

CONOCIMIENTO NEGATIVO Y CONOCIMIENTO AFIRMATIVO DE DIOS EN SANTO TOMAS Y EN HEGEL

En el contexto de la *Hegel-Renaissance* a la que asistimos en la actualidad, se da un fenómeno digno de ser notado: el interés de católicos en general, y comistas en particular, por estudiar el pensamiento del filósofo de Stuttgart. Desde la aparición de la monumental obra de Bernhard Lakebrink: *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik* (Köln, 1955) nos son pocos los que han intentado mirar en relación al Angélico y a Hegel.¹

Uno de los inconvenientes de un estudio comparativo de este tipo es que Hegel, en general, en una primera aproximación, no dice nada que no sea hegeliano. No así Santo Tomás. Sin embargo, no existe todavía en la filosofía de Hegel la explosión lingüística y la consiguiente incomunicabilidad que caracteriza a las filosofías de nuestro siglo. Hegel es hegeliano queriendo ser clásico, y en gran medida lo es.

Pero se presenta asimismo un problema más arduo: ¿no es acaso Santo Tomás un medieval del siglo XIII, y Hegel un fruto maduro —aunque rebelde— de la *Aufklärung*? Respondamos rápidamente: se los puede comparar porque ambos miran, de modo consciente y programático, hacia la “cosa misma”. En Hegel hay pasión metafísica, y en el Aquinate, evidentemente, también.

Dados los límites de la presente exposición, no podremos tocar sino algún punto de la vasta producción de ambos autores, aunque teniendo en cuenta el carácter general de la respectiva inspiración. Brevemente, nuestro método será el siguiente: comenzaremos por el problema gnoseológico para manifestar luego los supuestos metafísicos más profundos de la elevación de la mente a Dios, terminando con la formulación de ciertas perspectivas de investigación que derivarán del análisis.

Las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, de Hegel² inician con una actitud que nos gustaría denominar contemplativa. En efecto, el principio del

¹ Cfr. por ejemplo: J. MÖLLER, “Thomistische Analogie und Hegelsche Dialektik”, *Tübinger Theologische Quartalschrift*, 137 (1957), 129-159. G. COTTIER, “La doctrine thomiste des oppositions en rapport avec la dialectique hegelienne”, *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, 23 (1973), 354-373; M. CORBIN, “Le système et le chemin. De Hegel à Thomas d’Aquin”, *Archives de Philosophie*, 39 (1976), 529-566; G. COTTIER, “Foit et médiation chez Hegel. Philosophie de la religion ou théologie”, *Revue Thomiste*, 75 (1975), 255-261; V. PRESTIPINO, “«Adequatio» e «Razionalità», Aspetti della gnoseologia di S. Tommaso e di Hegel”, *Giornale di metafisica*, 32 (1977), 205-216; E. BOOTH, “A confrontation between the Neo-Platonism of St. Thomas Aquinas and Hegel”, *Angelicum*, 63 (1986), 56-89.

² Cfr. la edición y traducción de RICARDO FERRARA, Buenos Aires-Madrid, 1984-1987, 3 volúmenes.

manuscrito de 1821 indica claramente que la finalidad de las lecciones es el *conocimiento de Dios*. El temperamento del texto hegeliano es por momentos casi místico. Tiene presente un enemigo claro y constante a lo largo de la producción del filósofo: el kantismo, es decir, la doctrina “exotérica”³ según la cual no podemos conocer nada acerca de Dios.

Pero no sólo es importante la posición estrictamente especulativa, lo es también el clima vital y cultural que la acompaña. Hegel se pone en actitud de “culto divino”. Denuncia la secularización, se pronuncia contra la mera erudición histórica en teología y contra el sentimentalismo romántico (Schleiermacher). La lectura sucesiva de las *Lecciones* parece manifestar que esta posición se afianza paulatinamente.

En efecto, en la lección de 1824 el anhelo hegeliano de recuperación de la totalidad de lo existente se expresa en una positiva valoración de la *escolástica católica*,⁴ lo cual no es un dato aislado a lo largo de su obra. Ella tiene su base en la síntesis entre razón y fe que Hegel permanentemente postula.⁵

En la misma lección aparece nuevamente una neta contraposición respecto del agnosticismo kantiano. Hegel critica de raíz su base: la crítica de la facultad cognoscitiva comenzada por Kant y vigente culturalmente en su época.⁶ El conocimiento no puede ser objeto de examen porque no es un instrumento; él es la realidad misma. Su núcleo interior es el concepto.⁷ Allí hay que llegar para conocer a Dios. Y en este camino “lo negativo es fácil de conocer, difícil es lo afirmativo”.⁸ Volveremos sobre esta frase.

En la Introducción de las lecciones de 1827, Hegel se expresa muy claramente en la valoración de los Padres de la Iglesia y de la Escolástica (especialmente San Anselo y Abelardo).⁹ La pérdida de vigor especulativo de la dogmática protestante queda mitigada por la filosofía, que recupera lo que la teología perdió. Contra ésta, y contra la vacía “theologia naturalis” de la Ilustración, Hegel se expresa nuevamente de modo místico: “lograr que el hombre sienta y sepa a Dios en sí mismo, en su subjetividad, que él, en cuanto tal suje-

³ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, trad. esp., Buenos Aires, 1976, prólogo, p. 27.

⁴ G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Buenos Aires-Madrid, 1984 (vol. 1) 40-44; cfr. 233: “Teólogos más antiguos han captado esta profundidad (comprender el contenido religioso) de la manera más íntima, pero especialmente los católicos; en la iglesia protestante han sido dejadas totalmente a un lado la filosofía y esta existencia (especulativa). El maestro Eckhart, un monje dominico del siglo 16 (!), dice, entre otras cosas, en una de sus predicaciones, acerca de esta intimidad: “El ojo con el que Dios me ve es el ojo con el que yo lo veo; mi ojo y su ojo son una sola cosa. En la justicia yo seré pesado en Dios y El en mí. Si Dios no existiera, yo no existiría, si yo no existiera, El no existiría. Pero no es necesario saber esto, porque hay cosas que se malentienden fácilmente y que no pueden ser captadas sino en el concepto”. Cfr. también: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, trad. esp., Madrid, 1974, 623; 642; *Prólogo a la Filosofía de la Religión de Hinrichs* (1822), Suhrkamp, Frankfurt, 1970, t. 11, p. 63.

⁵ G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la religión...*, vol. 1, 44-46.

⁶ *Ibidem*, 48-49.

⁷ Cfr. *ibidem*, 52.

⁸ *Ibidem*, 54.

⁹ Cfr. *ibidem*, 59-61.

to, se eleve a Dios, se dé la certeza, el goce y la alegría de poseer a Dios en su corazón y estando unido con Dios, de ser admitido por Dios en la gracia, como se dice en el lenguaje teológico. Tal es el culto. La forma simple del culto o el culto interior, es la devoción en general. Pero lo más conocido de la devoción es lo místico, la *unio mystica*.¹⁰

Pero ésta es la religión en general, ella debe hacerse histórica en la religión determinada, que a su vez se supera en la religión absoluta: el cristianismo, que “apareció cuando el tiempo había llegado”.¹¹

En este contexto doctrinal se entiende la defensa del conocimiento afirmativo de Dios. Describiendo las posiciones de origen iluminista dice Hegel: “la inmediatez de aquel saber debe insistir, ante todo, en saber que Dios existe, pero no en lo que El es; así es negada, en la representación de Dios, la expansión, el contenido y la plenitud. Nosotros denominamos “conocer” no solamente saber lo que él es de modo general, teniendo una cierta noticia y certeza de él, sino saber acerca de sus determinaciones, de modo que este saber sea algo pleno y probado, donde se sabe la necesidad de la conexión de estas determinaciones”.¹²

Para Santo Tomás de Aquino, quien conoce perfectamente a Dios, es quien está persuadido de que cualquier cosa que se pueda decir acerca de El es menos que lo que Dios es.¹³ Esta es la doctrina clara de la *Exposición sobre el Liber de Causis*, obra de madurez que presenta lúcidamente este tema, y que tiene la ventaja para nosotros de basarse sobre la concepción de Proclo —transformada, por supuesto—, lo cual no deja de constituir un punto de posible contacto con Hegel.¹⁴

La afirmación anterior, de clara estirpe filosófica, es potenciada en el ámbito teológico con la ayuda de Dionisio. En su *Teología Mística*, dice Santo Tomás, el Areopagita expresa que “el hombre, según lo mejor de su conocimiento se une a Dios como totalmente desconocido, porque no conoce nada acerca de él, conociendo que él está sobre toda mente”.¹⁵

El pasaje especulativo del pensador neoplatónico al cristiano es repetido enseguida por Santo Tomás: “y para mostrar esto se induce esta proposición: ‘La causa primera es superior a la narración’. Por narración hay que entender afirmación; porque lo que afirmamos acerca de Dios no conviene a El según que es significado por nosotros. Pues los nombres impuestos por nosotros significan por el modo por el cual nosotros entendemos, al cual modo trasciende el Ser divino. Por eso Dionisio dice en el segundo capítulo de la *Jerarquía Celeste*

¹⁰ *Ibidem*, 82.

¹¹ *Ibidem*, 84-85.

¹² *Ibidem*, 66.

¹³ Cfr. *In librum de Causis Expositio*, I, VI, n. 160: “Ille perfectissime Deum cognoscit qui hoc de Ipso tenet: quod quicquid cogitari vel dici de Eo potest, minus est eo quod Deus est”. *S. Th.*, I, q. 3, prólogo: “Quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, possumus considerare de Deo quomodo sit, potius quomodo non sit”.

¹⁴ Cfr. W. BEIERWALTES, *Platonismo e idealismo* (trad. it.), Bologna, 1987, 171-206.

¹⁵ DIONISIO AREOPAGITA, *Teología Mística*, I, 3 PG 3, 1001A.

que 'las negaciones son verdaderas en las cosas divinas, las afirmaciones son inconsistentes' o 'inconvenientes'." ¹⁶

Atendamos a esta última afirmación dionisiana. El conocimiento divino sólo es adecuado *perfectamente* cuando niega o remueve. Cuando afirma es siempre inadecuado, porque la Causa Primera no se conoce por sí misma ¹⁷ sino por sus efectos, aunque no suficientemente, ¹⁸ simplemente porque los efectos *no* son ella.

Este ritmo de negación y afirmación-negación nos recuerda la dialéctica hegeliana. ¿Se trata de lo mismo? En principio, sí.

Sin embargo, la diferencia de la posición tomista respecto de la hegeliana podemos resumirla así: Santo Tomás acepta plenamente la expresión de Dionisio Areopagita: "Las negaciones acerca de Dios son verdaderas, las afirmaciones, inconsistentes". ¹⁹ Hegel expresa lo mismo: "Lo negativo es fácil de conocer, difícil es lo afirmativo", *pero cambia la actitud de fondo: lo afirmativo, aunque difícil, debe ser aferrado.* ²⁰

El espíritu, para Hegel, puede y debe conocer lo Absoluto porque lo Absoluto es Espíritu, la Idea, Conocimiento de conocimiento ²¹ cuyo momento es el espíritu finito. La diferencia es gnoseológica porque antes es metafísica. No es ni siquiera, en principio, una diferencia de fe o teología; hemos visto ya con qué entusiasmo Hegel emprende la tarea de conocer a Dios, más cercano al catolicismo que al protestantismo. Si la fe en Hegel es subordinada a la razón, en definitiva, no es en primer término porque no haya fe, sino por una posición determinada en la captación de lo profundo de lo real.

¿Cuál es esa posición en el Aquinate? No es el caso de exponer toda la metafísica tomista. Captémosla en su punto de conexión con el conocimiento divino.

Si hay algo que determina de raíz la metafísica de Santo Tomás, es sin duda el hecho de la creación. Es ésta un comienzo como primero inmóvil, sin proceso ni cambio. ²² El pensamiento humano encuentra aquí su límite, su último objeto, ante Dios, el Creador infinito e incognoscible, quien es la Creación activamente considerada. ²³ Lo que se sabe acerca de la creación es tan negativo como lo es el conocimiento humano de Dios. "La creación participa del misterio de Dios, que es, lo sabemos, un misterio pleno. Dios es el Incognoscible necesario; la creación no es en verdad sino una forma verbal y con-

¹⁶ *In librum de Causis Expositio*, prop. VI, n. 160-161; cfr. DIONISIO AREOPAGITA, *Jerarquía Celestis*, II, 3 PG 3, 141A.

¹⁷ *In librum de Causis Expositio*, prop. VI, n. 172.

¹⁸ Cfr. *Ibidem*, n. 177, 178, 180.

¹⁹ DIONISIO AREOPAGITA, *Jerarquía Celeste*, II, 3 PG, 141A.

²⁰ G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la religión...*, vol. 1, p. 54.

²¹ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 552, e *in fine*; ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 9, 1074b, 34-35.

²² *De Potentia*, q. 3, a. 3, c. a.

²³ *Ibidem*.

ceptual de esta necesidad, y el conocimiento que tenemos de ella, fuera de su afirmación misma; es entonces totalmente negativo. El mundo es, y el mundo no sería sin Dios: tal es su expresión auténtica. Es poco para el pensamiento teórico, pero prácticamente, es todo".²⁴

El conocimiento de Dios por la vía de la remoción se funda, para la comprensión tomista, sobre la captación negativa de la creación como distinción o discreción de lo finito respecto de Dios. Esto se funda a su vez en una fuerte captación, en el ámbito de lo finito mismo, de la *determinación* de cada cosa. Una realidad no es confusa respecto de las otras realidades. Los límites tienen su precisión, y por lo tanto la tiene la *alteridad*. En la realidad hay uno y otro.

Aquí se halla el punto de diferencia fundamental respecto del pensamiento hegeliano, que determina luego una diversidad de actitud en el conocimiento de Dios. Veamos como ejemplo algunos textos. Para el Aquinate, "la potencia se dice desde el acto" (*Potentia dicitur ab actu...*),²⁵ y de Dios procede "...toda discreción, esto es distinción, y toda definición, esto es determinación de cada cosa; pues cada cosa se determina en sí porque es distinta de las otras. Y no sólo todo esto procede de Dios, sino que todas las otras realidades por las que se informan los entes corresponden al ser".²⁶ Para Hegel, en cambio, no hay determinación en la realidad, sino que se trata de un "Poder absoluto, en que todo determinado es absorbido".²⁷ Mientras para Santo Tomás, entonces, "cada cosa según lo que ella es, se distingue de lo otro" (*Cum utrumque, secundum quod ipsum est ab altero distinguatur...*),²⁸ para Hegel en cambio entre las cosas hay sólo una relación dialéctica: "llamamos dialéctica al superior movimiento racional, en el cual tales términos, que parecen absolutamente separados, traspasan uno al otro por sí mismos..."²⁹

Pra el Aquinate "lo que se dice de algo según sí mismo, no va allende él" (*Quod enim de aliquo secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit*);³⁰ para Hegel: "algo tiene su existencia fuera (o bien, tal como se lo representa, dentro) de su término; del mismo modo también el otro, puesto que es algo, se halla fuera del término. Este es el medio entre los dos, en que ellos terminan. Ellos tienen el existir el uno allende el otro y allende su término; el término, en tanto es el no-ser de cada uno, es el otro de ambos".³¹

²⁴ A. D. SERTILLANGES, *La Création* (Comentario a la Suma Teológica), París, 1963, 253.

²⁵ *De Potentia*, q. 1, a. 1, c. a.

²⁶ *In librum De Divinis Nominibus Expositio*, c. V, l. 1, n. 650.

²⁷ G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la Lógica...*, 102, W. L., I, 1, 2, nota 1, p. 700. "Wird dagegen die Realität in ihrer Bestimmtheit genommen, so wird, da sie wesentlich das Moment des Negativen enthält, der Inbegriff aller Realitäten ebenso sehr zu einem Inbegriffe aller Negationen, dem Inbegriffe aller Widersprüche, zunächst etwa zur absoluten Macht, in der alles Bestimmte absorbiert ist, aber da sie selbst nur ist, insofern sie noch ein von ihr nicht Aufgehobenes sich gegenüber hat, so wird sie indem sie zur ausgeführten, schrankenlosen Macht erweitert gedacht wird, zum abstrakten Nichts".

²⁸ *De Potentia*, q. 3, a. 5, c. a.

²⁹ G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la Lógica...*, 96.

³⁰ *Summa contra Gentiles*, L. II, c. XV.

³¹ G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la Lógica...*, 113.

Por esto, también, mientras para Santo Tomás “nada excede totalmente la unificación de la paz, pues cada cosa apetece y ama lo que le es conforme, y huye de lo que le es contrario, pues es imposible que haya algún ente que huya totalmente de la unificación y apetezca la alteridad y la discreción, que son tales según una caída respecto de la paz natural”.³² Para Hegel las cosas son inquietas y contradictorias: “La otra determinación consiste en la inquietud del algo en su término, donde es immanente, vale decir, consiste en ser él la contradicción que lo impulsa allende sí mismo” (Die andere Bestimmung ist die Unruhe des Etwas, in seiner Grenze, in der es immanent ist, der Widerspruch zu sein, der es über sich selbst hinaus-schickt).³³

Las consecuencias no se hacen esperar respecto de la creación. Santo Tomás la concibe como una “continencia”: “Y es tan fuerte esta continencia que no sólo da firmeza a las cosas contenidas debajo de sí, sino que además no permite que ellas se destruyan totalmente, y vayan a la nada las que se separan del mismo Dios”.³⁴ Para Hegel “lo finito no sólo se cambia, tal como algo en general, sino que perece; y no es simplemente posible que perezca, de modo que pudiese también existir sin tener que perecer, sino que el ser (existir) de las cosas finitas como tal, consiste en tener el germen del perecer como su ser dentro-de-sí: la hora de su nacimiento es la hora de su muerte”;³⁵ y por eso “el no ser constituye su naturaleza y su ser”.³⁶

Es por esto que mientras para Santo Tomás la creación no es un movimiento, para Hegel ella y la realidad es un movimiento y proceso.

“La creación no puede ser tomada como un moverse, que está antes del término del movimiento, sino que se toma como en el hecho de ser; por eso en la misma creación no se significa un cierto acceso al ser, ni una transmutación del Creador, sino solamente un comienzo de ser...”³⁷

Hegel expresa en cambio: “Así el espíritu absoluto, que se presenta como la verdad más concreta, última y más elevada de todo ser, resulta aún más reconocido como lo que al final del desarrollo se enajena con libertad y se desprende en forma de un ser inmediato: es decir, que se determina a la creación de un mundo que contiene todo lo comprendido en el desarrollo que precedió al resultado, y que por esta posición invertida con respecto a su comienzo, se transforma en algo que depende del resultado, como de su principio. Para la ciencia lo esencial no es tanto que el comienzo sea un inmediato puro, sino que su con-

³² In *librum De Divinis Nominibus Expositio*, c. XI, n. 921.

³³ G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la Lógica...*, 114= W. L., I, I, 2, p. 115.

³⁴ In *librum De Divinis Nominibus Expositio*, c. X, l. 1, n. 854: “Dicit ergo primo quod divinitas dicitur *continens*, in quantum ipsa est *sessio* idest firmitas vel immobilitas omnium; quae omnia sub se existentia firmat, non sicut aliquod principium quod sit de essentia rerum, quod diversificatur in diversis, sed secundum unam communem continentiam, quae excedit omnia, et intantum est fortis ista continentia, quod non solum dat firmitatem rebus sub se contentis, sed etiam non permittit eas omnino destrui et in nihilum redigi ea quae decidunt ab ipso Deo. Et dicuntur a Deo decidere, qui est perfecta essentia, quaecumque remouentur a sua perfectione: nec ipsa enim in nihilum rediguntur”.

³⁵ G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la Lógica...*, 115.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *De Potentia*, q. 3, a. 3, c. a.

junto sea un *recorrido* circular en sí mismo, en el que el Primero se vuelve también el Ultimo, y el Ultimo se vuelve también el Primero".³⁸

No tenemos oportunidad aquí de desplegar en toda su virtualidad las conclusiones que pueden extraerse de estas consideraciones. Digamos rápidamente que en cuanto en Hegel se encuentra una determinada "restauración" (*Ciencia de la Lógica*, año 1812; Congreso de Viena, año 1815) de la metafísica después de la crítica kantiana, hay en su filosofía un movimiento interno que lleva en la dirección de Santo Tomás. Sería muy interesante estudiar en la doctrina hegeliana cómo se da por esta vía —y se podrían citar ejemplos concretos— una cierta superación del protestantismo teológico.

Lo problemático de la posición del filósofo suabo no se sitúa en principio aquí, sino en la posición metafísica más profunda, en la doctrina sobre la creación. A través de los textos citados de ambos autores se puede ver cómo ésta puede ser considerada una conclusión firme desde el punto de vista filosófico. Sin embargo, el punto de vista teológico requeriría una prolongación de la investigación a través de las obras de los dos pensadores.

¿Por qué? Porque mirada desde el catolicismo la fe de Hegel no es una fe plena. Es la fe protestante que parece demostrarse impotente para sostener una fuerte doctrina de la trascendencia de Dios y la consistencia de las cosas creadas. Esta impotencia puede comenzar en una falta de claridad en la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo de la fe, la *fides quae creditur* y la *fides qua creditur*, según la cual la fe sería una especie de totalidad confusa entre la actitud subjetiva del que cree y el objeto creído. De una concepción de la fe de este tipo hay señales inequívocas en la producción hegeliana. Pero ésta es sólo una hipótesis que debe ser verificada en los textos a partir de las constataciones de orden metafísico.

Es conocida la importancia de una determinada posición metafísica para el desarrollo de la teología de Santo Tomás, para la intelección de la "fe que se cree". Podemos vislumbrar mejor ahora, a la luz de la comparación con Hegel también la importancia —indirecta— de la fe plena y de su correspondiente mística para el despliegue de una verdadera metafísica no racionalista ni de la inmanencia, tal como la encontramos —por ejemplo— en Santo Tomás de Aquino. Pero éste debería ser también el objeto de ulteriores indagaciones y de una concienzuda fundamentación.

Limitémonos a decir que en ambos casos se delinea una proporcionalidad entre la fe, la mística y la metafísica, siendo el elemento variable la concepción del valor de lo negativo, que a una mirada más atenta aparece como la concepción de la esencia, tanto natural como sobrenatural: la esencia como tal.

En Hegel no hay una verdadera negación, la fe conserva siempre algún aspecto intuitivo, que se expande en su mística, y que corresponde a una metafísica de la relación y el proceso en que nada es totalmente otro. Las esencias son recíprocamente tales.

³⁸ G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la Lógica...*, 66.

En Santo Tomás la negación, o mejor, la remoción, es neta. Esto significa en primer lugar que la fe es adhesión a lo que totalmente no se intuye ni conoce, que se expande en una mística consonante. Significa en segundo lugar una metafísica de la substancia quieta y de la paz recíproca de las cosas. Hay un Otro incognoscible, al que se llega, sí, por un *super-conocimiento* —tanto natural (metafísica) cuanto sobrenatural (fe)— que como tal es un misterio, pero que es de otro orden que toda intuición y conocimiento. Las creaturas decididamente *no* son Dios, y esto es el hecho radical. Lo misterioso no es esto, *sino* que en ellas haya algo de Dios que permite alcanzarlo supercognoscitivamente. Esta negatividad o remoción está siempre presente en la especulación tomista. Su metafísica es así una metafísica de la determinación y de lo definido, de la oscuridad y de la claridad, y en definitiva de las esencias.

IGNACIO E. M. ANDEREGGEN