

Agnosticismo¹

P. Dr. Cornelio Fabro

Es la actitud espiritual de quien suspende el propio juicio sobre la existencia y sobre la naturaleza del Absoluto y de la Divinidad.

NOCIÓN

El término agnosticismo, lo puso en circulación Th. Huxley (1825-1895), y tuvo un suceso singular en el pulular de sistemas de fondo positivista y crítico, característicos de la filosofía europea de la segunda mitad del '800 hasta la condena del modernismo (en 1907). Más que referirse a un sistema particular, el agnosticismo pretende sugerir una cautela en el método y en la investigación que puede ser asumida —y de hecho lo ha sido— por los sistemas más variados e incluso discordantes entre sí, cautela que consiste en una suspensión del juicio respecto al contenido último de las cosas y en la consiguiente declaración de imposibilidad de alcanzar, por parte de la mente humana, los problemas que tocan el origen primero de la realidad, la naturaleza de Dios y el destino último del hombre. Se mostraron como agnósticos los atenienses al tiempo de san Pablo, los cuales, insatisfechos por los dioses de la religión oficial, elevaban en ciertas situaciones particulares, altares y súplicas al Dios desconocido (ἀγνώστῳ θεῷ Act 17, 23). A su vez fueron llamados gnósticos aquellos herejes de los primeros siglos que pretendían llegar al fundamento con las fuerzas de la pura razón, no solo respecto al contenido de la religión natural, sino a las mismas verdades reveladas. En oposición a estos últimos, Huxley se proclama «agnóstico» y eligió el término de agnosticismo para tener

¹ Publicado en: CORNELIO FABRO, *Agnosticismo*, en *Enciclopedia Cattolica*, vol. I, col. 279-288 (traducción del italiano, Dr. M. Lattanzio).

DIÁLOGO 74

también él un «ismo» con el cual pudiese presentar el propio pensamiento en medio de sus colegas de la «Metaphysical Society [sociedad metafísica]»: pretendía con ese término nuevo, advertir que la preocupación religiosa es, en el plano de la vida, tan extraña e indiferente de cuanto lo pueda ser, para muchos, la música o la pintura.

Sin embargo, no hay que confundir el agnosticismo con el escepticismo, y ni siquiera es un «credo negativo», no es tampoco un «credo»; sino que afirma un criterio simple de sobriedad moral y científica, en cuanto invita a colocarse en una posición neutra entre la afirmación y la negación para todo aquello que concierne a los problemas del Absoluto. A la persuasión de la tradición que la inteligencia humana capta la naturaleza del ser de las cosas y que naturalmente conduce a Dios, y que la consideración de las creaturas, de las formas y de los modos de ser de las realidades finitas, es la «via» que permite y obliga a reconocer el ser infinito, Huxley contrapone la nueva situación especulativa que se había delineado en la cultura moderna por mérito de Hume y de Kant. De este modo, según la tal autorizada declaración, hay que afirmar que todas aquellas filosofías que se inspiran directamente al fenomenismo empírico y al criticismo especulativo, es decir la casi totalidad de las teorías de las ciencias y de la razón aparecidas en los dos últimos siglos, si se exceptúan la filosofía católica y, en su género, el racionalismo totalitario de la filosofía hegeliana. En cuanto, precisamente, no se resuelve nunca en un puro escepticismo, cada posición agnóstica puede afirmar que renuncia a un determinado sector de la realidad porque mantiene firme la verdad de otro sector en el cual, el criterio de la certeza encuentra plena satisfacción. Por eso, se pueden tener múltiples formas de agnosticismo según el campo científico en el cual se eligió posar.

Se trata de *agnosticismo científico*, cuando la certeza de la verdad se atribuye al ámbito de la investigación experimental; *es agnosticismo filosófico* si se proclama la absoluta suficiencia de los solos procedimientos especulativos; *es agnosticismo teológico* si se asigna tal certeza a las solas comunicaciones de la revelación divina. Sin embargo, dada la estrecha

AGNOSTICISMO

afinidad que une los tres campos mencionados, raramente el agnosticismo se encuentra realizado de modo aislado en alguna de estas formas puras.

FORMAS

En David Hume (1711-1776) se debe hablar no solo de agnosticismo, sino más bien de confesado y radical escepticismo especulativo; sin embargo hay que recordar su postura, en primer lugar por la importancia que tuvo en la formación del pensamiento kantiano. La actitud escéptica respecto a cualquier tipo de conocimiento sea natural que revelado sigue, en Hume, un desarrollo lógico que le supo dar la genialidad del análisis al «principio de experiencia» propuesto por Locke y elaborado por Berkeley, con la crítica a las ideas abstractas y al concepto de materia. Quedaba todavía en pie la idea de causa, al menos para las sustancias espirituales; Hume mostró que eso estaba abiertamente en contra del principio del cual se había partido.

En efecto, se parte del principio que todos nuestros conocimientos se distinguen por el diverso grado de vivacidad en: «ideas» e «impresiones»; estas últimas son más vivaces, o derivan de «causas ignotas» y se llaman «impresiones de las sensaciones», o bien son la respuesta psíquica de la reproducción de las imágenes dentro de la conciencia y se llaman «impresiones de las reflexiones» a la cual siguen igualmente las ideas de la reflexión. Tienen valor de conocimiento solo aquellas ideas que pueden ser vinculadas a una impresión de la sensación o de la reflexión a la cual corresponden exactamente: en caso de que falte tal impresión se debe concluir o que la idea en cuestión no se da de hecho, o que es necesario buscar el origen en un principio especial. Es esta última hipótesis la que se verifica por la noción de causa y efecto sobre la cual se funda todo el conocimiento de la realidad de hecho: la experiencia no ofrece sino hechos que tienen una mera sucesión, y nada nos hacen saber respecto a su naturaleza, o a las fuerzas que unen la sucesión de los fenómenos de la naturaleza, como tampoco a los de

DIÁLOGO 74

la conciencia (*Tratado sobre la naturaleza humana*, l. I, sec. XIV). Entonces, concluye Hume, las nociones de causa y efecto no pertenecen al campo de la conciencia sino que hay que considerarlas como «sentimientos» o persuaciones, que se generan en nosotros por una «repetición» de las experiencias de sucesión por las cuales, al aparecerse uno de los términos (causa) somos llevados espontáneamente a esperar la venida del otro (efecto). Hume, en esto, había sido precedido en la antigüedad por el pirrónico Sexto Empírico y en el medioevo mismo por el árabe Algazel y por un nutrido grupo de secuaces de escolásticos de la decadencia, predominantemente pertenecientes a la escuela nominalista, los cuales, no reconocían a la razón natural la capacidad de probar los «preámbulos de la fe» y dudaron expresamente sobre el valor necesario y universal del principio de causa (como Nicolás de Cusa, P. de Ailly, Ockham, y en parte el mismo Scoto).

E. Kant (1724-1804), partiendo de donde Hume se había detenido, elaboró una nueva teoría del saber.

Para un intelecto, como el nuestro, que está privado de una intuición propia, el único conocimiento que hace posible una ciencia es el de los juicios sintéticos a priori, en los cuales la «materia» de los fenómenos queda absorbida, bajo la forma de una categoría del intelecto. Así no sólo el principio de causa, sino todos los principios de la ciencia, tienen su origen y valor desde dentro del sujeto, en cuanto el sujeto es considerado como autoconciencia; así el «Yo pienso» está en el origen de cualquier categoría y es, por tanto, la condición trascendental de cualquier conocimiento válido.

Por tanto, el único conocimiento que puede presentarse como «ciencia» es aquel que resulta de la síntesis de una materia tomada de la experiencia y de una forma dada a priori; la pura materia es ciega, sin orden, la pura forma en sí es vacía y sin contenido. Es sabido que, para Kant, solo las matemáticas y la nueva física newtoniana resultan de juicios sintéticos a priori y alcanzan la forma del saber científico; en vez la metafísica, en cuanto pretende ir más allá de los fenómenos y

AGNOSTICISMO

de captar el *noumeno*, o bien el «en sí» de las cosas, carece de cualquier objeto y en el futuro, no puede presentarse ya como una ciencia. Entonces cuando el intelecto humano, ligado por su naturaleza a la experiencia, se esfuerza por abrazar la totalidad del ser en sí y elevarse hasta el conocimiento de la primera Causa, y se pregunta qué cosas son el mundo, el alma y Dios, se pierde en «antinomias» insolubles (cf. *Crítica de la razón pura*, I, II, c. 2). El *noumeno* de las cosas, el mundo, el alma y Dios mismo, se dice que existen, pero más bien como límite del conocer y término requerido de su actuarse que como objeto del mismo. Solo en el campo de la razón práctica el hombre puede asegurarse de tener una certeza en torno a tales objetos.

A. Comte (1798-1857) se ha mostrado más fiel sea a la letra que a la solución de Hume, partiendo del principio que se debe aceptar como verdadero solo aquello que es susceptible de experimentación científica. Por tanto, la única verdad accesible al hombre, es la de los «hechos», catalogados cada vez por la experiencia, según que son llevados a la luz a través del filtro constituido por ella. Así el conocer se reduce a tomar nota de las «relaciones» que se dan al infinito entre hecho y hecho, en los varios órdenes de la naturaleza, de modo que, para Comte, no menos que para Kant, el dedicarse a la búsqueda de las causas eficientes y finales es querer acarrear agua con un recipiente sin fondo.

De las tres épocas que Comte asignaba al desarrollo de la civilización humana, la época religiosa y teológica se colocaba como primera y, por tanto, era considerada como la más imperfecta, la cual había desaparecido al sobrevenir la filosofía, tal como la filosofía había cedido su puesto a la ciencia que es la forma más acabada y definitiva del saber. La escuela sociológica francesa (Durkheim, Mauss, Lévy-Bruhl), aplicando los principios del positivismo de Comte al estudio de los pueblos primitivos, ha explicado el surgir y las manifestaciones de la religión natural como el efecto de la imposición que la persona singular recibe y padece desde fuera, en cuanto es miembro de un clan y de una tribu.

H. Spencer (1820-1903) se inspira directamente en Kant con la «teoría de lo Incognoscible», colocada al inicio de la Iª parte de la exposición definitiva de su filosofía (cf. *Primeros principios*, §§ 1-34), en la cual se han inspirado las formas posteriores de agnosticismo filosófico.

En el agnosticismo científico de Comte, la ciencia absorbe la religión, pero se equivoca. Según Spencer, ciencia y religión, lejos de oponerse, se encuentran y precisamente en el momento de la determinación última de los respectivos objetos. Espacio, tiempo, materia, fuerza, vida, pensamiento, libertad... para la ciencia; Dios creador, único, personal, bueno, justo, providente... para la religión: tanto en una como en la otra está siempre lo Incognoscible que en un momento se adelanta y que es inútil intentar indagarlo. A diferencia de W. Hamilton, quien le abrió el camino (cf. *op. cit.*, § 24), Spencer se mantiene firme en atribuir al propio agnosticismo un estricto carácter de positividad, en cuanto se propone tener en cuenta no solo las relaciones de «diferencia», en las cuales se detenía Hamilton, sino también las relaciones de «semejanza».

De este modo, observa Spencer, se llega a que la «conciencia definida» reclama más allá de ella misma una «conciencia indefinida», y los pensamientos incompletos llevan a los pensamientos completos de modo tal que no es posible detenerse a considerar lo relativo y lo condicionado sin afirmar, implícitamente, la existencia del absoluto y de lo incondicionado; por eso el ateísmo es intrínsecamente impensable. No podemos declarar que no sabemos *qué cosa es Dios*, sin reconocer *que Dios es*.

Se pueden conectar, más o menos directamente a la mentalidad creada por Spencer, aquellas formas de irracionalismo, como son el pragmatismo (W. James) el intuicionismo (M. Bergson) y el misticismo, según los cuales el criterio de verdad, e incluso la posibilidad misma de plantear el problema del Absoluto, se colocan en el acontecimiento efectivo de la acción, en el impulso del subconsciente, en la

AGNOSTICISMO

unión afectiva y «simpática» (M. Scheler) con el ser y con el Absoluto. A ese mismo ambiente de ideas pertenece el modernismo (v.), el cual en su momento inicial hizo propia, como lo declara la encíclica *Pascendi* (Dz 2072 ss.), la doctrina del agnosticismo, según la cual «la razón humana está encerrada en el campo de los fenómenos, de las cosas que aparecen y según el modo en el cual aparecen, de modo que no tiene ni el derecho, ni la capacidad de superar sus confines. Por lo cual no está en condiciones de elevarse hasta Dios, ni tampoco de conocer su existencia a partir de las cosas que se ven, de lo cual se deduce la necesidad que Dios de ningún modo puede ser objeto de la ciencia, ni tampoco se admite que pueda ser reconocido como sujeto de la historia. Entonces se comprende porque los modernistas no tengan para nada en cuenta la teología natural, ni de los motivos de credibilidad y de la revelación externa, en cuanto se trata de doctrinas ligadas –así dicen ellos– al intelectualismo que, a sus ojos, aparece como un sistema ridículo y ya superado para siempre. El primer paso al cual, según la encíclica, lleva el agnosticismo de los modernistas es el ateísmo científico e histórico, como su momento negativo al cual se hace seguir el momento positivo que ellos han constituido en el así llamado «principio de inmanencia», por el cual queda abierto el pasaje a la interpretación del contenido de la religión natural y de los dogmas revelados. Comparado con la doctrina católica, el modernismo es, juntamente, agnosticismo filosófico y teológico, aun cuando en la mente de quienes lo sostienen, esa actitud pretende expresar la ilimitada positividad y fecundidad que despliega lo verdadero en el movimiento de la conciencia del sujeto (evolución de los dogmas). Se puede recordar aquí, como teñida de agnosticismo, la tendencia de algunos filósofos católicos contemporáneos, manifestada con ocasión de la controversia en torno a la analiticidad del principio de causa, según el cual la verdad del conocer no se certifica en un criterio de evidencia objetiva, sino por un acto de «confianza» instintiva, por una persuasión de naturaleza emocional sobre la capacidad que la razón tiene por lo verdadero (E. Sawicki, J. Hessen).

DIÁLOGO 74

El agnosticismo ha emprendido una nueva orientación por mérito del Existencialismo, fundado por Søren Kierkegaard (1813-1855), aunque puesto de moda en esta primera mitad del '900 por la «Kierkegaard-Renaissance» [el renacimiento kierkegardiano] alemán.

Según el teólogo Karl Barth «nosotros, como teólogos, debemos hablar de Dios. Pero somos hombres y como tales nada podemos decir de Dios. Debemos saber una y otra cosa: nuestro deber está (en el reconocer) nuestra impotencia y dar con ello gloria a Dios». Un agnosticismo más contenido se encuentra en la «teoría de las cifras» del filósofo médico K. Jaspers (1883). Sostiene que el ser jamás se hace presente todo entero y directamente, sino siempre por una vía indirecta en sus infinitas formas que puede asumir en la existencia. Por tanto, el ser no nos es «dado» más que por aspectos y «situaciones particulares», las cuales señalan cada una alguna «situación fundamental» o «situación-límite» de la cual, la última e insuperable es precisamente la de «estar siempre en una situación», de no poder abandonar una situación, si no a condición de caer en otra. Pero cada situación particular del ser no es, a los ojos del «singular» existente, más que el símbolo o la «escritura cifrada» que él debe interpretar partiendo únicamente del contenido de su existencia. El ser, que es totalidad que todo-lo-abraza (*Das Umgreifende*) nunca se deja abrazar por el pensamiento del «singular», ya sea que se refiera al ser de la realidad, o al de la conciencia en general, ya sea al espíritu, siempre es dado como «límite» y nunca como «objeto» del conocer. La última «cifra», a la cual señalan todas las cifras, es para Jaspers el «fracaso» (*Scheitern*) del conocer como tal, en el cual se pone al descubierto aquello que se ha llamado la «ilusión de la filosofía» (J. Hersch).

Hacia una forma de agnosticismo filosófico, no muy distinta de la precedente, y tal vez bajo su influjo, se inclina en sus últimas manifestaciones el actualismo italiano con la reducción del espíritu al acto puro, es decir a un acto que es acto sin ningún residuo, leyes o contenidos que no sean la actualidad del acto como mediación de sí mismo. Especie de pan-humanismo que es pan-realismo en el cual se sostiene

AGNOSTICISMO

que en filosofía no se llega jamás, pues cualquier solución es siempre un problema y cualquier problema es siempre solución (Gentile).

El *agnosticismo teológico* en general, está representado por aquellas corrientes del pensamiento teológico, las cuales, insistiendo ya sea en la trascendencia de la divinidad, ya sea sobre la debilidad de la razón, como consecuencia del pecado original; o desconfiando en general de la razón, o del uso del conocimiento natural para la interpretación del contenido de las verdades reveladas, proclaman atenerse puramente a cuanto Dios hizo conocer de sí y de sus misterios en las Sagradas Escrituras y en la Tradición. En primer lugar, en orden de tiempo, se encuentran los autores de la «teología negativa» (ἀποφατική θεολογία) de derivación neo-platónica, tales como se pueden encontrar en la edad patristica en algunas obras del pseudo-Areopagita y en algún teólogo del alto medioevo que ha asumido su pensamiento con una fidelidad demasiado literal. Se pueden recordar también los seguidores de la rigurosa tradición o «Kalam» de los teólogos musulmanes y el mismo príncipe de la teología judaica medieval, el Rabbí Moisés Maimónides, según los cuales Dios no puede ser nombrado a partir de las cosas creadas con un término positivo que en definitiva no se resuelva en una pura negación, de allí que llamar a Dios ser, vida, sabiduría... no tiene mayor propiedad que si se dice piedra, árbol, león o cosas semejantes. En fin, más decididamente agnósticas, fueron aquellas teologías que florecieron en los siglos XVII-XVIII, los cuales, en el intento de oponerse a las exorbitancias de las filosofías libertinas e iluministas, negaron a la razón la capacidad misma de alcanzar cualquier tipo de verdad, incluso en el orden creado, y sustituyeron la actividad natural de la razón, el testimonio de la Fe y de la Tradición, o recurrieron a una cierta visión de la realidad en la esencia creadora de las existencias (ver por ej. el Fideísmo, Tradicionalismo, Ontologismo). Dejando de lado las loables intenciones que pudieron haber inspirado a tales autores, todas estas teologías, en no menor grado que el modernismo, se deben retener como expresamente condenadas por la Iglesia (cf. Dz 1622-1629, 1649-1657, 1659. 1665, 2072-2080). En general

vale la advertencia que la discusión crítica de cualquier forma particular de agnosticismo, ya sea científico, filosófico o teológico, comporta el examen de cada sistema al cual está conectado, y especialmente de los presupuestos ideológicos que lo dominan.

SIGNIFICADO

De todos modos, la exigencia propugnada por el agnosticismo no tiene en sí nada que contraste directamente al sano realismo o a la teología más ortodoxa, como puede ser, por ejemplo, la teología tomista. La actitud de reserva que asume el agnosticismo respecto al contenido y a los límites del conocimiento humano, tanto para las cosas connaturales y finitas, cuanto en lo que respecta a la naturaleza divina, no solo pueden ser recibidas y formar una parte integrante, sino que pertenecen a la esencia misma del realismo tomista y de la teología católica. Solo que, a diferencia de los sistemas agnósticos que consideran el momento negativo del conocimiento o como exclusivo o, al menos, como predominante, en el pensamiento de santo Tomás este se coloca en posición dialéctica, en cuanto se encuentra junto y co-existente con el momento positivo que viene a templar y del cual, a su vez, es templado. Así no solo: ni racionalismo, ni escepticismo, sino ni siquiera se puede detener a una noción de Dios, o quizás de la misma realidad de las cosas, como si fuese un puro «límite» del cual no se sabe decir otra cosa que es incognoscible e inaferrable, ya que eso equivaldría a aceptar de hecho aquel escepticismo que se rechaza de palabra. En otros términos, el agnosticismo no puede ser un punto de partida y tampoco un punto de llegada; en vez, se puede hablar de una inspiración agnóstica, que sirve para atenuar las pretensiones del racionalismo y otorgar al conocimiento humano el justo equilibrio de un conocimiento de por sí ordenado a la verdad y al Absoluto, pero también condicionado por el ejercicio de la experiencia y de las contingencias de la vida. Sobre la base de este reconocimiento se podría realizar una graduación de los varios agnosticismos arriba indicados, comenzando con las formas más extremas (Hume, Comte) hasta las más mitigadas

AGNOSTICISMO

(Kant, Spencer) teniendo en cuenta tanto el objeto sobre el cual vierte la neutralidad, cuanto la intensidad según la cual esta es afirmada.

Esta graduación puede ser continuada, aunque en otro sentido, también dentro de los sistemas realistas. Una primera observación es: se puede saber bien de una cosa que existe de hecho, aun permaneciendo desconocida su íntima naturaleza; para afirmar la existencia de una cosa basta el conocimiento genérico, vago y confuso de la cosa, siempre que resulte fundamentado. Además, si de una cosa se posee un conocimiento tanto positivo cuanto negativo, el conocimiento positivo es el primero y el fundamental, en razón que el conocimiento negativo se dice tal, precisamente en cuanto coarta el ámbito y precisa el sentido de un conocimiento afirmativo precedente; admitir que de un objeto no se tiene más que un conocimiento negativo, y que el primer conocimiento de tal objeto es negativo, es proyectar una situación de conciencia imposible en la línea de hecho no menos que de derecho. Por tanto, la «teología negativa» es necesariamente precedida por la «teología positiva» o afirmativa (καταφατική). Además, en el mismo conocimiento positivo, y como consecuencia también en el conocimiento negativo, pueden existir grados, tanto por lo que se hace presente en él (así: genérico, distinto, propio...), como por el respectivo valor de certeza. En fin, el conocimiento positivo, según el diverso grado de penetración dentro del objeto, puede ser indicativo, adecuado y comprensivo. Indicativo es el conocimiento que de algún modo, a posteriori o a priori, distinto o confuso, termina en la esencia de la cosa; es adecuado cuando aferra distintamente los constitutivos esenciales de la cosa misma; es comprensivo, cuando abraza todas las características constitutivas del ser, y puede disponerlos en el orden ontológico que efectivamente los hace derivar uno del otro, y sabe dar razón de todas las virtualidades de la cual son susceptibles en el desarrollo real del ser mismo.

Por tanto: 1) el intelecto humano, con las solas fuerzas naturales, puede tener un conocimiento positivo, no sólo indicativo, sino propio y, en ciertos casos, también adecuado de las naturalezas del mundo

físico, como también de su naturaleza propia e incluso la del alma. A través de las propiedades, que las cosas revelan en la experiencia y el alma en sus operaciones, se puede concebir la naturaleza de unas y argumentar sobre aquella más recóndita de las otras. Santo Tomás confiesa que «conocer lo que es el alma es algo muy difícil» (*cognoscere quid sit anima, difficillimum est*, *De Veritate*, X, 8 ad 8; cf. *In I Sent.*, d. 3, 1, 2 ad 33; *ibid.*, IV, 5; *Sum. Theol.*, I^a, q. 87, ad 1), no dice que sea imposible; y esto también hay que admitirlo por sus propiedades de las cuales depende el tenor mismo de la vida humana (espiritualidad e inmortalidad). 2) El intelecto humano, en sus condiciones naturales de ejercicio, no puede realizar ningún conocimiento comprensivo ni de las substancias corporales, ni de las espirituales. Tal conocimiento sería posible con la condición que se pudiese comprender la materia prima y la libertad creada, pero esto está reservado a solo al intelecto divino que es la Causa primera y primer Motor, y del cual dependen todas las causas contingentes. Santo Tomás repite con frecuencia que las diferencias últimas y constitutivas de las esencias de las cosas se nos esconden, y que debemos contentarnos con indicarlas por medio de sus propiedades. 3) El intelecto humano, oportunamente disciplinado, puede, con las solas fuerzas humanas demostrar la existencia de Dios y reconocer sus principales atributos, ya sea absolutos (unidad, simplicidad, bondad, verdad...), como también los relativos al mundo creado (creador, omnipotente, omnisciente, providente...). En efecto, las cosas finitas se manifiestan abiertamente como efectos de una causa infinita y en los efectos se manifiesta siempre «de algún modo» una semejanza de la naturaleza de la causa. Por tanto, se trata de un conocimiento positivo y en cierto modo distinto, en cuanto Dios queda separado de cualquier otro ser; es, sin embargo, un conocimiento puramente «indicativo», pero es un conocimiento real y nobilísimo entre todos los demás conocimientos: «Hay, en aquellas cosas que confesamos de Dios, un doble modo de verdad. Pues algunas son verdades que exceden cualquier capacidad de la razón humana, como ser que Dios es uno y trino. Otras son verdades que también la razón natural puede alcanzar, como por ejemplo que Dios es, es uno, y otras seme-

AGNOSTICISMO

jantes; las cuales los filósofos probaron de Dios en modo demostrativo, conducidos por la luz de la razón natural» (*Est autem, in his quae de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse unum et trinum. Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis*, 1CG, 3). 4) Debido a que las perfecciones que se encuentran en las creaturas son en sí finitas, y por tanto inconmensurables con la infinitud que tales perfecciones tienen en Dios, el intelecto humano, dejado a sus recursos naturales y obligado para su ejercicio a depender de los sentidos, no puede jamás alcanzar un conocimiento propio y adecuado, ni menos aún, comprensivo, de la esencia divina. En esta materia, debemos quedarnos contentos con saber «que es», sin pretender alcanzar el «qué cosa es», tal como declara el Angélico en un texto que sigue inmediatamente al que hemos citado. Y ese conocimiento, tal como el santo Doctor se apresura a notar al inicio del párrafo siguiente, se concede a pocos, se alcanza apenas (*vix*), después de un largo tiempo y con mezcla de dudas y errores (1CG, 4; III, 39).

De acuerdo a santo Tomás «casi toda la consideración filosófica se ordena al conocimiento de Dios» (*fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinatur*, 4CG, 1; cf. *In III Sent.*, d. 24, 1, 3, sol. I). La primera tarea consiste en distinguir entre las perfecciones que se encuentran en las creaturas, aquellas que están ligadas a la materialidad de las sustancias sensibles, en cuanto tales, como la corporeidad, la sensibilidad, la vida vegetativa y semejantes, las cuales (perfecciones mixtas) no pueden de ningún modo ser atribuidas a Dios; y las perfecciones puras, aquellas que pertenecen al puro orden del ser y de la vida espiritual, tales como la verdad, bondad, unidad, belleza, inteligencia, voluntad, amor, sabiduría y semejantes, las cuales no sólo no repugnan a Dios, sino que deben ser atribuidas a Él en modo máximo, ya que solo en Dios ellas encuentran la pureza de la propia razón formal, mientras que en las creaturas no tienen más que una forma deficiente y participada. La atribución de estas perfecciones a la esencia

DIÁLOGO 74

divina es, por tanto, esencialmente dialéctica pues implica dos momentos contrarios, los cuales generan un movimiento de la inteligencia que aquí abajo permanece siempre abierto. Hay un primer momento, el de la *afirmación* o atribución a Dios de las perfecciones puras como a su primer y propio poseedor de las mismas; y existe también el momento de la cautela, o bien de ponerse en guardia contra el antropomorfismo y las transposiciones inmediatas, en cuanto se advierte que tales perfecciones no pueden existir en Dios del mismo *modo* con el cual se encuentran en las creaturas, sino de otro modo, es decir en un modo «proporcionado» a la divina esencia. La predicación, para expresarlo con términos técnicos, no se debe hacer según *univocidad*, sino según la *analogía*; es en este momento de la predicación analógica que el realismo tomista satisface el núcleo legítimo de la exigencia que se esconde en las reservas del agnosticismo.

En esto, santo Tomás se encuentra de acuerdo con los maestros más insignes de su pensamiento. Con Aristóteles, según el cual «la ciencia sobre Dios no es de propiedad humana» (*scientia de Deo non est humana possessio*, In 4S, d. 49, 11, 7 ad 12, citación libre de *Metafísica*, 1, 2, 983 [5-101]; cf. el comentario de santo Tomás en la lect. III, n. 64). Con san Agustín: «tal como dice Agustín: Dios escapa a toda forma de nuestro intelecto» (*sicut dicit Augustinus: Deus formam omnem intellectus nostri subterfugit*, In 4S, d. 49, 11, 1 ad 3, citación un poco vaga de la *Epist.* 147 [*De videndo Deo* ecc.] 6-8: PL 33, 596 ss.). Con el misterioso autor del libro *De causis* para el cual «la Causa primera es superior a cualquier explicación» (*Causa prima superior est omni narratione*, prop. V; ed. O. Bardenhewer, pp. 69-71). Y sobre todo con el Pseudo Dionisio Areopagita con el cual santo Tomás, junto con todos sus contemporáneos, lo consideraban como discípulo del Apóstol y que, en este tema de los «Nombres Divinos», eligió como su maestro principal. Aquí aparecen los principios de la doctrina de este profundo teólogo, recordados por santo Tomás aquí y allá en sus obras, y reunidos en el comentario a la citada proposición del *De causis* (lect. VI). Con el vivo sentido de la trascendencia divina, que había extraído del neo-platonismo, el Pseudo Dionisio afirma que, hablando de Dios «son más

AGNOSTICISMO

verdaderas las negaciones que las afirmaciones» (*Coel. Hierarchia*, cap. 2; PG 3, 141 A). La razón de esto se encuentra en el hecho que Dios no se hace presente en modo adecuado a ninguna de nuestras facultades: «ni al sentido, ni a la fantasía, ni a la opinión, ni al discurso, ni a la ciencia»; «Dios juntamente es sin-nombre (ἄνωνυμό) y con muchos-nombres (πολυνυμό)» (*Div. Nom.*, cap. 6; PG 3, 587 B; 595 D). De modo más explícito, en la versión citada por santo Tomás: «si todos los conocimientos son de las cosas existentes, y si la existencia tiene un fin, en cuanto participan en modo finito del acto de ser; aquello que está sobre toda substancia, está separado de cualquier conocimiento» (*si cognitiones omnes existentium sunt, et si existentia finem habent, in quantum scilicet finite participant esse; qui est supra omnem substantiam, ab omni cognitione est segregatus*, *Div. Nom.*, cap. 6; PG 3, 594 A; cf. 587 D). Por eso no nos sorprende, cuando Dionisio afirma que el hombre en esta vida «se une a Dios como a algo totalmente ignoto» (*unitur Deo sicut omnino ignoto*, *Myst. Theol.*, cap. 1; PG 3, 1101 A). Es inútil observar que el Angélico en su comentario al *De Divinis Nominibus*, como en todas sus obras, se mantiene fiel al espíritu de esta doctrina, dándole un revestimiento más riguroso y científico: «esto es lo último a lo cual podemos alcanzar en esta vida respecto al conocimiento divino: que Dios es sobre todo lo que puede ser pensado por nosotros, por tanto el modo de nombrar a Dios por remoción, es máximamente propio» (*hoc est ultimum ad quod pertingere possumus circa cognitionem divinam in hac vita, quod Deus est supra omne id quod a nobis cogitari potest et ideo nominatio Dei quae est per remotionem, est maxime propria*, cap. I, 1, 3, ed. Parm., t. XV, 271 b). Y en el prólogo a la q. 3 de la Iª de la *Summa*: «conocido de algo si es, queda por investigar de qué modo es, para saber qué cosa sea eso. Pero porque de Dios no podemos saber qué es, sino más bien que no es; de Dios no podemos considerar de qué modo es, sino más bien de qué modo no es» (*cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit: non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit*, cf. *In 1S*, d. 2, 1, 3, ad 2; 3CG, 39; 49 y paralelos).

DIÁLOGO 74

La ardua y fundamental doctrina de la *analogía* en el tomismo se funda en los principios indicados, los cuales nos dan la clave para descifrar, en sentido positivo, el misterio de la existencia humana y para acercarnos al incommensurable abismo de la trascendencia divina.

BIBLIOGRAFÍA

—HUXLEY, TH., *Collected Essays*, V, Londres 1898, 237-39; HUME, D., *Trattato sulla natura umana*, I, trad. it. con el título: *Trattato sull'intelligenza umana*, Bari 1926 (ver especialmente: parte 1ª y parte 3ª, 15 ss., 94 ss.); KANT, E., *Critica della Ragion Pura*, trad. it., rest. de la 2ª ed., Bari 1924-1925; COMTE, A., *Cours de philosophie positive*, 6 vol., 5ª ed., Paris 1894; SPENCER, H., *I Primi Principi*, 4ª ed. it., Milan 1901; DURKHEIM, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 2ª ed., Paris 1925; BARTH, K., *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, Zurich 1924; id., *Römerbrief*, 5ª ed., Zurich 1941; PETERSON, E., *Was ist Theologie*, Bonn 1926; JASPERS, K., *Philosophie*, III, Berlin 1932, *Metaphysik*, cap. 4: *Lesen der Chiffreschrift*, 128-237; HERSCH, J., *L'illusione filosofica*, trad. it., Torino 1942; FABRO, C., *Problemi dell'Esistenzialismo*, Roma 1945.

—Para Heidegger, ver el reciente pronunciamiento sobre el problema de Dios en su *Brief Ueber den Humanismus an Jean Beaufres*, que continúa el ensayo: *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1947;

—Sobre las relaciones entre el Pseudo Dionidio y santo Tomás, ver: BARDENHEWER, O., *Die Pseudoaristotelische Schrift «Über die reine Güte», bekannt unter dem Namen «Liber de Causis»*, Friburgo en Br. 1882; DURANTEL, J., *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philosophie de St. Thomas*, Paris 1918, 72 ss.; DODDS, E. R., *The Elements of Theology of Proclus*, Oxford 1932 (ver: 310-313, Appendice I: *The Unknown God in Neoplatonism*, donde sintetiza con importantes observaciones críticas la obra de E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig 1913).

AGNOSTICISMO

—Los teólogos modernos tratan el agnosticismo, comúnmente en apologética (cf. GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De revelatione*, I, 3ª ed., Roma 1929, 276-318), o bien en la parte introductoria al tratado dogmático «De Deo Uno» (cf. DIEKAMP, Fr., *Theol. Dogm. Manuale*, I, ed. lat., Tournai-Paris 1933, 126-131).

—En torno a Spencer: LUCAS, G. J., *Agnosticism and Religion, being an Examination of Spencer's Religion of Agnosticism*, Londres 1895.

—Exposición y crítica de los sistemas agnósticos: MICHELET, G., *Dieu et l'Agnosticisme contemporain*, 3ª ed., Paris 1909; ZACCHI, A., *Filosofia della religione*, parte I: *Dio*, 1: «La negazione», 2ª ed., Roma 1925, 167 ss.; GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Dieu, son existence et sa nature: solution thomiste des antinomies agnostiques*, 5ª ed., Paris 1928 (fundamental).

—Entre los artículos para una visión de conjunto sobre el agnosticismo se puede ver: CHOSSAT, M., s. v. en *DFC*, I, col. 1-76: tratado casi completo, rico en el material, y con algunas comparaciones, aunque engorroso y no desprovisto de una cierta subjetividad en la presentación de los problemas.

Traducido por P. Dr. Marcelo Lattanzio, IVE.