teología racional».<sup>73</sup>

Este mismo punto ya lo hemos observado en Kuyper, quien reconoció que las teologías naturales reformadas antiguas y ortodoxas eran explícitamente cristianas.

Bavinck no solo expresó una clara admiración por los reformadores y los reformados ortodoxos, sino que también –a diferencia de escritores neoortodoxos como Barth y Otto Weber– tendió a identificar el declive del pensamiento reformado no tanto con el surgimiento de la ortodoxia, sino con la decadencia de esta y la aparición del racionalismo y el misticismo a finales del siglo XVII y su dominio en el siglo XVIII.<sup>74</sup> Esta lectura alternativa (y, en mi opinión, mucho más acertada) de la historia del pensamiento reformado le permitió a Bavinck acceder de manera directa y positiva al florecimiento de la dogmática reformada y al desarrollo de la teología natural reformada como una disciplina cristiana de principios de la era moderna.

Además, sirvió para enmarcar la distinción de Bavinck entre una teología natural aceptable, basada en la revelación, y una teología natural inaceptable, ya fuera producto del racionalismo moderno temprano, del deísmo, del modernismo o de una abstracción neotomista de la filosofía de Aquino.<sup>75</sup> En este contexto, Bavinck pudo identificar un desarrollo positivo, el cual estaba relacionado con Kant y Schleiermacher, concretamente, la crítica de la dogmática racionalista.<sup>76</sup>

En su disertación *Revelación y naturaleza*, Bavinck se sirvió de estas percepciones históricas y argumentó con firmeza en contra del «dualismo» que separaba el conocimiento de Dios del conocimiento del mundo, aislando el conocimiento de Dios dentro de la teología y, al mismo tiempo, apartando a la teología del conocimiento del mundo.<sup>77</sup> Asimismo, este dualismo no debe asociarse a la tradición reformada: los reformadores negaron que hubiese una marcada dualidad entre lo natural y lo sobrenatural, y específicamente se rehusaban a entender la revelación sobrenatural como perteneciente a un «orden distinto», de modo que incluso «sobrepasara» las facultades intelectuales de los seres humanos no caídos.<sup>78</sup> Bavinck se opone a una interpretación rígida y externalizada de la revelación que la reduzca exclusivamente a la Escritura. Esto lo hace precisamente para argumentar orgánicamente que una «concepción modificada de la revelación» reconoce que «la revelación especial se basa en la revelación general».<sup>79</sup> Siguiendo este razonamiento, comentó en la primera edición de su *Gereformeerde Dogmatiek* que:

72 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 2:74; y, quizá expresado de forma más completa, Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 32-43; compárese Eglinton, *Trinity and Organism*, 139-40.

73 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 2:78.

74 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 1:183-84, 189; hay algunos lugares donde Bavinck sigue una línea de erudición del siglo XIX e identifica la ortodoxia reformada como un prelude del racionalismo: Herman Bavinck, *De Zekerheid des Geloofs* (Kampen: J. Kok, 1901), 39; *The Certainty of Faith*, en traducción al inglés por Harry der Nederlanden (St. Catharines, ON: Paideia Press, 1980), 41-42. Como se indica en 'Herman Bavinck's Lectures on the Certainty of Faith (1891)', *Bavinck Review* 8 (2017): 35-63, aquí 66, el material de *Zekerheid* es en realidad de 1891. La obra presenta un enfoque que, podría decirse, Bavinck dejó de lado al preparar la segunda edición de su *Reformed Dogmatics* (1906-1911).

75 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 1:87-88, 100, 105-6, 108-9.

76 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 1:106.

77 Bavinck, *Philosophy of Revelation*, 83-86.

78 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 1:304-5; compárese John Bolt, *A Theological Analysis of Herman Bavinck's Two Essays on the Imitatio Christi: Between Pietism and Modernism*, prólogo de David VanDrunen (Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 2013), 173-74.

79 Bavinck, *Philosophy of Revelation*, 22.

«La revelación es idéntica a todas las obras de Dios en la naturaleza y en la gracia. Abarca toda la creación y la recreación. Todo lo que existe y sucede es un medio para que el hombre piadoso se eleve hacia Dios». <sup>80</sup>

Más aún, Bavinck entendía que la revelación y la «experiencia de la salvación» estaban «íntimamente ligadas». <sup>81</sup>

Este sentido orgánico, antirracionalista y antidualista de la relación entre lo natural y lo sobrenatural, la naturaleza y la gracia, indica una distinción entre la revelación general y la especial y se aleja de una visión que elimina la «revelación natural» de la relación con lo sobrenatural. Nuevamente, este es un punto que se relaciona directamente con los postulados de la antigua ortodoxia reformada, <sup>82</sup> posiblemente más de lo que el propio Bavinck logró darse cuenta. Aun así, Bavinck rechazó la postura de Julius Kaftan de situar la revelación general después de la especial: «Objetivamente, la naturaleza es anterior a la gracia; la revelación general precede a la revelación especial. La gracia presupone la naturaleza». <sup>83</sup> La suposición de Bavinck acerca de la unidad de la verdad le permitió argumentar, del mismo modo que a los ortodoxos reformados, que la «revelación

general» proporcionaba a los cristianos «un terreno firme en el que pueden interactuar con todos los no cristianos», <sup>84</sup> un punto de vista que definitivamente separa su pensamiento del modelo de antítesis de autores posteriores como Van Til. <sup>85</sup>

Esta conexión tradicional se hace claramente patente cuando Bavinck insiste en que, debido a la revelación general, hay algún «elemento de verdad» presente incluso en la religión pagana, algo que los Padres de la Iglesia explican que tiene su fundamento en la obra del Logos. <sup>86</sup> Además, Bavinck argumenta que la disponibilidad de estas «verdades naturales» para todos los seres humanos a través del ejercicio de la razón fue reconocida por Tomás de Aquino y aclarada por los ortodoxos reformados en su interpretación de la gracia común. <sup>87</sup> Aquí, Bavinck no está alegando que exista un desacuerdo entre la ortodoxia reformada y Aquino, como afirma un autor reciente. <sup>88</sup> Más bien, está indicando que hay un terreno compartido que ha sido mejorado

80 Citado en Van den Belt, 'Religion as Revelation?', 15; compárese Bolt, *Theological Analysis*, 172-76.

81 Herman Bavinck, 'John Calvin: A Lecture on the Occasion of his 400th Birthday, July 10, 1509-1909', *Bavinck Review* 1 (2010): 57-85, aquí 66.

82 Compárese Eglinton, *Trinity and Organism*, 139-41; con Bolt, 'An Opportunity Lost and Regained', 84.

83 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 1:321.

84 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 1:321.

85 Véase Sutanto, 'From Antithesis to Synthesis', 366.

86 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 1:318.

87 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 1:319.

88 Contra Sutanto, 'Organic Knowing', 111.

y aclarado por una doctrina de la gracia común. Esto sigue siendo un argumento paralelo al empleo positivo que hace Bavinck de las *notiones communes*, o «nociones comunes», como fundamento de la comprensión.<sup>89</sup>

Después de negar la viabilidad del dualismo en el conocimiento, Bavinck distinguió claramente los límites metodológicos de varias ciencias. Esto lo hizo argumentando enfáticamente que la ciencia física sobrepasa sus límites cuando hace juicios metafísicos. Asimismo encuentra que la ciencia es inconsistente cuando por un lado reconoce correctamente que «la pregunta sobre el origen de las cosas... está fuera del dominio de la ciencia natural» mientras que por otro lado afirma la eternidad de la materia.<sup>90</sup> La ciencia también puede ser capaz de reconocer que existe una realidad última que mantiene unidos todos los fenómenos, sin embargo, no puede determinar la naturaleza de dicha realidad.<sup>91</sup> En consecuencia, Bavinck sostenía que una ruptura entre la religión cristiana y la metafísica es insostenible: únicamente la religión puede ocuparse de estas cuestiones últimas.<sup>92</sup>

También se hace evidente que Bavinck encuentra sus raíces en la tradición antigua cuando sostiene que, a partir de Calvino, los reformados demostraron una «postura más amigable hacia la teología natural» que la que tenía Lutero. Es importante destacar que esta lectura del pensamiento de Calvino contrasta significativamente con la típica lectura neoortodoxa.

Esto le permite a Bavinck identificar una continuidad en el tópico del conocimiento natural de Dios que

abarca a Calvino, las confesiones reformadas y pensadores reformados posteriores como Ursinus, Zanchi y Polanus.<sup>93</sup> Así como Calvino asumió una «convicción humana de la divinidad» como algo fundamental, y una revelación de Dios en el orden natural, los escritores reformados posteriores siguieron el mismo argumento basándose en una teoría de ideas comunes, o *nociones*, que surgen en la mente inmediatamente a través de la vía de la percepción sensorial, gracias a la disposición innata que tiene la mente para conocer. Esto explica tanto las verdades básicas o principios fundamentales reconocidos en cierto sentido por todos los seres humanos, como también la diversidad de opiniones humanas.<sup>94</sup>

Siguiendo a la mayoría de los autores reformados ortodoxos, Bavinck negó que estas nociones comunes fueran ideas innatas en un sentido estricto. En lugar de ello, afirmó que algunas ideas muy básicas, o *principia*, están implantadas en los seres humanos, e identificó que este conocimiento implantado consiste en «ideas comunes», o nociones comunes. Estas se reconocen como verdaderas desde el momento de su aprehensión inmediata, en la medida en que son evidentes por sí mismas.<sup>95</sup> Ahora bien, estos principios evidentes por sí mismos, dados por Dios, proporcionan la base para todo el conocimiento humano, ya sea «matemático, filosófico, ético, [o] religioso y teológico».<sup>96</sup> Cada *scientia* o disciplina intelectual tiene sus propios *principia* distintivos, así como otros que comparten con otras ciencias o en ocasiones derivan de ellas. Como han indicado varios autores, la concepción de Bavinck de los principios fundamentales del conocimiento tiene mucho más que un ligero parecido con el pensamiento de Tomás de Aquino.<sup>97</sup>

89 Compárese Covolo, 'Beyond the Schleiermacher-Barth Dilemma', 42; y Veenhof, 'Revelation and Grace', 7.

90 Bavinck, *Philosophy of Revelation*, 88–89.

91 Bavinck, *Philosophy of Revelation*, 91–92.

92 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 1:605.

93 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 2:66.

94 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 2:67–68, 70–71.

95 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 2:72.

96 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 2:71; compárese Sytsma, 'Herman Bavinck's Thomistic Epistemology', 16–17.

97 Compárese Eugene P. Heideman, *The Relation of Revelation and Reason in E. Brunner and H. Bavinck* (Assen: Van Gorcum, 1959), 131, 144; con Sytsma, 'Herman Bavinck's Thomistic Epistemology', 16–45; y Eduardo J. Echeverría, 'Review Essay: The Philosophical Foundations of Bavinck and Dooyeweerd', *Journal of Markets and Morality* 14, num. 2 (2011): 463–83, aquí 464, 465–66, 469–70.

---

*Bavinck no está alegando que exista un desacuerdo entre la ortodoxia reformada y Aquino, [...] Más bien, está indicando que hay un terreno compartido que ha sido mejorado y aclarado por una doctrina de la gracia común.*

---

De igual forma, el que ciertos autores se nieguen a reconocer esta relación con Aquino parece derivarse de un malentendido de su pensamiento;<sup>98</sup> mientras que el reconocimiento de dicha relación ha dado lugar a racionalizaciones sobre una presunta mancha de «escolasticismo» en algunos aspectos del pensamiento de Bavinck.<sup>99</sup> Dejando a un lado estas generalizaciones dogmáticas más bien aberrantes, es necesario observar que el enfoque de Bavinck de las nociones comunes también vincula su pensamiento con la tradición reformada antigua y, a través de esa tradición, con una apropiación crítica de las tradiciones más antiguas de la teología cristiana. Esta relación con la tradición se hace aún más evidente en las definiciones ulteriores de Bavinck sobre el conocimiento innato y adquirido.

En términos generales, lo que es innato en el ser humano es «la capacidad de conocimiento», mientras que el conocimiento en sí mismo es adquirido. El argumento de Bavinck se dirige específicamente contra una crítica lockeana de las nociones comunes como innatas.<sup>100</sup> Las ideas que habitualmente se conocen como innatas o comunes a todos los seres humanos no son estrictamente innatas. De acuerdo con Bavinck, esto quiere decir que los seres humanos no nacen con ellas. Más bien, la mente tiene una capacidad de conocimiento que es «activada» por algo externo. En consecuencia, las nociones comunes se entienden mejor como implantadas a través de una aprehensión inmediata. Teniendo en cuenta esta precisión, Bavinck admite la distinción tradicional entre conocimiento implantado y conocimiento adquirido para identificar un conocimiento principal que se «adquiere espontáneamente» y un conocimiento elaborado que resulta del «pensamiento discursivo» –el primero «noético», el segundo «dianoético».<sup>101</sup>

Según afirma Bavinck, el resultado de este argumento es que la distinción entre conocimiento implantado y conocimiento adquirido se cierra, dado que ambos conocimientos son realmente adquiridos. En el caso del conocimiento teológico, la revelación divina precede y proporciona la base tanto para el conocimiento noético como para el dianoético.<sup>102</sup>

Afirmar que este lenguaje describe una revelación «primordial y precognitiva» como una alternativa a la epistemología tradicional, basándose en lo que Bavinck denomina en otro lugar la visión «externa y mecánica» de la revelación, que en la «antigua teología ... muy fácilmente se identificaba con la Escritura», constituye, en cierto modo, una tergiversación de su pensamiento.<sup>103</sup> Aunque Bavinck recurre a las nociones de conciencia y autoconciencia propias del siglo XIX, claramente afirma que «la conciencia es conocimiento» y que, en el caso específico de la autoconciencia, esta se origina «a través de la experiencia inmediata» –el único caso en el que Bavinck concede que la activación del conocimiento no es externa.<sup>104</sup> Los autores reformados ortodoxos de los que explícitamente tomó estas distinciones epistemológicas nunca redujeron la revelación exclusivamente a la Escritura, sino que sistemáticamente consideraron que el conocimiento fundamental o principal era implantado, y que las «nociones comunes» eran activadas por lo externo. Por otra parte, la crítica citada se refiere a la relación que existe entre la revelación general y la especial, y no a cuestiones epistemológicas básicas.

98 Como puede verse, por ejemplo, en Donald Macleod, 'Bavinck's Prolegomena: Fresh Light on Amsterdam, Old Princeton, and Cornelius Van Til', *Westminster Theological Journal* 68, num. 2 (2006): 261-82, aquí 265.

99 Compárese Van Til, 'Bavinck the Theologian-A Review Article', 50-51, 53, 59; con Oliphint, 'Bavinck's Realism', 363-64; y nótese la crítica de Van Til y Oliphint en O'Donnell, 'Bavinck's Bug', 146-50.

100 Respecto a la crítica lockeana de las ideas innatas, véase Frederick C. Copleston, *A History of Philosophy*, 9 vols. (Westminster: Newman Press, 1946-1974), 5:73-76.

101 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 2:72-73, citando a Bernardus De Moor, y anteriormente, 67-68, a Calvino, Zanchi, Polanus, Vermigli, Maresius, Alting, Leydekker, Alsted y Turretin.

102 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 2:73.

103 Contra Sutanto, 'Neo-Calvinism on General Revelation', 500; compárese Bavinck, *Philosophy of Revelation*, 22; hay que destacar que el comentario de Bavinck no hace referencia a ningún representante concreto de la «vieja teología», y tampoco se encuentra ningún claro paralelismo en su *Reformed Dogmatics*.

104 Herman Bavinck, 'The Unconscious', en *Essays on Religion, Science, and Society*, 176.

Como es evidente, la intención de Bavinck era apoyarse en una epistemología más antigua, que tuviera relación con su suposición de que aquello que está en el intelecto primero se encuentra en los sentidos, y así adaptarla a las necesidades de su modelo orgánico de conocimiento y revelación.

Por consiguiente, al retomar la distinción tradicional entre conocimiento noético y dianoético, implantado y adquirido, Bavinck rechaza la idea de que esta distinción pertenezca exclusivamente al ámbito del conocimiento natural y de la teología natural. Además, cuestiona la noción de que el conocimiento innato provenga únicamente de las configuraciones internas de la razón humana, mientras que el conocimiento adquirido derive solamente del mundo. En tanto que el concepto de conocimiento innato se sustituya por el de conocimiento implantado, lo implantado no puede ser el resultado de un simple razonamiento, sino que es el resultado de una impresión inmediata de la revelación divina en la «conciencia humana». De igual modo, cuando se trata del conocimiento de Dios, el conocimiento adquirido no proviene simplemente de la observación del mundo, sino que es el resultado de la reflexión sobre la revelación divina.<sup>105</sup> Por consiguiente, la distinción entre conocimiento implantado y conocimiento adquirido pertenece también a la teología sobrenatural.

En consecuencia, aunque exista una distinción, no puede haber separación entre la revelación general y la sobrenatural o, más aún, entre la teología natural y la sobrenatural. Al igual que Kuyper, Bavinck insiste en que la revelación sobrenatural no es una segunda revelación separada que proviene de «una fuente de conocimiento independiente de la otra».<sup>106</sup> En efecto, la revelación sobrenatural incluye verdades que pueden conocerse a partir de la naturaleza,

lo cual es un argumento tomado de la teología reformada tradicional. Sin duda, Bavinck asume que lo sobrenatural presupone lo natural, como la regeneración presupone la creación, una idea que también comparte Kuyper. En sus disertaciones sobre ética, Bavinck enfatiza aún más esta cuestión:

«La moral natural es un presupuesto de la fe. El mundo es el campo en el que la semilla de la Palabra, preparada por el Espíritu Santo, se siembra, germina y da fruto (Mt. 13:38). La regeneración presupone el nacimiento natural, la recreación presupone la creación, y la Escritura presupone la naturaleza. El mundo, la tierra, es el fundamento de la Iglesia; sin lo uno sería imposible lo otro, del mismo modo que la teología revelada (*theologia revelata*) es imposible sin la teología natural (*theologia naturalis*)».<sup>107</sup>

Por otra parte, Bavinck insiste en que el debido reconocimiento de la revelación de Dios en la naturaleza solo es posible por medio de la iluminación del Espíritu. Esto significa que la comprensión correcta de la revelación general de Dios se basa en la revelación especial dada en la Escritura.<sup>108</sup> En contraste a las definiciones modernas de la teología natural como producto de la razón pura, «no existe tal cosa como una teología natural separada que pueda obtenerse independiente de cualquier revelación, y que únicamente tenga como base una consideración reflexiva del universo».<sup>109</sup> La teología natural presupone la revelación de Dios, y la Escritura incluye el conocimiento natural. Esta relación integral entre las dos formas de revelación puede resumirse en el hecho de que la Escritura, «apelando a todo el mundo creado como testimonio y revelación de Dios... contiene a modo de germen todo lo que más tarde se elaboró y desarrolló dialécticamente en las demostraciones».<sup>110</sup>

105 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 2:74.

106 Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 42; compárese Covolo, 'Beyond the Schleiermacher-Barth Dilemma', 41.

107 Bavinck, *Reformed Ethics*, 234 (cursiva original).

108 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 1:304.

109 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 2:74.

110 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 2:76.

## Conclusión

A pesar de las diferencias en sus formulaciones, Kuyper y Bavinck coinciden en presentar una visión de la revelación natural y de la teología natural que se opone radicalmente a la corriente inspirada por Albrecht Ritschl, Adolf von Harnack y Edwin Hatch, y que fue adoptada por teólogos neoortodoxos como Karl Barth y Otto Weber. Los autores neoortodoxos negaron cualquier forma útil o funcional de la revelación natural, descartando completamente la teología natural al afirmar que no es posible tener un conocimiento genuino de Dios fuera de lo revelado en Cristo. Barth, Weber y, podríamos añadir, Thomas Torrance, también argumentaron que esta conclusión era un desarrollo de la tradición reformada, ignorando en gran medida el pensamiento de Zwinglio y Bucero, y apoyando sus ideas en una lectura descontextualizada y sumamente cuestionable de Calvino. Además, separaron radicalmente el pensamiento de Calvino de autores precedentes y de los puntos de vista de los autores reformados ortodoxos de finales del siglo XVI y del siglo XVII. La comprensión neoortodoxa de la teología natural también muestra cierta afinidad con varias definiciones modernas, las cuales son puramente racionales y filosóficas. Esta comprensión considera que la teología natural se basa únicamente en la razón, que carece de cualquier apoyo en la revelación y que está totalmente fuera del marco del conocimiento cristiano.

Un modelo de argumentación similar se encuentra en el pensamiento de Cornelius Van Til y sus seguidores.

Kuyper y, en una mayor medida, Bavinck, sostienen un enfoque más positivo del conocimiento natural, los *principia* naturales y la teología natural, al mismo tiempo que rechazan la separación racionalista de las disciplinas de teología natural y sobrenatural. En el caso de Kuyper, esta visión sistemática se apoya principalmente en una suposición romántica o idealista propia del siglo XIX de una unidad orgánica del conocimiento, aunque se ve matizada por el acceso a un paradigma reformado tradicional de teología arquetípica y ectípica. En consecuencia, si Kuyper veía un problema en los enfoques reformados previos de la teología natural, este se debía principalmente a una reacción contra los desarrollos racionalistas de finales del siglo XVII y del siglo XVIII, en lugar de a las posturas tempranas y más ortodoxas de autores como Franciscus Junius o Francis Turretin.<sup>111</sup> Por su parte, Bavinck toma más de la antigua teología reformada que Kuyper, y muestra una insatisfacción más profunda con el pensamiento kantiano, el idealismo alemán y su planteamiento del problema del conocimiento y, por extensión, del problema del sujeto y objeto.<sup>112</sup>

111      Modificando lo expuesto por VanDrunen, 'Abraham Kuyper and the Reformed Natural Law', 285.

112      Compárese Vos, 'Knowledge According to Bavinck and Aquinas', parte 1, 25–26, 34–36.



Por otro lado, la solución de Bavinck busca mirar más atrás en la tradición teológica y filosófica, e identifica el conocimiento como la impresión del objeto externo en la mente del sujeto. De esta manera, sostiene que las formas o categorías que existen en la mente se basan en la recepción de formas o categorías que están en las cosas externas a la mente. Asimismo, Bavinck está mucho más cerca que Kuyper de la tradición antigua en su epistemología básica y, en realidad, mucho más cerca de Tomás de Aquino de lo que el mismo Bavinck pensaba. Esto resulta evidente aun concediendo la crítica de Echeverría sobre la apreciación de Bavinck de la relación entre naturaleza y gracia en el pensamiento tomista.<sup>113</sup> Sin duda, lo que puede observarse en la crítica de Echeverría es que tanto Bavinck como Kuyper expresan su apreciación por la forma en que Aquino concibe la tarea de la teología. También identifican continuidades entre Aquino y la teología reformada temprana, incluyendo, en el caso de Bavinck, una continuidad en la comprensión de la revelación natural. Los desacuerdos con el tomismo, al menos desde la perspectiva de los estudios posteriores de los siglos XX y XXI sobre Tomás de Aquino, parecen más bien quejas contra la lectura neotomista filosófica del siglo XIX. Este hecho podría ayudar a explicar la recepción positiva de Tomás de Aquino por parte de Kuyper y Bavinck y los aspectos potencialmente tomistas de la ortodoxia reformada. Al mismo tiempo, también ayuda a entender por qué continúan lanzando duras críticas al racionalismo y al dualismo percibidos en el pensamiento tomista.

En contraste con las teologías neoortodoxas y vantilianas, tanto Kuyper como Bavinck asumen una revelación divina en la naturaleza, y ambos conceden que las capacidades cognitivas de los seres humanos tienen acceso a esta revelación, aunque de un modo que no es salvífico.

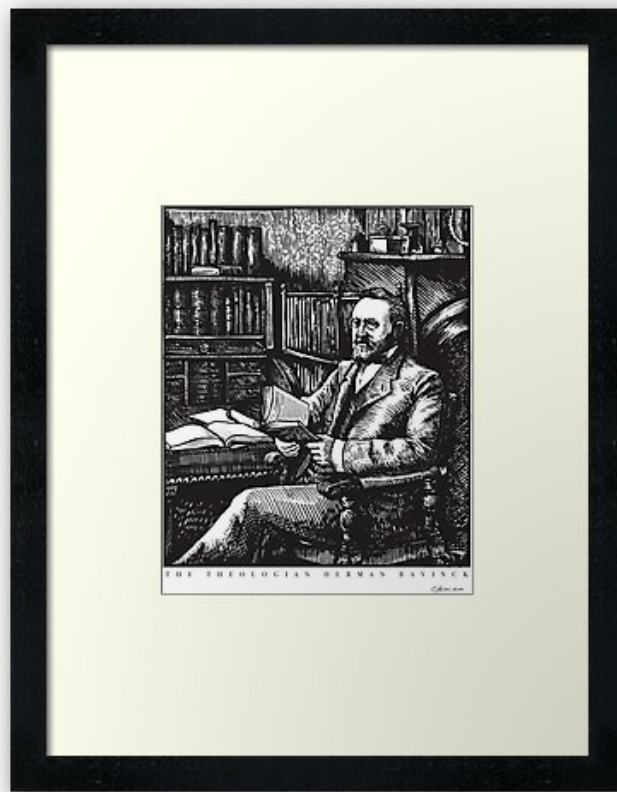
En particular, Bavinck no puede considerarse un precursor de Van Til, debido a sus supuestos epistemológicos de las nociones comunes.

Por otra parte, y aún más importante, tanto Kuyper como Bavinck asumen que el conocimiento natural y, por extensión, la teología natural, tienen un lugar dentro de un cuerpo de conocimiento cristiano. Sin embargo, hacen esta afirmación al mismo tiempo que distancian sus puntos de vista sobre el conocimiento y la teología naturales de los proyectos racionalistas del siglo XVIII. Ambos niegan rotundamente que existan dos conocimientos de Dios diferentes y, por ende, repudian el uso de la teología natural como una disciplina «afín y preparatoria» de la teología sobrenatural.<sup>114</sup>

Bavinck, al igual que los Padres de la Iglesia, identificó elementos de verdad en la antigua religión y filosofía paganas y, a diferencia de Kuyper, se opuso rotundamente a la dicotomía hebraico-griega propuesta por Harnack. Siguiendo a los reformadores y a la antigua tradición reformada de acento agustiniano y tomista, tanto Kuyper como Bavinck sostienen que el único conocimiento de Dios tiene dos fuentes, la naturaleza y las Escrituras, y por tanto incluyen el conocimiento natural y sus *principia* en la esfera del conocimiento cristiano. Podría decirse que la diferencia principal entre el modelo kuyperiano y el enfoque de Bavinck radica en que la teología de Bavinck incorpora una recepción más profunda y detallada del pasado reformado. Esto le permitió identificar con mayor precisión los límites de su dependencia de los patrones de pensamiento del siglo XIX, especialmente en lo que respecta a la conceptualización «orgánica», y definir con mayor claridad su relación positiva con la epistemología y las fórmulas doctrinales de la ortodoxia reformada.

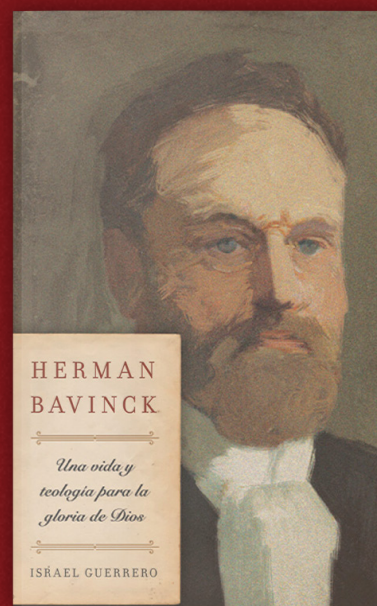
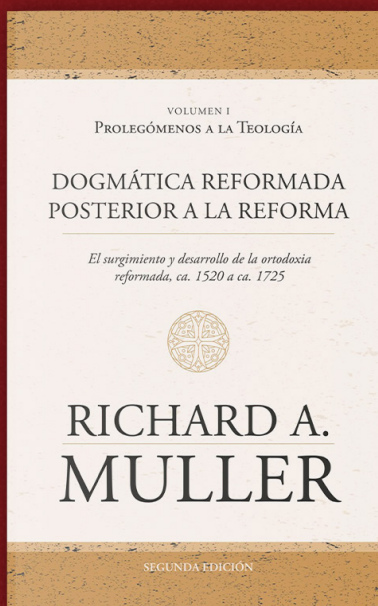
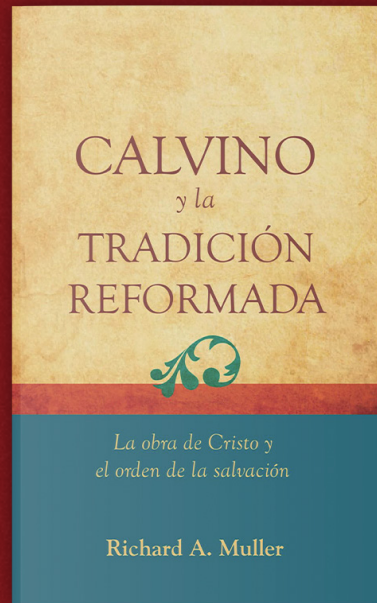
113      Compárese Bolt, *Theological Analysis*, 172, 180, 189; con Sytsma, 'Herman Bavinck's Thomistic Epistemology', 46–47.

114      Lo cual forma parte de la crítica de Bavinck a la teología de Groningen del siglo XIX; véase su 'Recent Dogmatic Thought', 213.



*H Bavinck.*

# Recursos recomendados



# CATOLICISMO REFORMADO

UNA FE, UN SEÑOR, UN BAUTISMO

## ¿Quiénes somos?

Somos un medio digital que se enfoca en impulsar el redescubrimiento de la iglesia patristica y medieval desde una perspectiva Reformada. Nuestro propósito es difundir la Tradición Reformada a través de una variedad de contenidos y formatos, incluyendo artículos, podcasts, cursos educativos y vídeos de reflexión.

**Visita Catolicismo Reformado** ▶