

EL PENSAMIENTO METAFISICO DE NIMIO DE ANQUIN

Por FRANCISCO REGO

La reciente obra del Dr. Nimio de Anquín, *De las dos inhabitaciones en el hombre*, presenta *prima facie* tres características que consideramos importantes. En primer lugar, porque de suyo constituye una importante síntesis de un vasto y profundo pensamiento filosófico fruto de una lenta y rigurosa decantación de las cuestiones más ricas de su concepción filosófica, tal es el caso concreto de su concepción del ser. En segundo lugar, hay en ella una frontal contraposición de su concepción ontológica con la teología, Ser y Dios son rigurosamente contradictorios, que lo obligará a una clara y rotunda meditación respecto a esta nueva perspectiva. Y por último, quizás paradójicamente, aun cuando ella significa un estudio que agotaría prácticamente todas las posibilidades del tema, no por ello deja al mismo tiempo de tener aire de inconclusa, de cosa no acabada; dando la impresión de que después de realizada esta dura tarea del pensar filosófico quedarán todavía otras tan o más agotadoras que la primera. Después de enfrentarnos con esta obra quizás tengamos la misma sensación que tiene el peregrinante que busca el horizonte: al mismo tiempo que cree llegar a su ansiada meta ésta no hace más que arro-

* Trabajo realizado con el apoyo de la Comisión de Ayuda a la Investigación de la Universidad Nacional de Cuyo.

jarlo a otras más lejanas, como al bravo andinista cuando alcanza una falsa cima.

Esta investigación se dividirá, con los fines de satisfacer una mayor claridad expositiva, en tres partes. La primera parte: *De las dos inhabilitaciones en el hombre*, no será sino una breve reseña de la obra que tenemos entre manos. En la segunda parte, *la oposición*, seremos testigos de cómo Nimio de Anquín entiende que las dos inhabilitaciones, el Ser y Dios, son teniendo en cuenta sus rasgos más salientes, terminantemente excluyentes. La tercera parte, *¿Es posible una conciliación?* Nos presentará a un Nimio de Anquín tratando de develar esta incógnita. Pero contamos, para el mejor análisis de estos planteos anquinianos con el contexto de otras de sus obras más representativas, tales como *Ente y Ser*, a la que aludiremos mencionándola con sus iniciales (E y S) y la página correspondiente al texto citado; *Los griegos y el problema de la demostración de la existencia de Dios* (G); *Presencia de Santo Tomás en el pensamiento contemporáneo* (P S T); y una *Síntesis del pensamiento filosófico de Nimio de Anquín* (realizada por él mismo), esta obra aún no está editada, fue el saldo de una entrevista personal con él, la señalaremos con las iniciales S P M de las tres primeras palabras (SPM). Señalaremos con nota a pie de página la ubicación de cualquier texto correspondiente a obras ajenas al autor.

PRIMERA PARTE

De las dos inhabilitaciones en el hombre

La tesis general del libro es la de que mientras la presencia del ser es natural en la conciencia del hombre, no ocurre igual con la de Dios. En efecto, el hombre considerado como un hogar, el ámbito de de habitación de dos huéspedes, el Ser eterno y Dios creador. Pero si bien ambos son huéspedes no lo son con los mismos títulos, pues mientras la presencia del Ser es natural en la conciencia del hombre,

no lo es la de Dios. En consecuencia si la inhabitación del Ser le es esencial al hombre, la de Dios lo es sólo accidentalmente. El ser se presenta inmediatamente a la conciencia del hombre; Dios debe revelarse para inhabitar en el hombre. De cómo estas dos inhabitaciones son entre sí excluyentes y si es posible algún tipo de conciliación entre ambas son las cuestiones que se tratarán de analizar.

La Inhabitación del Ser

1. La presencia del Ser es connatural en la conciencia del hombre, porque el hombre advierte que él pertenece al Ser, que él *es* del Ser. Pero el Ser es el Ser entendido al modo griego —no hay otro Ser que el griego— el cual es eterno e immanente. Es decir un Ser donde no hay lugar a la Creación, ni a la trascendencia propia de Dios. Y la razón de esta afirmación parte de un análisis histórico del pensar griego. Cada pensador se abre a la presencia del Ser y descubre en él algún carácter constitutivo. Así ANAXIMANDRO lo entiende como un *ἄπειρον*, entendido como lo inmenso. De modo que bien podemos deducir que Anaximandro vio al Ser como Inmenso.

2. Pero es en Parménides donde el Ser se revela como Proto-principio, *ἀρχή*. Se revela por autoconciencia profunda de un modo inmediato. Es *Presencia Pura*. Es decir, excluye de lleno a la problemática gnoseológica en razón de la línea de continuidad ontológica entre el Ser y el Pensar. Este es el sentido de la frase parmenídea *το γὰρ αὐτῷ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι*. Dar pie a la problemática gnoseológica sería aceptar una mediación y por tanto una ruptura ontológica entre el Ente y el Ser. La mención de la figura de PARMÉNIDES en este libro no es en modo alguno incidental; de Anquín considera a este pensador griego como la “figura cumbre del pensar presocrático y también del pensar griego a secas” (D I, 13). Y si pensamos que en de Anquín el pensamiento filosófico por excelencia es el griego nos daremos idea de la importancia que éste presocrático le merece. Y no es para menos, a él le es reservado el honor de haber

descubierto “el principio absoluto e incondicionado que es la arkhé de toda filosofía, o sea el Ser” (D I, 14).

3. Con respecto a Zenón, Nímio de Anquín también es claro: los argumentos de la negación del movimiento no estaban presentados asistemáticamente sino que estaban lógicamente ordenados. Y entre ellos, el cuarto paralogismo, el del Estadio se explica en referencia a los otros tres. El movimiento que Zenón niega no es el movimiento real, que corresponde al reino del Ser, sino el movimiento del reino del No - Ser. O sea, hay un movimiento real entendido como la circularidad del eterno retorno, pero no hay un movimiento aparente o movimiento lineal que corresponda al mundo del No - Ser. En cuanto al movimiento del eterno retorno “en realidad no es movimiento, porque el principio coincide en él con el fin, por lo cual en cualquier parte está el comienzo y en cualquier parte está el fin” (DI, 16).

4. Con respecto a Meliso, la cuestión no se plantea de un modo claro debido a la notoria imprecisión de sus textos, pero a pesar de ello se insinúa abiertamente en él el deseo por demostrar la unidad del Ser.

5. Gorgias se destacó como retórico cuya temática primordial fue “la dialéctica del no - Ser sin Nada” (DI, 19).

En resumen, el aporte de la escuela de Elca fue la de declarar un Ser Inmanente, Inmóvil y Uno.

6. El pensamiento de Heráclito es complejo y difícil de interpretar. La relación entre los conceptos $\epsilon\nu$ y $\pi\alpha\nu\tau\alpha$ aleja la interpretación del devenir como ruptura de lo idéntico y amenaza de lo Uno. Si bien el fr. 1 permitiría una visión religiosa mítica, el *Bezug* $\epsilon\nu$ y $\pi\alpha\nu\tau\alpha$ la introduce en el Ser. Heráclito no aniquila el Ser sino que lo expone al dramatismo del devenir.

7. Empédocles postula también la eternidad e ingeneración del Ser a principios ya presentes en la escuela de Elca. Su doctrina de los ciclos cósmicos se funda en ellos. Estos principios permiten el

juego de *φιλία* y *νετρος* (amistad y discordia) son los principios que posibilitan este grandioso devenir de los ciclos cósmicos. De este modo en Empédocles el ser es eterno e ingenerado.

8. Anaxágoras. De tener en cuenta la interpretación de Jaeger el nous de Anaxágoras sería como un demiurgo, "como un maestro de obras que opera finalísticamente" pero de ser así, se rompería la unidad del Ser griego cayendo en un dualismo. Lo cual no ocurriría de entender el nous como "una perfección del Ser: el Ser presente como Espíritu, como el principio de inteligibilidad de las cosas" (DI, 26).

9. Leucipo - Demócrito: Este sistema trata de superar la inmovilidad parmenideo - zenoniana por medio de la atomística. Mientras aquellos afirman que no hay movimiento por carencia de un vacío donde algo se pueda mover, Leucipo afirma que sí hay vacío, y por lo mismo hay movimiento necesariamente, en este caso, de átomos. Pero aquí la noción de vacío en tanto que irracional es un elemento extraño al pensar griego, pero en ningún momento es concebido éste como Nada, "el irracional absoluto", sino que estaría también involucrado dentro del Ser. El fruto del atomismo es la mostración del Ser como Multiplicidad.

En consecuencia haciendo un nuevo resumen de las características del Ser éste se nos presenta como: immanente, inmóvil, eterno, uno, todo, ingenerado, inteligible, múltiple, necesario.

10. Platón: "Tuvo el privilegio de repetir la intuición parmenídea"; agrega al Ser dos perfecciones. La belleza es la primera. La captación de la belleza aparece cuando hay "aptitud del goce de la forma" Pero cuando quiere adjudicarle además la perfección del Bien se equivoca, incurre en lo inexplicable. El Bien es de suyo comunicativo, su regla es el amor y su obra la Creación. Pero el Ser de Platón no puede ser de ningún modo Creador porque su doctrina supone la eternidad de la materia. De modo que el Ser de Platón sería el Ser eléata con otro atuendo. La segunda perfección adjudicada

al Ser es la de Participación a la que considera de Anquín como la adquisición más importante después de la intuición parmenídea.

11. Aristóteles: “El último de los filósofos constructores”. Respecto al Ser realiza “un reajuste conceptual, pero “sus interpretaciones ... eran demasiado sistemáticas” (DI, 33). Acusa a los presocráticos de no ver la causa formal cuando ésta, en rigor, que surge de la distinción entre causa material y formal es más personal que real. Para Nimio de Anquín “la vocación a la llamada «causa material» es, en puridad, una vocación a la presencia (*Anwesenheit*) sin la mediación del concepto” (DI, 33). Por otra parte, “el Ser de Aristóteles no se abre a la trascendencia” (Ibid). No hay más que Ser. Las nociones de materia y potencia en modo alguno hacen alusión a la Nada. Tanto la potencia como el acto son dos modos diversos de ser actos; del mismo modo las nociones de materia y forma involucran dos modos de inteligibilidad. Y el Ser es la manifestación máxima de esas dos nociones en tanto que es considerado como Forma y Acto Puro.

12. Y no hay más. “Luego de Aristóteles la filosofía del Ser no avanza un paso” (DI,34). En Teofrasto se manifiesta claramente la decadencia de la intuición del Ser: “Comienza lentamente a infiltrarse un tipo religioso que en el curso de los siglos venideros habrían de cubrir al Ser y desplazarlo de la conciencia del hombre occidental”. (DI, 35). Aparece la influencia judaica. El estoicismo surge liderado por dos semitas: Zenón de Citio y Crisipo. El Ser, a partir de este momento, ya no se da más como presencia, lo que da lugar al surgimiento de una teoría del conocimiento. Y en este clima gnoseológico aparece la demostración de la existencia de Dios. Esto acontece con Cicerón en su obra *Sobre la filosofía de Aristóteles*, sobre cuya originalidad metafísica Nimio de Anquín tiene crecientes dudas.

13. Otro jalón importante es Plotino, que expone su doctrina en sus *Enéadas*. Plotino conoce a Platón y a Aristóteles, pero ya está influido por la tradición cristiana. Ve al Ser como Uno, esto no es nuevo, ya estaba en el presocratismo; pero sí lo son “las procesiones del

Uno: la inteligencia, el alma, que preceden al mundo sensible" (DI, 38). Pero esta "inteligencia" ya está dejando entrever un cierto carácter dual, ya que acompañando a una apreciación griega de la inteligencia, ésta ofrecería caracteres no helenos, lo cual revelaría "una actitud de falsa immanencia, provocada por la presión circundante creacionista, a la que el filósofo no quiso dar razón" (DI, 39).

14° Proclo significa un paso más adelante en el camino de la pérdida de la conciencia del Ser. Su maestro Siriano "ha olvidado totalmente la inteligibilidad fundante del Ser", siendo éste ahora oculto. Lo nuevo de Proclo es la trinitariedad del Ser que en rigor no es más que "un reflejo del trinitarismo cristiano y tal vez una imitación" (DI, 41).

De todo esto vemos lo que acontece luego de Aristóteles no agrega nada a la filosofía. "El cristianismo eliminó a la filosofía..." (DI, 41). El hombre se abre a la trascendencia y el Ser se oculta. Desaparece la presencia inmediata del Ser.

II. *La inhabitación de Dios*

I. Con el cristianismo "el Ser se ha ocultado". El nuevo huésped es el Dios cristiano, pero su presencia no aniquila al Ser, sólo lo sumerge en el olvido, porque el hombre, aún cuando ahora recibe a Dios, no por ello deja de ser lo que es, no pierde su racionalidad. Aunque ahora es creatura sólo lo es accidentalmente. El problema teológico se comprende por el misterio de la Trinidad. El primero en abordarlo de este modo es Mario Victorino. En él encontramos dos elementos neoplatónicos: la noción de "substancia divina que posee un movimiento íntimo de autorrevelación; y la unión de este movimiento íntimo de Dios con el movimiento temporal de la historia universal. (DI, 45). Lo podemos considerar en rasgos generales como un neoplatónico, pero es innegable en él la influencia de la presencia cristiana: el proceso de autorrevelación tiene tres momentos, "pero los tres tienen siempre el mismo contenido y se diferencian solamente por las fases individuales del movimiento" (DI, 44). Movimiento

que no se podría entender sin la influencia cristiana, la trinitariedad a que da lugar este autor no es en rigor griega.

2. Surge ahora la conciencia del Dios creador. Pero éste se manifiesta de dos modos claramente diferenciables: como misterio revelado, y como tiniebla impenetrable. Tienen ambas algo en común, en ambas Dios se oculta; pero la relación con el hombre no es la misma: de amor, tal como se nos muestra a partir del Nuevo Testamento; de temor, en el Antiguo Testamento. El Uno es el Dios creador agapístico; el Otro, el Dios creador omnipotente. Y su relación con el Ser será claramente discernible: mientras el Dios creador agapístico no excluye del todo al Ser; Dios creador omnipotente, sí. Se trata empero del mismo Dios, pero en un caso la inhabitación es más compatible con el Ser, mientras que en el segundo no. “Es siempre el mismo Dios, aunque el de Escoto tiende a la inteligibilidad y la participación y en todo caso no es incompatible con una intelección de tipo griego; mientras que el del segundo rechaza toda posibilidad de acceso a Dios por la vía de la inteligencia natural y afirma como sentencia irrefragable “credo ut intelligam”, actitud semítica, que hace imposible la solución humana del problema de la inhabitación compartida” (DI, 47-48). Santo Tomás de Aquino sale al paso del problema conceptualmente por medio de sus cinco vías para demostrar la existencia de Dios, pero en vez de demostrar la existencia del Dios creador trascendente no logra otra cosa que demostrar al Ser entendido como divinidad. Está fundada en una doctrina de la analogía que le es insuficiente, no es posible mediante ella establecer el enlace con Dios creador: “El conjunto de doctrinas analogistas es un rompecabezas inútil para llegar a Dios creador (inteligible participante)” (DI, 48).

3. Es interesante observar que acá aparece en Nimio un matiz nuevo acerca de la noción de Dios que no aparece antes, en efecto, dijimos: “Dios creador inteligible y participante”. Esto llama la atención porque como veremos las nociones de “creación” y “participación” se oponen como la “trascendencia” a la “inmanencia” y sin embargo aquí

están presentes juntas. Son en principio incompatibles porque la analogía, dice Nimio, tiende a la equivoicidad en tanto que está inserta en una doctrina creacionista y decir creación supone una trascendencia a la que no le es posible acceder. Y al ser equivoicante excluye la participación univocante. Sin embargo esto no impide que la noción de participación irrumpa al fin en el ámbito creacionista de la teología reservado hasta ese momento a la analogía. De ahí que no sea de extrañar la ausencia de la noción de participación en el ámbito teológico; por lo menos hasta 1931 ella no aparece en los tratados de teología; en esta fecha el libro *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique* del P. Penido no la menciona para nada. Es natural que no aparezca porque dado que es inevitablemente univocante, su uso en el ámbito teológico de la analogía supondría la desteologización de ésta. Pero con la aparición de la teofilosofía del P. Fabro y el P. Geiger irrumpen en la teología la noción de participación, pero no impulsada desde la teología misma sino desde la metafísica: "En el caso de la participación que aparece ahora desconectada de la preocupación teológica analogista, no hace de ésta, por cierto, pues para la analogía la participación no solamente es indiferente sino contradictoria, sino de la presión de otra presencia decisoria. . . la de la filosofía del Ser eterno restaurada por el idealismo alemán y personalmente por Hegel" (DI, 50-51).

4. Por qué la analogía tiene tanta importancia en la especulación teológica? Porque se pretende con ella explicar la relación Dios (Creador)-creatura. Ella como tal no fue concebida por los griegos. El concepto de relación griego se da siempre dentro del contexto de la immanencia del Ser eterno. No hay en ellos trascendencia. Tampoco el $\pi\rho\sigma\tau$ supone una trascendencia. Esta relación sólo es comprensible si se la entiende dentro de la immanencia. Luego la relación trascendente creacionista no es metafísica porque implicaría "la heterogeneidad del ser" o la "irracionalidad dualística". Volviendo a la importancia que tiene en el campo teológico decíamos que la analogía buscaba unir al Dios trascendente con la creatura. Pero, ¿lo logra? Nimio de Anquín

no se cansa de repetirnos en todos los tonos que no. Dice así de las cinco vías que en el fondo están fundadas en la analogía: “Las cinco vías parecen las únicas rampas de acceso que nos llevarían al borde del abismo para otear desde allí lo inaccesible. Pero si lo inaccesible no es lo accesible, será *algo*? Parece que no fuese más que un presentimiento o en todo caso una presencia de oscuridad variable que ha inhabitado el fondo del alma del hombre durante dos mil años” (DI, 54). No, no es de ningún modo fructífera la noción de la analogía para el enlace entre Dios y sus creaturas; o, lo que es peor, este modo de especular ha resultado fatal para la aproximación del hombre con Dios, pues a medida que se intensifica, Dios resultaba más distante para la inteligencia” (DI, 54).

5. La irrupción de la participación en el campo de la teología no es casual ni arbitraria. Ha pasado ya el tiempo del temor para ser suplantado por un Dios vivo accesible y compatible con el Ser eterno que, carente de amor, busca ahora su complemento en el Dios agapístico. La introducción de la participación significa el retorno de un Ser olvidado, el Ser de los griegos, pero que viene ahora no para desalojar a Dios sino para compartir con El la conciencia del hombre: “La introducción de la participación en el mundo de la analogía indica la decisión de intentar una conciliación de los dos huéspedes que inhabitan el alma del hombre desde el advenimiento del cristianismo” (DI, 56). Esto no significa que de pronto desaparezca toda aspereza, y participación y analogía al final coincidan. No, no va a ocurrir esto ni mucho menos. Pero sin anular las diferencias puede ocurrir que se necesiten mutuamente. La participación es el estímulo para ver al Ser en los Entes, a Dios en la multiplicidad de sus creaturas. Y la analogía, nos permite comprender a la creación como un gesto de amor del Señor. Eso hace que aunque no se identifiquen porque creación no es emersión pero sí que se concilien en una cohabitación cordial: “Sin embargo no es necesario que se identifiquen para que se concilien, pues bien pudiera darse una cohabitación *cordial* en el centro del alma cristiana informala por el anhelo agapístico, que reduz-

ca a un mínimo la relación analógica” (DI, 57). Así aparece un claro indicio de conciliación que se pone en evidencia sobre todo ante el surgimiento de un nuevo tipo de analogía por participación intrínseca y formal. Pero Nimio no deja de prevenirnos frente a ella “porque la participación intrínseca y formal es una concesión muy riesgosa a la univocidad” que surge ante la presión del idealismo de Hegel.

SEGUNDA PARTE: *La oposición*

1. La comprensión intensiva de la perspectiva de Nimio de Anquín exige un análisis más detenido. El punto de partida de *Las dos inhabitaciones...* es una comprobación histórica, la de la presencia de dos inhabitaciones en la conciencia del hombre, a saber, la del Ser eterno y la de Dios creador. Ambas inhabitaciones son sin embargo, entre sí excluyentes en virtud de los caracteres propios de cada uno, la immanencia y la eternidad en el caso del Ser; la trascendencia y el poder creador con respecto a Dios. Esto es lo que hace a la consideración de ellos en sí mismos. Pero cabe otra consideración, su relación con el ámbito fundado por ellos, en especial con el hombre. Mientras el Ser le es connatural al hombre merced a la inteligibilidad intrínseca del Ser; la presencia de Dios no le es esencial al hombre, sino tan sólo accidental por pertenecer Dios al ámbito de lo transracional. De ahí que el hombre de suyo no puede acceder a Dios, sino porque El mismo se revele. Pero primariamente Dios permanece oculto porque crea desde la Nada. La Nada, en tanto que el mayor de los irracionales vela inexorablemente la mirada del hombre que acaso pueda dirigir a Dios. Indaguemos entonces la razón de esas incompatibilidades examinando sus opuestos caracteres.

2. Hay en principio una doble presencialidad: la del Ser y la de Dios. Pero ¿lo son en el mismo sentido? En rigor al decir “presencia” no queremos decir otra cosa que Ser, pura y simplemente. Y esto porque aquello que por excelencia se hace presente es la *entitas*, el Ser (E y S, 32). ¿Como debemos entender esto? El concepto de “pre-

sencia" dice de suyo "un algo que se hace presente", que aparece y se hace presente en sí mismo, "Presencia" es entonces "aparición" - "presencia pura" y también "mostración". "Mostración" a su vez tiene el sentido de "visión presencial de lo que no está velado, de lo que no está oculto". Y quien se manifiesta de ese modo es propiamente el Ser. Del cual decimos, en un primer acercamiento a su comprensión esencial, que es "Presencia" o "inmediación". "Presencia" porque el Ser es "Presencia pura"; "inmediación" porque el ser se vierte sin mediación alguna a la conciencia: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. (DI, 13). Esto nos remite necesariamente a la noción de pensar - "saber de la cosa y por consiguiente ser en lo sabido, ser en la cosa" (SPF). En virtud de esto también el saber es presencia e intermediación: "El verdadero saber o saber a secas, es de la cosa en su presencia como simple presencia sin mediación" (SPF). En consecuencia vemos cómo la noción de presencia nos remite necesariamente a las de *entitas*, aparición, mostración, pensar saber o intermediación; en suma, de qué modo la noción de "presencia" trae aparejada la mayor carga ontológica al ser entendido el Ser como "Presencia pura". Sin embargo nos falta otro aspecto. Pues Nino de Anquín habla de una doble presencialidad, también Dios es Presencia, aunque no lo es de un modo primario y originario como el Ser. Es tanta la diferencia entre estas dos presencialidades que estamos tentados de decir que la noción de presencia no involucra la presencia de Dios; es más, que nada parece más ajeno a esta noción que su referibilidad a Dios. Esto en razón de que todos los términos ligados a esta noción, que acabamos de mencionar están referidos primordialmente al Ser eterno y no a Dios creador. Por qué entonces lo de doble presencialidad si el único que en rigor se hace presente según los rasgos propios de lo presente es el Ser? Como veremos más adelante según los caracteres que a continuación examinaremos todo parece corroborar nuestro interrogante.

3. El Ser se muestra, de Dios no es posible ni siquiera su demostración. Esta idea repiquetea constantemente en el pensamiento de Nino de Anquín. Mostración es lo que está presente sin más, el Ser en

tanto que lo inteligible en sí. Mostrable es lo que se muestra en su profundidad sin mediación. Demostración es aquello por lo cual se hace mostrable lo que de suyo no se muestra —“indicación y descubrimiento de lo que está velado y que no se sabe si está presente”. Pero pareciera que tal posibilidad es irrealizable: “Lo demostrable no puede ser mostrable. La demostración no es reductible a la mostración” (SPF). En consecuencia no habría más que una sola posibilidad: la mostración. Pero, sea como fuere, ni la mostración ni la demostración son, en lo que se refiere a Dios, posibles. El no es mostrable porque “naturalmente el Dios creador debe estar oculto y nunca podrá ser mostrable” (DI, 47). Y lo que no se muestra tampoco se demuestra, Dios está en esa situación. Todos los intentos por hacer mostrable lo que de suyo no se muestra, esto es, demostrar a Dios, han fracasado a lo largo de toda la historia de la filosofía. Ni siquiera el intento de Santo Tomás de Aquino alcanza a los ojos de Nimio de Anquín su objetivo: “resulta del análisis apurado de estas conceptualizaciones —dice refiriéndose a las cinco vías del Dr. Angélico— que lo único que demuestran es la Divinidad o el Ser divinizado, no a Dios creador omnipotente que continúa siempre en la tiniebla impenetrable” (DI, 48). Y no pensemos que lo que acaso hemos vislumbrado sea ni siquiera una manifestación parcial a modo de preanuncio del Dios creador ni mucho menos: “nuestro análisis se refiere exclusivamente a la Divinidad racionalmente determinada que según nuestra deducción se identifica con el Ser inteligible” (DI, 30). Esta es la situación en la que se encuentran los griegos considerados por Nimio como el paradigma del auténtico pensar filosófico. En lo que a ellos respecta decimos parafraseando a Parménides, no hay más que Ser. Y en orden a esto “es inútil buscar argumento “ad demonstrandam Deij existentiam”...” (G, 23). Las nociones de mostración y demostración nos remiten a su vez a otras dos que les son correspondientes: el de la inteligibilidad como propia de aquello que es mostrable; el de la inteligibilidad constitutiva de lo que se busca demostrar. Pero entre ambos caracteres hay una irreductible oposición; mientras uno es conducente al saber; el otro lo impide. De ahí que si se quiere lograr la inteligibilidad sea preciso

evitar antes la mediación: “Para saber en su significado estricto es necesario eliminar la mediación y este es el problema fundamental del pensar filosófico o metafísico” (SPF).

4. Otra diferencia abismal que separa y hace incompatibles las nociones de Ser y de Dios reside en que el ámbito del Ser es la inmanencia, mientras que el ámbito de Dios es la trascendencia. Así, del mismo modo en que el Ser y Dios son incompatibles porque incompatibles son sus caracteres de inmediatez y mediación, así también el Ser y Dios son igualmente incompatibles en orden a la incompatibilidad de inmanencia y trascendencia. ¿Qué significan los términos “inmanencia” y “trascendencia”? Nimio los considera así: “Inmanencia es permanecer en lo mismo. No hay pues superación sino permanencia que puede ser inerte o dinámica, es decir, circular. Si la circularidad es lógica se llamará tautología y por ello toda lógica de la inmanencia es necesariamente tautológica; si es física será retorno eterno, y si es metafísica será idealismo trascendental, es decir, trascendencia inmanente. Es específica pero no genérica. Es de una especie a otra especie en el género. No pasa de un género a otro” (SPF). A su vez, la noción de “trascendencia” implica un “pasar de algo a algo distinto que supere al anterior. No trasciende en sentido regresivo sino progresivo. Metafísicamente significa pasar de un género a un género superior. Es como salvar un límite. Es genérico no específico”. (SPF). Aquella se da en el ser, porque todo es Ser, todo se da en la inmanencia del Ser. Solo hay Ser. Los entes son el Ser. Lo es por participación desde la eternidad. El ente emerge por generación desde su inmanencia en el Ser (SyE, 23). En consecuencia la unidad radical entre el Ente y el Ser todo ámbito ajeno al orden del Ser. Pero, ¿por qué el Ser es inmanente? El Ser es inmanente porque es eterno. De otro modo el Ser tendría que ser necesariamente creado y, en consecuencia, no sería ya inmanente, sino trascendente. El fundamento metafísico es que mientras la eternidad no dice referibilidad necesaria a otro, la creación sí. Así/el Ser/ es eterno, es inmanente, es decir, no trascendente... tendrá su razón de ser en sí mismo, pero si es trascendente

tendrá su razón de ser en otro" (DI, 10). En consecuencia se limitará a averiguar, nuestro autor, si el Ser es eterno o creado. Por de pronto esto último no es posible, ya que no hubo en la concepción griega "ni un atisbo de la creación": "Es imposible que un griego del siglo IV columbrase siquiera lo que era una creatura" (EyS, 161). No la hubo en Platón, porque "para Platón la materia es eterna e increada" (DI, 31); como tampoco en Aristóteles; "solamente por una ofuscación bimilenaria se ha podido atribuir a Aristóteles una apertura a la trascendencia" (DI, 34). Luego, si no es creado debe ser eterno. Efectivamente, en la concepción griega el Ser es eterno e ingenerado. Quien vio esto con toda claridad es, siempre en el marco del pensamiento griego, Empédocles (DI, 23). Y si es eterno no se debe a otro sino simplemente a sí mismo. En consecuencia el Ser es immanente. En lo que a Dios respecta El no es inmanente sino trascendente. Y lo es por que es creador. El orden de la trascendencia surge cuando hay una relación de heterogeneidad entre dos niveles, en este caso Creador -creatura; "los entes están separados del Ser por una distancia infinita la que va del ente radicalizado al Ser eterno, del Creador a la creatura" (SyE, 161). Vale decir, en el ámbito teológico ya no hay un relación de inmanencia entre Dios y la creatura, sino de trascendencia. No de homogeneidad sino de heterogeneidad. Hay un salto de un género inferior a otro superior o viceversa. Pero con esto nos alejamos irreversiblemente del plano metafísico para entrar en el teológico que es tan extraño a aquél como la inmanencia a la trascendencia: "El Ser inmanente es metafísico. El Ser-Dios trascendente es teológico. El Ser inmanente no puede ser nunca trascendente. El Ser-Dios trascendente no puede ser nunca inmanente" (SPF).

5. Es necesario indagar ahora acerca de la razón de esa incompatibilidad entre el Ser eterno e inmanente y Dios creador y trascendente. Lo que motiva esa radical oposición es la irrupción de la Nada en la conciencia del hombre. La Nada aparece cuando se trata de establecer la relación existente entre Dios y la criatura. Sabido es ya que en el orden metafísico la relación entre el Ser y el Ente

es de inmanencia, mientras que en el orden teológico la es de trascendencia. Nos preocupa ahora establecer el modo en que surgen el ente y la creatura. Según Nimio de Anquín el Ser y Dios difieren entre sí por sus peculiares relaciones tenidas con respecto al ente y a la creatura respectivamente. El proceso de aparición del Ente lo es por emersión o generación; mientras que en el orden de la creatura lo es por creación. De ahí que nos sea necesario distinguir un concepto de otro —generación de creación— para alcanzar más adelante no sólo la noción de Nada cuyo esclarecimiento nos es del todo esencial para entender comprensivamente, intensivamente, la diferencia entre el orden del Ser y el de Dios, o de la Metafísica y la Teología, sino que también esto constituirá una base firme para entender en definitiva el pensamiento de Nimio de Anquín. La distinción cabal entre los procesos de generación y creación fluye de la diversa naturaleza de aquello que dé razón de ellos, el Ser en cuanto fundante de la generación o emersión del ente; Dios, en cuanto lo es de la creación de la creatura. De ahí que, si el Ser y Dios se oponen radicalmente, no lo serán menos sus modos de operar; igualmente ocurrirá con el resultado de dichas operaciones, el ente y la creatura respectivamente. Y por último, considerado el hombre dentro de la esfera del ente o la creatura no escapará a la impronta ya sea de la emersión, ya de la creación. Veamos pues cómo nos lo explica Nimio de Anquín. Una noción que nos permitirá iluminar en parte la distinción que nos ocupa —“emersión” y “creación”— es la de “causalidad”, usada en este caso con la significación de “causalidad eficiente”. Quizás guarde cierto residuo de la significación aristotélica de “causa de cambio”, pero ya remotamente alejada por cuanto Nimio le adjudica la significación de “causalidad creadora”: “La Naturaleza excluye la creación, no es creada y excluye la causalidad eficiente o creadora” (SPF). Mientras en Nimio como pensador del Ser la Naturaleza no traspone los límites del Ser, sino que se mantiene en la inmanencia, la causalidad eficiente o creadora rebasa dichos límites, los trasciende, dando

lugar al llamado extrínsecismo. Esta noción de causa así entendida, será compatible a todas luces con el proceso de creación ya que hay una causalidad eficiente o creadora —decir “causalidad eficiente” es decir “causalidad creadora”— pero no con el de generación, porque el Ser no es causa ni crea sino el fundamento o razón de las cosas: “La Aparición/el Ser/...funda sin causar. Simplemente da el fundamento o razón de ser de las cosas” (SPF). Quien opera casualmente no es el Ser sino Dios, ya que El es causa extrínseca, es trascendente, no inmanente. Por el contrario, el Ser, en sentido estricto genera pero no causa. Generación es mantenerse en una línea de univocidad entre el Ente y el Ser. No hay en dicho proceso separación, sino unión porque el Ente es Ser. El proceso de generación del Ente se suscita desde y en el Ser sin salirse de él. “El Ser eterno se despliega por generación, no hay causalidad extrínseca alguna, el Ente emerge por generación desde su inmanencia en el Ser” (SyE, 23). Así nos será posible entender el proceso de generación como el “proceso de alumbramiento desde el Ser” (SyE, 23). Ahora bien, si el Ser genera al Ente desde sí mismo y sin salirse de sí mismo, el Ente es entonces Ser, y participará de todos los atributos a él inherentes. Así, si hemos caracterizado al Ser como Presencia pura e inteligibilidad en sí, el ente emergente por generación dentro de los límites del Ser mantendrá necesariamente estas notas. De ahí su presencialidad: “la entidad es una presencia o simplemente está presente” (EyS, 31). Y por lo mismo es también lo inmediatamente inteligible: “Toda inteligibilidad procede del Ser sin el cual ningún ente es inteligible” (EyS, 162). El ente es pues presente e inteligible. Esto en lo que respecta al orden de la generación, pero en cuanto al de la creación, las cosas cambian, y cambian radicalmente: “La generación excluye radicalmente la Creación” (SPF). Y ésto es así por cuanto las cosas son creadas *ex nihilo* merced a la omnipotencia de Dios. Por esta razón quien crea no es el Ser sino Dios, el cual está oculto y por tanto no es inmediatamente inteligible: “Dios creador debe estar oculto y nunca podría ser mostrable, pues creó desde la Nada...” (DI, 47). Por lo mismo, su ma-

nifestación —la creatura— quedará igualmente signada por la impronta de la Nada. No será inmediatamente mostrable y lo cubrirá el velo de la ininteligibilidad: “La creatura está revestida de Nada y de ininteligibilidad” (EyS, 163). La sombra de la mediación oscurecerá su intelección. Mediar es para Nimio separar y los términos separados son en este caso el Ser y el Ente, que al perder su originaria unidad se transforman en Dios creador trascendente y creatura respectivamente. Ahora bien, si ésto ocurre en la esfera del ente y la creatura en general, el hombre que pertenece a este ámbito no correrá distinta suerte a la de ellas. Surgirán consecuentemente dos concepciones antropológicas que mantendrán la oposición inicial entre el Ser y Dios. Uno será el “hombre generado”, que en razón de que está dado desde la immanencia del Ser será simultáneamente Ente y Ser (EyS, 22). Es un ente *per se* estante. Y frente a este hombre generado a que da lugar la generación, se alza otro, el hombre causado, fruto de la creación. Pero este hombre estará esencialmente quebrantado: “herido por la Nada se romperá la íntima unidad de Ser y Ente en desmedro del Ser “es más Ente que Ser” (EyS, 22).

6. No podemos seguir realizando el análisis de la distinción entre “generación” y “creación” —en vías a una comprensión intensiva de la oposición entre el Ser y Dios— sin dilucidar más claramente un elemento cuya intelección nos es del todo necesaria: la Nada. A la que entenderemos en principio como la “negación del Ser” (SPF). En orden a ésto serán sus caracteres absolutamente opuestos a los del Ser. Será en sí mismo ininteligible tornando a su vez ininteligible todo lo que toca, ésto es, la relación del Ser y el Ente. No es inmediatizante, sino absolutamente mediatizante. La Nada, asimismo, es también la amenaza del Ser. En la lucha entre ambos desatada será el Ser quien venza, pero vencerá creando, razón por la que debe pagar su precio: el Ser toma la figura de Ser-Dios-creador, cuya nota distintiva será la de su omnipotencia; el ente, consecuentemente, se manifestará como ente-creatura, donde lo más destacable será su escisión del Ser ya

que entre Creador y creatura se interpondrá la Nada. Ahora bien, ¿qué es la Nada? Dijimos: es la “negación del Ser”. No debemos entender ésto de un modo accidental, la Nada es la negación total y radical del Ser: “La Nada-nada (ontológicamente considerada) implica una desaparición total y radical del Ser, un aniquilamiento sin resto y un silencio eterno” (EyS, 21). Ahora bien, si el ser es el Protointeligible o la Inteligibilidad en sí; la Nada por negación será todo lo contrario, absolutamente ininteligible: “El ininteligible absoluto es la Nada” (SPF). Es, más directamente, ontológicamente contradictoria en cuanto que negación de la presencia del Ser: “La Nada como entidad ontológica no es una presencia para la inteligencia... porque es intrínsecamente contradictoria en cuanto Nada que es” (EyS, 21). De ahí el que esté descalificada ontológicamente”. Porque lo que es impensable no es, mientras que el pensar y el ser se identifican. De hecho el lenguaje griego desconoce la palabra Nada, sólo estaba abierto al Ser. Contra lo que pudiera parecer “las expresiones $\mu\eta\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota\ \gamma\ \tau\omicron\ \mu\eta\ \epsilon\nu$, no significan la Nada ontológica, sino la Nada lógica o privación: es decir, el espolio del Ser” (SyE, 170). Y es evidente que la privación presupone lo privado y no podría ser entendida sino en orden a lo privado, el Ser. Se está permanentemente en el ámbito del Ser. Sin embargo, a pesar de ser intrínsecamente contradictoria, la Nada irrumpe inexplicablemente en la conciencia del hombre: “Para que apareciera el principio/la Nada/(así preferimos llamarlo porque no es un concepto, ni una idea ni una representación, quizás haya sido una vivencia desdichada), fue necesario que el hombre por una ceguera total y repentina, o por una caída inexplicable perdiera súbitamente la conciencia de sí, que es conciencia de Ser, y se ahogará en el absoluto vacío existencial” (EyS,157). Es claro que no estamos refiriéndonos ahora al hombre que permanece en el Ser en tanto que tiene sus raíces en él, del hombre generado, sino del hombre causado que cerrado a la intelección del Ser se manifiesta ahora “anonadado”: “El principio de la Nada - nada es un producto del hombre *anonadado* pues puede tener conciencia de la Nada - nada” (EyS, 21). Y si el pensar y el ser se identifican, este hombre en rigor no piensa. Hay

otro aspecto que considerar. La Nada, no conforme con ser ella en sí misma ininteligible termina por desvirtuar la inteligibilidad de las relaciones entre el Ser y el Ente: “La presencia del gran Irracional que es la Nada, trueca ininteligibles las relaciones del Ser y los Entes, los cuales pierden su razón de ser por la interferencia de aquel huésped inexplicable que no es razón de nada” (EyS, 162). Veamos cómo es esto posible. La Nada, en cuanto negación del Ser, es también concebida por de Anquín como la Amenaza, y quien es el “amenazado” es el Ser, el cual ya no será el único fundamento de todas las cosas, sino que deberá compartir dicho título con su mayor enemigo; ahora las cosas son también fundadas desde la Nada: “*ex esse et nihilo omnia fit*”. Pero el Ser ya no se resigna a esta suerte que amenaza su propio futuro y lleva a cabo una lucha franca contra la Nada —¡debe arrobarle los entes a la Nada! Esa es su consigna de guerra. Y finalmente vence. Pero la dura pugna tiene sus consecuencias, es caro el precio de la victoria, pues debe vencer creando. Esto es dejar de Ser — al modo en que lo concebían los griegos para tomar la figura de Ser - Dios creador cuyo distintivo será la de su omnipotencia: “La omnipotencia apareció cuando el Ser debió competir con la Nada para crear los Entes” (EyS, 159). De ahí que también lo llamemos Dios-creador-omnipotente, o más brevemente, Ser-Dios. Aunque en rigor a causa de este carácter de omnipotencia Dios no es Ser, y, lo que es más, “lo excluye absolutamente” (DI, 47). La razón está en que ahora el “Ser-Dios es la tiniebla impenetrable” (SPF). No le irá mejor al ente, el que a su vez también se verá afectado por la ininteligibilidad de la Nada. El Ente ya no será Ente, sino creatura, o en todo caso, creatura-ente. Pero cualquiera sea el modo con el que se lo designe estará marcado por la ininteligibilidad: si lo llamamos “creatura” a secas: “El ente es inteligible, la creatura ininteligible”; si, “creatura-ente”: “La creatura-ente sería lo ininteligible inteligible” (SPF). Tampoco el tiempo del Ente radificado será el mismo. El Ente griego, el ente que es de suyo participante del Ser, no puede dejar de participar del tiempo del Ser, la eternidad. El tiempo del ente es pues, un “tiempo eternizado”: “El tiempo era una imagen, una representación

móvil de la eternidad en cuanto ligada al ente, pero en sí mismo, en la pureza de su esencia participada, era una *αἰώνος εἰκὼν*, o sea, una imagen eterna" (EyE, 158). Pero ahora este tiempo eternizado ya no lo es más: "La nada mató la eternidad del Ente" (Ibid). Por esto el Ente es arrojado al tiempo finito que ya no podía ser más una *αἰώνος εἰκὼν*, imagen eterna, sino una pobre imitación de la eternidad del Ser en pugna con la tenebrosa eternidad de la Nada" (Ibid). ¿Qué ha ocurrido? El Ente se ha separado del Ser, la distancia entre el Ente y el Ser ahora es infinita, quien los separa es la Nada: "La Nada es la mediación infranqueable" (SPF). Al no ser más eterno, el ente debe recibir ahora la existencia con lo que aparece ahora la distinción real entre esencia y existencia extraña al pensar griego: "Sin la presencia de la Nada, es ininteligible el llamado principio de la distinción real de esencia recipiente y existencia otorgada por el Ser-creador-omnipotente" (EyS, 161).

TERCERA PARTE

¿Es posible una conciliación?

1. Hemos visto cómo estas dos inhabitaciones —el Ser y Dios— son entre sí excluyentes, lo que no es en modo alguno accidental como lo hemos evidenciado al descubrir algunos de sus respectivos caracteres. En efecto, cuando nos referimos al Ser decimos que éste se muestra; mientras que con relación a Dios, que no es posible siquiera su demostración. El Ser es pues, Presencia; Dios, ocultamiento. El ámbito del Ser es la inmanencia; el de Dios, la trascendencia. El Ser opera como el fundamento del Ente; Dios también lo es pero de la creatura; El Ente emerge desde el Ser por generación; la creatura surge *ex nihilo* por creación. Y cómo, en definitiva, vimos también que la raíz de todas estas oposiciones es la Nada, que, irrumpiendo inexplicablemente en la conciencia del hombre anodadado, impide la normal intelección del Ser, y por ende de su inmanente relación con éste. Ahora bien, es nuestro propósito indagar sobre una eventual concilia-

ción de dichas habitaciones. De este modo nos preguntamos: es posible una conciliación entre el Ser y Dios? ¿Y, en caso de responderse afirmativamente, en qué sentido es esta posible? Contra lo que pudiera esperarse Nimio de Anquín se muestra temerariamente reuente a contestar afirmativamente. Es más, todo su pensamiento no hace más que fundamentar en nosotros la convicción de la imposibilidad de todo entendimiento —por lo menos desde el punto de vista metafísico— entre uno y otro ámbito. A pesar de todo, como ya veremos, el ánimo conciliatorio no está del todo ausente en nuestro pensador. La consideración de este problema ocupa la parte final de su obra *De las dos habitaciones en el hombre* lo que nos mueve a suponerla la temática central en torno a la cual giran las demás, y por tanto ha de ocupar seguramente un lugar de privilegio dentro del pensamiento total de Nimio de Anquín. Para el tratamiento de esta importante cuestión hemos creído oportuno fundar aún más los puntos de partida. En virtud de lo cual trataremos de establecer la distinción entre los conceptos de “Divinidad” o “Ser-Divinidad” que responde a la concepción griega esencialmente immanentista, y el de “Dios” o “Ser-Dios”, que responde a la tradición judeo-cristiana a consecuencia de la Revelación de suyo trascendentalista. Esta distinción tendrá por base la imposibilidad racional, o—lo que es lo mismo para de Anquín— imposibilidad griega de la demostración de la existencia de Dios. De este Dios al cual por la vía de la fe ya conocemos merced a la Revelación. Entendidas así las cosas las consecuencias no se harán esperar y éstas consistirán en frenar bruscamente los esfuerzos de quienes intentan lograr la conciliación entre el Ser y Dios — entre los que no deja de contarse nuestro autor. La immanencia del Ser y la trascendencia de Dios los separará. Para inquirir sobre una posible conciliación examinaremos una vez más las relaciones entre el Ente y el Ser, y paralelamente, entre el Dios creador y la creatura valiéndonos ahora del aporte instrumental de los conceptos de “univocidad”, para entendernos en lo que hace a la primera relación, y de equivocidad, en referencia a la segunda. Suponemos que el uso de estos conceptos de suyo contradictorios y por lo tanto insuficientes

para lograr una conciliación— no permitirá nuevos adelantos en la cuestión. Surge empera un nuevo concepto bajo cuya luz el cuadro general del problema puede cambiar: la analogía, que equivale a uno de los esfuerzos más serios por lograr la reunificación del Ser y el ente, del Ser y de Dios. Pero lo hace —dice Nimio— siempre dentro de un clima general de trascendentalismo. Lo que hace que la analogía no sea en definitiva sino equivocidad, Nimio está convencido de ello. Agotadas las posibilidades de la analogía, irrumpe sin embargo, en su seno la fuerza del participacionismo dando lugar a un nuevo tipo de analogía. ¿Resuelve esto la cuestión, Pensamos que, a partir de los elementos de juicio que ya nos ha brindado tan generosamente Nimio de Anquín, esto no es posible. ¿Por qué? Responder ya a esta pregunta sería apurar de un solo trago un fuerte licor cuando no estamos acostumbrados a él. Creemos necesario antes ir viendo cómo se presentan las cuestiones anteriormente mencionadas.

2. Todo auténtico pensamiento metafísico es pensamiento del Ser, el que siendo Pura inteligibilidad es su único ámbito. Manteniéndonos siempre dentro de esta perspectiva ontológica, podemos sin embargo situarnos frente al Ser de un modo peculiar, vale decir, entendiéndolo ahora como Divinidad. Se nos presentará así el Ser-Divinidad que sin dejar de guardar todos los atributos propios del Señor añadirá aún a ellos el de su Divinidad. “Este Ser es la Divinidad (un abstracto), o sea, que es lo divino considerado en su totalidad como manifestación de la vida del Ser infinitamente múltiple, impersonificable” (PST, 14). Esto significa que el Ser del cual Parménides nos habla no dejará de serlo porque nos sea anunciado como el iBen Absoluto, en el caso de Platón, o como τὸ ἀνήθον, o como Divinidad que se piensa a si misma, en Aristóteles. Pero, y en esto insiste de Anquín, de cualquier modo que se lo considere al Ser-Divinidad, éste no es en absoluto Dios o Ser-Dios judeo-cristiano. El pensamiento griego no habla en ningún momento respecto de la Divinidad en los términos con los que nos muestra a Dios la tradición judeo-cristiana, esto es, un Dios creador, omnipotente, personal, uno y trino, trascendente. No es el

Dios de la Revelación ni puede serlo ya que Dios está más allá de la razón, es transracional puesto que no es mostrable ni demostrable. Y todos los intentos que a lo largo de la historia de la filosofía pretendieron alcanzar su demostrabilidad resultaron en última instancia estériles; no fueron más allá de lo que los griegos habían llamado Divinidad. El mismo Santo Tomás de Aquino a quien podemos considerar como el ejemplo más cabal de este esfuerzo racional por alcanzar la trascendencia de Dios, termina naufragando en el intento; tampoco él —afirma enfáticamente Nimio de Anquín— va más allá de la Divinidad immanente. Veamos por qué decimos todo esto. En Platón el concepto de Divinidad está ligado a la Idea de Bien y a las Ideas formas. Las ideas permiten la inteligibilidad del ente que participa de lo absoluto, el Bien. Pero aquello a lo que Platón llama bien, en última instancia no es en sentido estricto Bien, puesto que el Bien de Platón “no es otro que el Ser parmenídeo revestido con otro atuendo” (G, 23). De modo que entre el Ser parmenídeo y el Bien hay tan solo una diferencia nominal. ¿Por qué? El concepto de bien dice primariamente un orden de “difusión y comunicación de sí, el cual no puede ser entendido de otro modo que ligado a la acción creadora ya que “el modo más auténtico de manifestarse es dándose, entregando su riqueza infinita en el don de la creación...” (DI, 31). ¿Pero es este el caso del Bien de Platón? Lo sería si acaso pudiera crear. Averiguar esto es el punto importante. Nimio de Anquín no vacila en responder: no. La creación no es posible en el bien de Platón porque la materia es eterna. Luego en sentido estricto el Bien de Platón no es efectivamente Bien. “El Bien no puede ser creador y por ello no puede ser Bien, pues sin creación —actual o posible— el Bien no puede concebirse ni manifestarse” (G, 23). Luego, si no es Bien, es Ser: “El Bien imposibilitado de crear se transforma en Ser, que es la divinidad estéril, no Dios fecundo” (G, 26). En cuanto a la relación entre lo divino y las ideas formas, Platón liga la idea de divinidad al mundo. “Mundo” es en este contexto del *Timeo* definido como “un dios inteligible” que no es el Mundo de las Ideas pero si una “convergencia de él”. De ahí que dios —la divinidad— es “no solamente la Idea del Bien, sino la totalidad del Mundo de las

Ideas" (G, 25). En este segundo sentido, Platón utiliza el término θεός pero que no debe ser entendido como el Dios trascendente, sino como divinidad immanente. "El término θεός está empleado con el valor de divinidad, y subordinado al . . . Ser Protointeligible" (G, 26). Veamos ahora qué ocurre en Aristóteles. Nimio de Anquín respecto a él no puede ser más claro: "A pesar de lo que afirman los intérpretes escolásticos, el ser de Aristóteles no se abre a la trascendencia" (DI, 33). Aristóteles como Parménides sólo se abre al Ser visto como τὸ ὄν ἢ ὄν. Y por lo tanto la Nada —sin Nada no hay Dios— le es del todo ajena a su sistema. El pretender identificar a ésta con la noción de potencia o con la materia es un sin sentido. El proceso ontológico que involucra las relaciones entre potencia y acto "se reduce en realidad a solo el acto, que en su extremo mínimo se llama potencia; y en su extremo máximo se llama acto puro" (DI, 34). Vale decir, la potencia en ningún caso puede ser identificado con la Nada, porque mientras éste no es absolutamente; aquella ya es de alguna manera, de lo contrario nunca podría dar lugar al acto ya que *ex nihilo nihil fit*. Tampoco la materia se identifica con la Nada, Decir Nada indica absoluta ininteligibilidad. Pero la materia no es ininteligibilidad pura: "La forma es la inteligibilidad máxima, la materia la ininteligibilidad mínima" (Ibid). Luego la materia en tanto que participante de la ininteligibilidad absoluta, Es. Si no hay Nada entonces no hay más que Ser. Este, en la perspectiva aristotélica goza de diversas perfecciones —formalidad pura, vida, acto puro, motor inmóvil, pensamiento del pensamiento— que se deducen de su divinidad. Perfecciones que no agregan esencialmente nada a la concepción ontológica griega: "La metafísica aristotélica resume conceptualmente todo el pensar del Ser de la filosofía griega, pero ni la rebasa ni la proyecta más allá de su immanencia natural" (G, .7). Si bien Jaeger con su esfuerzo por mostrar la presunta teologicidad del dios aristotélico— apela a la determinación del Ser como *bonum* que aparece en los escritos juveniles de Aristóteles, no es menos claro que ésta no aparece en los períodos de madurez. "Aristóteles con un sentido lógico de su Dios, reducido a la

pura y sublime actividad immanente, no podía predicar de él que es incompatible con la necesidad del universo aristotélico de donde todo atisbo de creación estaba ausente” (G, 29).

3. Entendemos que éste es el Dios de los griegos, la Divinidad, y no otro. La Divinidad es acorde con el Ser que se nos muestra especialmente a través de Parménides, Platón y Aristóteles. Esto es lo que nos permite el alcance de la razón y bajo esta luz no hay más. El pensamiento griego simboliza de algún modo las posibilidades de la razón humana —“lo que no alcanzaron ellos no lo alcanzará nadie”— nos parece estar diciendo Nimio a cada momento. Y no hay posibilidades, a partir de los elementos aportados por el pensamiento griego, de que éstos accedan al Dios judeo— cristiano trascendente y creador. Al Dios judeo cristiano no se accede por la vía de la razón, concluye terminantemente Nimio de Anquín. Evidentemente no se trata acá de la posibilidad racional de acceder a Dios con todos los atributos que sólo la revelación nos puede suministrar; pero sí de los caracteres que sin agotar los atributos del Dios creador permitan que se lo identifique inequívocamente con El. Atributos cuyo alcance por la vía racional permitirían dar pie a la posibilidad de la prueba de la existencia de Dios. Sería suficiente entonces con probar que hay un Ser-Dios que tiene por necesidad los atributos de ser trascendente y creador. Pero ¿es esto posible? ¿Es posible por la sola vía de la razón acceder al Dios creador de la Revelación? Si bien Nimio de Anquín niega dicha posibilidad, no deja por ello de reconocer que hubo quienes lo hayan intentado, y que entre éstos el intento más encomiable es a todas luces el de Santo Tomás de Aquino a través de sus famosas “cinco vías”, se trata aquí de demostrar la necesidad de Dios. El supuesto es el de que Dios existe aunque para saberlo debemos demostrarlo. Para Santo Tomás —dice de Anquín—, Dios no es mostrable sino demostrable. Pero ¿lo logra? Nimio dice no. Para Nimio de Anquín las cinco vías “lo único que demuestran es la Divinidad o el Ser divinizado no a Dios creador omnipotente que continúa siempre en la tiniebla impenetrable” (DI, 48). ¿Por qué Santo Tomás no alcanza a Dios trascendente sino la

Divinidad immanente griega? Porque no encuadraría dentro de las posibilidades ontológicas de una auténtica metafísica. Porque dentro de este ámbito no hay la tal trascendencia ¿En que se apoya Nimio para lanzar tales afirmaciones? Creemos que un buen antecedente de todo esto está en la imposibilidad de la abstracción del Ser metafísico. Salvadas las distancias —ya que el contexto difiere en alguna medida: mientras que nuestra investigación sólo busca las bases argumentales de la imposibilidad de alcanzar la trascendencia de Dios; el texto al que recurrimos se pregunta por los distintos tipos de conocimientos y sus respectivos alcances. Creemos que éstos nos serán de una creciente utilidad. El problema aparece en *Cognición, conocimiento, extrapolación, alienación y sabiduría* (1957) donde se discute sobre los alcances de la abstracción como vía de conocimiento. Para esto Nimio de Anquín se apoya esencialmente en la noción de abstracción tal como aparece en el *In Boetium de Trinitate* y no tanto en el *De anima*, ambos de Santo Tomás. Se apoya sobre todo en el primero porque en su autorizada opinión la doctrina de la abstracción del aquinate culmina en el *In Boetium* y no en el *De anima* como algunos críticos de la historia de la filosofía lo creen. Vayamos a los textos. El punto de partida de la argumentación anquiniana está en la noción misma de “abstracción”: “Abstraer es “dar un sentido inteligible a lo concreto” (EyS, 139). Si ésto es así, entonces la abstracción lo es del ente concreto y sólo del ente concreto, o sea, aquél que está constituido hilemórficamente. Esto es válido primariamente para el ente físico y consecuentemente para el matemático que se apoya en aquél: *el ens phisicum* y el ente matemático que “también participa del ente físico, por la materia inteligible común” (EyS, 141). Eso hace que sólo haya dos modos posibles de abstracción: “la formal, que hace inteligible al ente por la evidencia de su parte más noble al considerarlo sin la materia; la total, que hace posible la consideración universal, sin sujeción a los principios individuantes, y lo universal es más inteligible que lo singular” (EyS, 139). ¿Excede la abstracción los límites del ente concreto? ¿Es posible por esa vía ir más allá del ente hilemórfico?

O, lo que es lo mismo ¿es posible alcanzar abstractivamente al *Esse metaphysicum*? No hay dudas en torno a esta importante cuestión: “Creemos que la doctrina tomista de la abstracción termina con la *abstractio totius* y la *abstractio formae* y que su alcance estrictamente metafísico sino es nulo es por lo menos problemático” (EyS, 139). Pero entre “nulo” y “problemático” Nimio ya ha elegido: “Resulta, en cambio menos tolerable cierto concordismo tomista empeñado en seguir el camino de los científicos para la determinación del Ser, mediante una especie de decantación abstractiva que justifica el desligamiento de la materia” (EyS, 143). No es posible la abstracción del *Esse metaphysicum*. Si abstraer es “dar un sentido de inteligibilidad a lo concreto entonces, “nunca podrá serlo respecto del *Esse metaphysicum* porque el *Esse* metafísico por definición excluye la materia” (EyS, 130). ¿Pero qué es ese *Esse metaphysicum* al cual Nimio de Anquín designa con el nombre de *Ens metaphysicum*, que aparece en el texto? No es otro que el Ser, pura y simplemente —aunque luego veremos qué Ser: “...donde no hay materia no puede concebirse el *ens metaphysicum*, al cual nosotros llamamos simplemente *Ser*” (EyS, 141). Sin embargo no lo hemos dicho todo aún. ¿Qué Ser es éste? ¿Acaso es el Ser de los griegos? No, se trata del *Esse* tomista el cual es primariamente trascendente, es el “Ser metafísico trascendente” (EyS, 141); mientras que el Inteligible absoluto de Parménides es immanente. Ahora bien, si es trascendente no es Ser sino Dios luego podemos inferir que al negar el acceso a la trascendencia por la vía de la abstracción se la estamos negando consecuentemente a Dios en tanto que esencialmente trascendente. Si bien es cierto que Nimio advierte que mientras en Aristóteles Santo Tomás no hallaría respuesta satisfactoria a este problema, éste, por su parte sí la hallaría y la solución que daría el Doctor Angélico sería exclusivamente suya cuando utiliza la noción de *separatio* que es clara en el *In Beotium*, ésto no significa que Nimio de Anquín quede por ello satisfecho. La prueba está en que luego de 1957 en que escribió este opúsculo Nimio de Anquín no vuelve a hacer más referencias a la noción de *separatio*

de Santo Tomás. Hay además otros aspectos que no se nos deben escapar en torno a las cinco vías de Santo Tomás por parte de de Anquín. La descalificación responde también a razones de orden sistemático. Para él, como hemos visto la relación del Ente y el Ser es causal en tanto que el Ente emerge por generación: “la relación del Ser y el Ente no implica la proyección causal que está fuera de la generación rigurosa de las cosas cuyo sentido se logra —si puede lograrse— sin necesidad ni de una eficiencia ni de una finalidad” (EyS, 24). Sabido es la importancia decisiva que tiene en orden a las cinco vías de Santo Tomás el supuesto de las relaciones causales. Así vemos que la causalidad está presente en todos los argumentos y en forma más evidente en la primera vía que se apoya en el principio según el cual todo lo movido lo es por algo; no menos claramente en la segunda, que se basa en el establecimiento de una relación causal entre los entes, y la quinta que parte del argumento según el cual todas las cosas tienden a un fin. No en vano dice Manser: “Ante todo, el principio de causalidad es el sólido puntal en que se apoyan las pruebas de Dios”¹.

No es de extrañar que si de pronto sacamos el principal apoyo de estas argumentaciones que es la relación de causalidad entre las cosas no tarde en verse seriamente amenazada la prueba tomista. Luego, ya sea porque se niegue metafísicamente todo acceso a la trascendencia por la vía de la abstracción; ya porque se niegue todo tipo de relación causal entre las cosas, mal se puede en estas condiciones buscarse una posibilidad de acceso a Dios considerado como trascendente y creador, puesto que se nos cierran todas las puertas que nos conducen a él. ¿Qué otra cosa significa el que Nimio de Anquín considere a Dios como lo inaccesible? “Las cinco vías parecen las únicas rampas de acceso que nos llevarían al borde del abismo para otear desde allí lo Inaccesible” (DI, 53). Este intento sería similar al de

1 MANSER, *Esencia del Tomismo*. Trad. Ga. Yebra de la 11ª ed. alemana a cargo del Instituto “Luis Vives” de Filosofía, Madrid, 1947.

aqué! que pretende buscar la posibilidad de que un ciego en tanto que ciego —ésto es, sin modificar para nada las condiciones que impiden su visión— vea.

4. Ahora bien, ¿por qué el Ser griego es immanente? ¿Qué queremos decir con esto? Para entenderlo debemos advertir que la immanencia del ser fluye de su misma naturaleza, es él esencialmente immanente. Immanencia que se pone de relieve también cuando advertimos la íntima unidad entre el Ser y el Ente. Dado que el ente emerge por generación y no por creación se mantiene la unidad ontológica entre ambos en una línea de univocidad puesto que la generación permite la relación por participación de la distinción entre Ser y Ente adquiera límites precisos: “Las cosas son en cuanto son el Ser” (G, 15). La noción de participación es la clave para entender la immanencia del Ente en el Ser en De Anquín. ¿Cómo delíneamos esta relación de univocidad? El Ser es immanente, el carácter de immanencia implica inmediación— no otra significación tiene su denominación de Presencia pura. Este Ser se me revela inmediatamente desde dentro de mi mismo, desde mi propia interioridad; no salgo de mi propia immanencia para acceder a él, ya estoy en él, el Ser inhabita en mi conciencia por “autoconciencia profunda” (DI, 12). Pero esto se da en el marco de una peculiar situación ontológica fontal, auténtica, por la cual quien se encuentra inmerso en ella —tal como lo estuvo el hombre griego en su momento— se reviste de “ser-en-el-Mundo”. Qué queremos decir con esta expresión? Nímio utiliza los vocablos de *περιχώρησις* y *circuminessio* para dar una idea de ella, cuya correspondencia en castellano estaría dada aproximadamente por la palabra “compenetración”. “Ser-en-el-Mundo” es pues, “compenetración”. Pero ¿compenetración de qué?. De sujeto y objeto, de hombre y Mundo, de sujeto y φύσις, de Ente y Ser. No creemos violentar el significado de estas parejas de términos estableciendo su automática equivalencia, por el contrario sospechamos, y con fundamento, que son diversas expresiones para significar lo mismo. Así, por ej. Nímio define Mundo: “Tomamos Mundo por φύσις y traducimos ésta por Naturaleza (*Natura*

autem principium in ipso)” (EyS, 19). Y esa φύσις es el Ser griego: “La consulta a esa situación ontológica primitiva revela una identidad del Ser con la φύσις consecuente a lo que podríamos llamar “conciencia subjetivo-objetiva”, en la cual predomina la nota de objetividad” (G, 10). “Ser-en-el-Mundo” significa que somos el Mundo, que el hombre es Ser, que el sujeto y el objeto se identifican. Hasta que de pronto descubrimos el Mundo y en ese mismo momento comenzamos a ponernos en una situación de enfrentamiento con respecto a él, pero para esto es necesario tomar una cierta distancia, o lo que es lo mismo, a separarnos. En este momento comenzamos a escindirnos del Mundo. Este es el momento en que el sujeto deja de ser objeto, Mundo o φύσις para ser él mismo, ya no es más sujeto-objeto sino sujeto. Pero no deja de ser totalmente lo que antes era, sigue siendo de algún modo objeto pero ahora lo es no totalmente, sino por *participación*. “La disyunción de sujeto y objeto, de sujeto y φύσις, de sujeto y Naturaleza, se realiza en la línea horizontal de una participación predicamental unívoca que da razón de los entes en el Ser” (EyS, 20). Si la escisión fuese completa, si el sujeto se separase absolutamente del Mundo entonces no lo podría comprender. “Disyunción” no significa pues, ruptura; la primigenia unidad entre sujeto y objeto se mantiene. Pero, cuándo comienza la escisión? Cuando el hombre, que de pronto se despierta, al descubrir el Mundo tiende una mirada a lo que aparece a su contorno, una mirada en situación de “admirar”, o sea, “un estado de sorpresa alegre y optimista” ante lo que aparece (BST, 6). La admiración de suyo, “en su profundidad originaria no implica el discernimiento gnoseológico, ni el estético, ni implica la consideración de ningún orden, sino la simple presencia del *aparecer* del *emerger*, en la vacilante luz auroral” (SyE, 18). Ahora bien, este proceso de disyunción de sujeto y objeto se corresponde con la disyunción o emersión del ente a partir del Ser. Eso que aparece frente al sujeto cuando éste comienza a descubrir en el Mundo por la adfiración, son los Entes, que a su vez comienzan su desligamiento del Ser, que del mismo modo en que lo fue el sujeto, tampoco acá se trata de una escisión total. Son dos procesos que se corresponden hasta identificarse o, me-

por dicho, dos manifestaciones de un mismo proceso ontológico: τὸ γὰρ αὐτὸ νοστὶν ἔστιν τὸ καὶ εἶναι. En lo que hace a la disyunción específica del ente tampoco esta no puede ser nunca total o absoluta sino tan sólo condicional ya que la participación es la que los une: “El [desligamiento] nunca puede llegar a ser absoluto por la inmanencia sustantiva del Ser en la entidad de los Entes, que en cuanto tales siempre están *siendo* en la participación de su origen absoluto” (EyS, 20). En orden a lo orden a lo expuesto se advierte cómo la mentada relación de univocidad entre el Ser y el Ente se logra mediante la participación del Ente en el Ser.

5. Negada la trascendencia del Ser no queda más que entenderlo como inmanencia, o, lo que es lo mismo univocidad, ya que la relación entre el Ente y el Ser es de participación unívoca. Pero la univocidad no termina en los límites de la relación Ente-Ser, sino que penetra en la estructura íntima del Ente afectado por la participación. El Ente participante en tanto que participante del Ser tendrá sus mismos atributos. De los que dos son los que por el momento nos interesa considerar: eternidad e inteligibilidad, si el Ser es eterno el Ente también lo será, por tanto existirá desde siempre; si el Ser es Inteligibilidad por lo mismo el Ente gozará de inteligibilidad inmediata. Entendidas así las cosas poco nos costará comprender por qué, tratándose del ente generado hablamos de la total identificación entre su esencia y su existencia, o, para ser más estrictos, entre su sencia y su presencia en rigor esencia no es existencia como ya veremos, aunque por el momento nos manejemos con el primer lenguaje por razones de método. Decíamos que en el Ente generado no había equivocidad entre “esencia” y “existencia”. Pero ¿qué ocurriría si aparece de pronto esa equivocidad?, ¿si entre el Ente y el Ser se interpone algo extraño? La situación sufrirá un vuelco rotundo. Veamos por qué. El Ser es inmanencia. Ya hemos visto como el término “inmanencia” dice de suyo un cierto orden de permanencia en lo mismo, que excluye un salto de una especie a otra siempre dentro de un mismo género. De modo que decir “Ser” es decir “Inmanencia” y ésto es también “Univocidad”.

Todo es en definitiva Ser y no habrá mayor distinción entre el Ser y el Ente, pues bien podemos hablar de una línea de univocidad entre el Ser y el Ente: "No hay discontinuidad real entre los Entes y el Ser" (G,15). Esto no dejará de tener implicancias en la constitución ontológica del Ente. El Ente participará unívocamente del Ser y por tanto también de todos sus atributos. Considerado el Ser como Intelligibilidad pura o Protointelligibilidad es *voétv* del que participa el Ente inteligible: "El ser es el Protointeligible, es *voétv* ... de quien depende todo lo inteligible" (G,17). Entendemos así por qué el Ente es inteligible. Pero, refiriéndonos al Ser, también decimos de él que es eterno, que es *εἰναι* Ser. Del mismo modo el Ente participará de la eternidad del Ser, el Ente será también eterno: "La participación de los Entes del Ser es originariamente unívoca y horizontal, o sea, que no hay una ascensión jerárquica de los Entes al Ser sino una coexistencia en la latitud inmensa de la eternidad..." (EyS, 156). En atención a ésto la noción de imanencia así entendida se reflejará en el Ente. Si el Ente es eterno entonces existe desde siempre, es existencia; si es inteligible, esencia. Y dado que la esencia no recibe la existencia por la sencilla razón de que siempre la ha tenido, esencia y existencia se identifican. Pero no se trata de una identificación accidental o parcial, sino esencial; no lógica sino real: "la esencia griega es una esencia-existencia total única y absoluta que solamente admite una distinción lógica entre sus dos aspectos que son como las dos caras de una inimaginable hoja de papel sin espesor" (G, 16). Una vez más parece resonar en el trasfondo de todo el pensamiento de Nimio de Anquín la célebre frase parmenídea: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι*. Pero inexplicablemente irrumpe la Nada en la conciencia del hombre que por lo mismo se nadaifica. Ahora entre el Ente y el Ser se interpone un elemento foráneo, totalmente ajeno al ámbito de la imanencia. Como consecuencia de todo esto el Ser inmanente se torna así trascendencia; la univocidad, equivocidad. La Nada quiebra la unidad ontológica entre el Ente y el participado: "Toda esta unidad existencial del Ente con el Ser participado, al recibir la impronta de

la Nada, se quebró fundamentalmente: “La Nada mató la eternidad del Ente... (EyS, 158). Rota la unidad entre el Ente y el Ser surge la equivocidad que vuelve irrealizable la participación del Ente en el Ser, en consecuencia el Ente a su vez deja de ser inteligible y eterno: “El Ser parmenídeo, por la presencia opresora de la Nada, deja de participar su eternidad a los entes” (EyS, 160)’. Al Ser inteligible y eterno se opondrá la Nada que le negará en su Ser, puesto que ella es negación del Ser, y en su inteligibilidad, en tanto que ella es el Ininteligible absoluto. Estos contra-atributos se volcarán inmediatamente en el Ente el cual, habiendo perdido pie en el Ser, se tornará modificado. Su inteligibilidad se opacará hasta hacerse casi ininteligible y su tiempo se volverá finito. No siendo ya eterno, ni inteligible se perderá también la univocidad habida entre su esencia y su existencia: “La existencia pierde automáticamente su omnicomprensión que la identifica con la esencia y deviene un mundo extraño al de los entes esenciales” (G, 16). La esencia ha dejado de ser “esencia-existencia” o “esencia-presencia” para ser apenas la esencia que ha de recibir la existencia a los efectos de ser actualizada. Ahora bien, llegados a este punto debemos sin embargo detenernos. Se nos hace necesario dilucidar un inconveniente del orden hermenéutico. Esto de algún modo lo preanunciamos cuando establecimos que en sentido estricto es más propio hablar de la identificación esencia-presencia que de la de esencia existencia. ¿Por qué ésto? Acabamos de ver la cuestión de cómo los griegos entienden la relación entre la esencia y la existencia. La duda era acerca de cómo entendían la distinción entre la una y la otra: ¿se trata de una mera distinción lógica y no real, entonces habría identificación entre ambas? o ¿se trata de una distinción lógica y también real. Luego, ¿no serían lo mismo. A ésto Nimio de Anquín nos responde que conforme a la noción griega por la cual el Ente participa de la eternidad del Ser: sólo cabe hablar de una mera distinción lógica y no real. Pero ¿mantiene de Anquín este criterio?. Pensamos que sí, aunque por razones sistemáticas cambia de lenguaje. A guiamos por el lenguaje y sin otra ayuda interpre-

tativa pensaríamos de otro modo. En efecto los textos son divergentes y aún contradictorios, nos atenemos a ellos: Dice así en *Ser Nada y Creación en la Edad Media*: "No habiendo espacio en la conciencia griega para la distinción real de esencia y existencia, pues solamente cabe cuando hay un ser creador que da la existencia a los Entes librados de la Nada. Sin la presencia de la Nada, es ininteligible el llamado principio de la distinción real de la esencia recipiente y la existencia otorgada por el Ser creador omnipotente" (EyS, 161). Esto fue escrito en 1961 para ser presentado al 11º Congreso Internacional de Filosofía Medieval de Colonia. Dice así en *Los griegos y el problema de la demostración de la existencia de Dios*: "La esencia griega no es la esencia de la especulación semítico - cristiana, que implica necesariamente una dualidad, sino una esencia existencia total, única y absoluta que solamente admite una distinción lógica entre sus dos aspectos que son como las dos caras de una inimaginable hoja de papel sin espesor". Dice además que en el mismo lugar: "Cuando la esencia está presente todo es presente proporcionalmente en ella, si la presencia es auténtica, o sea que es esencia y existencia inescindibles, en paridad de valor y en fusión sustancial" (G, 16). En principio este opúsculo al que pertenece el texto fue publicado en *Mélanges a la mémoire de Charles de Koninck* (Les Presses de l'Université Laval, Canadá, 1968). Pero el texto que tenemos entre manos está fechado en 1972, esto no deja de ser importante por cuanto de suponer que su reimpresión cuente con el aval franco del autor significaría que Anquín se sigue identificando con su contenido. Y por último dice en lo que hemos dado en llamar *Síntesis del Pensamiento Filosófico de Nimio de Anquín*: "La cosa es individua por su esencia. La esencia es la cosa en su inteligibilidad. La esencia es presencia inteligible. La esencia es pero no existe. La esencia para ser no necesita de la existencia. La existencia es exterior a la esencia. Es un agregado superfluo incierto en la esencia. La existencia pertenece a la trascendencia no a la immanencia" (SPF). Haciendo una síntesis de las notas textuales

precedentes decimos que hay dos posiciones aparentemente opuestas y una tercera que sería intermedia. El panorama se presentaría así:

SyE: esencia = existencia (unívocos)

G: esencia = presencia = existencia (unívocos)

SPF: esencia = presencia = existencia (equívocos).

Para nosotros no habría en rigor contradicción. Cabría la posibilidad, y esto es muy factible, de que Nimio de Anquín se haya visto obligado al cambio de terminología por razones de sistema. Hemos tratado de acomodarnos a la última versión (SPF) porque por la precisión terminológica con que se mueve en todo el contexto, poco lugar habría para no suponerlo como la más auténtica y actual.

Estimamos que Nimio ha modificado la significación de "existencia" para poner el acento en el tiempo eterno del Ente, haciendo la distinción ahora entre "tiempo eterno", "presencia", y tiempo dado a la esencia, "existencia" limitando ésta sólo al tiempo de la creatura. De modo que entre los griegos no cabría entonces la idea de "existencia" en este nuevo sentido. Sólo así es posible interpretar la frase que ya está en (G) en donde se pone de manifiesto que "el problema de la existencia... nace cuando la *esencia* ha dejado de ser una *presencia* pues cuando lo es no tiene por qué darse el problema de su existencia" (G, 16). Esto nos hace suponer que para Nimio de Anquín en rigor no había "existencia" sino "presencia". Pero nos preguntamos ahora, ¿tiene la noción de presencia las suficientes garantías para expresar inequívocamente el pensamiento de Nimio de Anquín? ¿Puede ella suplantar a "existencia" con mejores títulos que ésta. Esto nos debe llamar a la reflexión. Es oportuno advertir que el término "presencia" es usado en muy diversos contextos, quizás peligrosamente diversos. En efecto, la hemos usado en relación con el Ser, así dijimos que el Ser es Presencia, convenimos en que éste es el sentido auténtico y originario en la concepción filosófica anquiniana. Pero ello no impide que se la use también con respecto a Dios, El que, aunque es

entendido como “oculto” e “Inaccesible”, es también sin embargo “presencia”: “Su deslumbrante presencia [la de Dios,], desvanecía la figura del antiguo huésped, [el Ser], anonadado, pero no aniquilado” (DI,43). Y, por último la usa —por increíble que parezca— en relación con la Nada, la cual a pesar de que es la negadora del Ser y por lo mismo de la Presencia, ella es también en cierto modo presencia: “El Ser parmenídeo por la presencia opresora de la Nada, deja de participar su eternidad a los Entes, con los cuales coexistía en la paz de la univocidad” (EyS, 160). “*Die Wagenderen sin Die Segenderen von der Art der Sanger*”.

6. Pero retomemos la cuesti3n anterior. Decíamos que la univocidad griega revelada por la permanencia del Ente en el Ser merced a la participaci3n, se vi3 de pronto trastocada y convertida en equivocidad. Ha irrumpido la Nada que interpone entre el Ente y el Ser un abismo insondable. La Nada se constituye entonces en la Amenaza del Ser; luchar contra éste por la posesi3n de los Entes. En esta titánica lucha será el Ser quien triunfará, pero no por ello la Nada desaparece. El Ser para vencer se ha visto obligado a apelar a sus últimos recursos creando a la creatura ex-nihilo. Y la Nada se interpone como una nube oscura entre el Ser y el Ente. El enlace entre ambos se torna por momentos problemático si no, imposible. Esta es hist3ricamente la situaci3n que se vive a partir del Antiguo Testamento donde la equivocidad campea por sus fueros.

Pero esto no significa que los esfuerzos por volver a la unidad no comiencen a multiplicarse, los que comenzaron a manifestarse a la luz propicia de la Revelaci3n neotestamentaria. Entre estos esfuerzos es sin duda la tendencia analogizante la más seria. Cul es la posici3n, de Nimio respecto a ésto. La juzga est3ril; la analogia es en última instancia equivoquizante. Pero vayamos por partes. En primer lugar no se nos escapa que la soluci3n por la vía de la analogia ocupa un lugar prominente en *Las dos inhabitaciones en el hombre*, raz3n por la cual juzgamos necesario de todo punto de vista hacer referencia a esta importante cuesti3n. No es nuestro prop3sito analizar exhausti-

vamente qué es la analogía —que de suyo exigiría la atención exclusiva que no le podemos dar de momento— sino en la medida en que nos sea necesario. El punto de partida de esta temática es la noción tomista acerca de la analogía en razón de que fue Santo Tomás y no Aristóteles quien la concibió. En efecto, no hay lugar en el pensamiento griego para la doctrina de la analogía, ni siquiera el mismo Aristóteles da lugar a ella: “El *πρὸς τι* aristotélico no supone una trascendencia en sentido escolástico, o sea una dualidad teológica de Creador y creatura, sino que se desplazaba y se refería al orden del Ser y los Entes en una línea de immanencia y, por consiguiente de univocidad” (DI, 51). Dada la autoridad que el Cardenal Cayetano ha cobrado como comentador de la doctrina de Santo Tomás de Aquino, y en particular respecto de la doctrina de la analogía consideramos oportuno tener en cuenta sus definiciones que presenta en su opúsculo *De nominum analogia*. Cayetano distingue tres tipos de analogía: de igualdad, de atribución y de proporcionalidad; pero de éstas sólo la última es rigurosamente verdadera analogía: “Ad tres ergo modos analogiae omnia analogae reducuntur: scilicet ad analogiam inaequalitatis, et analogiam attributiones, et analogiam proportionalitatis. Quamvis secundum verum vocabuli proprietatem et usum Aristotelis, ultimus modus tantum analogiam constituat, primos autem alienus ab analogia omnino sit”². Cómo entiende Cayetano la analogía de *proportionalitas*: “Análoga secundum proportionalitatem dicuntur, quorum nomen commune est, et ratio secundum illud nomen est similis secundum proportionem: ut videre corporali visione, et videre intellectua-liter, communi nomine vocantur videre; quia sicut intelligere, rem animae offert, ita videre corpori animato”³. Antes de continuar con Nimio de Anquín, veamos cómo los escolásticos la entienden como una referibilidad directa a la trascendencia que es quien la posibilita: “Toda

2. Card. CAYETANO, *Sobre la analogía de los términos*, texto latino según edición Zammit O.P.; rad. y notas de Guido Soaje Ramos, U.N.C., Mendoza, 1949. p. 18.

3. *Ibid.*, p. 45.

analogía es una *relatio*. La analogía metafísica radica en la *relación trascendental*, en la que todo lo inferior = el ser categorial en cuanto potencial está ordenado al ser trascendental por necesidad interna, puesto que lo está entitativamente, y encuentra en él ontológicamente su unidad, porque el ser en cuanto sólo implica ser, sin ningún defecto, sin no - ser, es decir, es acto puro”⁴. Y en orden a esto se puede demostrar la existencia de Dios así como su incompleto conocimiento: “Sólo por el camino de lo potencial actual a lo absolutamente actual, puede la *proportionalitas* demostrar la existencia de Dios y la realidad de sus absolutos atributos, así como la posibilidad de cierto conocimiento de la *naturaliza divina*, aunque imperfecto”⁵. Pero volvamos inmediatamente a nuestro autor. Pues bien, ¿qué dice Nimio de Anquín respecto a esto? Toma una actitud de reserva, de cierto estado básico de escepticismo respecto de la analogía en general. La considera como una seria tentativa por religar al Ser y al Ente: “La síntesis tomista basada en la analogía fue una tentativa de rehallar la unidad del Ser y los Entes” (EyS, 163). Pero hay un obstáculo que esteriliza estos esfuerzos: la Nada. En efecto, la Nada se interpone entre el Ser y el Ente. Así a la univocidad que es el sello del Ser, se opone la equivocidad, sello de la Nada. Así la analogía sufre el embate de estas dos fuerzas, la univocante del Ser y la equivocante de la Nada, las cuales obran como poderosos polos de atracción. Pero la analogía si quiere ser tal, no debe dejarse arrastrar ni por el uno ni por el otro, puesto que su intención es “recomponer la unidad perdida, sin la unicidad incompatible con la distinción real, y para evitar la ininteligibilidad de los Entes transformados en creaturas nadificadas” (EyS, 164).

¿Pero, lo logra? Nimio de Anquín frente a esto tiene dos períodos, un primer período, al que podríamos llamar univocante, por cuanto inclina la balanza desequilibrando a la analogía en favor de

4. MANSER, *La esencia del tomismo*, Trad. de la Edic. alemana por Valentín Ga. Yebra. Instituto “Luis Vives”, de Filosofía, Madrid, 1947, p. 447.

5. *Ibid*, p. 535.

la univocidad; y un segundo período equívocante por cuanto se inclina a pensar en la analogía como más cerca de la equivocidad, esto si es que no la considera ya como equívocante. Veamos ambos matices. Dice en *Presencia de Santo Tomás en el Pensamiento Contemporáneo* opúsculo escrito en 1963, al que situamos en el período que llamamos univocante: “La analogía cumple así un papel pontifical en cuanto está tendida entre el creador y la creación por encima de la Nada...” (PST, 20). Aquí entonces la analogía une, en ese sentido está más cerca de la univocidad que de la equivocidad. Pero en *Ser, Nada y Creación en la Edad Media*, aparece un nuevo matiz: “La analogía es la univocidad mínima, pero no es la equivocidad máxima, es más unívoca que equívoca” (EyS, 164). Aquí aparentemente la analogía sigue cumpliendo para nuestro maestro un papel unificador, pero por el contexto nos damos cuenta de todo lo contrario: “Pero la analogía no es una soldadura, sino un puente ideal, porque el Ser creador y los entes creados estaban separados irreparablemente por un abismo infinito, y lo infinito es lo realmente infranqueable” (EyS, 164). Razón por la cual incluimos esta afirmación como ya perteneciente a la época de la equivocidad. Y ya llegando a *Los Dos inhabitaciones del hombre*, ésta se manifiesta como claramente equivoquizante: “Lo típico del habla de los cristianos es la analogía, pero dicha equívocamente y con una pequeña vislumbre de univocidad” (DI, 54). Aquí se manifiesta más claramente aún la equivocidad. ¿Cuál es la razón de este movimiento pendular? Simplemente un cambio en el concepto de analogía. En la medida en que él juzga a la analogía como compatible con el Ser griego, esto es con la participación, le dará un claro matiz univocante. Pero cuando advierte que la analogía como tal no será ya posible ya que no logrará eliminar la Nada se inclina abiertamente hacia la equivocidad: “La analogía es una mediación frustrada, porque deja subsistente la Nada” (EyS, 164). La analogía —dice el maestro— que quiere mantener la trascendencia, la creación y la Nada, no puede ser sino equivoquizante: “El descrédito de la especulación escolástica procede de su origen dualístico y su porfiada tendencia a la trascendencia total lograda por una analogía equivo-

cante y excluyente" (DI, 55). De modo entonces que pretende unir al ser con el Ente. En la medida en que fracasa en el intento deja de ser analogía; pero por lo mismo tampoco hay en modo alguno participación, luego no es univocidad; aunque si deja la relación con la nada, es equivocidad. Este es el planteo de Nimio respecto de la analogía. Pero, ¿es posible entender a la analogía desde la perspectiva externa que nos dan las nociones de univocidad y equivocidad sin tener en cuenta que acaso se la puede entender desde sí misma. En nuestra humilde opinión pensamos que la analogía no es primariamente un intento de conciliación entre dos polos de los que depende su existencia. Eso sería suponer que no puede ser el fruto de una actitud originaria tal como se lo pretende con la univocidad. Pero por otra parte, Nimio de Anquín parte del supuesto de que la univocidad se salva con la noción griega de participación; pero ¿qué garantías nos da una noción cuyo nacimiento no impidió que el mismo que la sacó a la luz no haya caído también en un dualismo? Supongamos salvada esta dificultad, y no tarda en presentárenos otra no menos inquietante. Si aceptamos que la única posibilidad de relación ontológica entre el Ser y el Ente es la univocidad ¿no estaríamos ya en los dominios del monismo, que es el verdadero atrio del panteísmo, concebido como un modo de negar a Dios si es que no lo abandonamos antes.

7. Es evidente que Nimio de Anquín desecha las posibilidades de la analogía en lo que hace a la solución del problema de la relación entre el Ser y el Ente, el cual a su vez coadyuvaría a la conciliación entre el Ser y Dios que es su intención final. Pero tampoco ve en las nociones de "univocidad" y "equivocidad" posibilidad alguna de arreglo salvo que no se tengan reparos en sacrificar a uno de los dos términos de la relación —y no es éste de ninguna manera el caso de Nimio de Anquín— en beneficio del otro. Tal cosa sucedería con el uso de las nociones de "analogía" y "participación"; así como con el esfuerzo mancomunado de ambas bajo la nueva denominación de "analogía por participación intrínseca y formal". La "analogía" es equivocante y por lo tanto perjudicaría la inmanencia del Ser en favor de la tras-

cendencia de Dios; la "participación" es univocante, sacrificaría a Dios en aras del Ser; y por último no descarta que bajo la hábil solución que entrañaría la noción de "analogía por participación intrínseca y formal, estaría encubierto el peligro latente de la fuerza univocante de la participación que tampoco tardaría en amenazar la integridad de la trascendencia de Dios. De Anquín no ve en todos estos esfuerzos una clara y segura conciliación de estos huéspedes, pero no deja de postular su solución. Veamos todo esto. Nimio de Anquín advierte sin duda que dadas las posibilidades de la analogía y de la participación tales como las hemos visto no haría más que dejar en punto muerto indeterminadamente la cuestión. Pero surge una nueva posibilidad de todo punto tentadora; amortiguar la fuerza equivocante de la analogía incorporando en su seno la univocidad de la participación. Esto históricamente sucede cuando se incorpora la noción de participación en el marco de la teofilosofía: "La participación hace su entrada en la teofilosofía en 1939-42 por virtud de las obras *La nozione metafisica de partecipazione secondo S. Tomaso d' Aquino* por el P. Cornelio Fabro y *La participation dans la philosophie de S. Thomas d' Aquin*, por el P. Geiger cuya importancia aún no se ha medido del todo" (DI 50). Si tenemos en cuenta que hasta esta época la noción de participación no había sido instrumentalizada en la especulación teológica cristiana, coincidiremos en que esto es muy significativo. La introducción de la participación en el ámbito de la teología era desechada de todo punto hasta entonces como lo demuestra su ausencia en las principales obras de este ámbito. La razón por la cual no se ha usado teológicamente es porque, la participación, dado su carácter primariamente univocante, es extraña a la teología; mientras que tal cosa no ocurre con la noción de participación. Pero sucede que a su vez la analogía que bien sirve para los usos de la especulación teológica, dado su carácter equivocante es inútil para su uso metafísico. "Repito, participación no es analogía, pues aquélla es inteligible y pertenece a la ontología del Ser eterno e inmanente; mientras que ésta pertenece a la analogía equivocante del Creador trascendente"

(DI, 56). Pero, ¿por qué pese a todo, la participación entra en el campo teológico? ¿Qué ha pasado para que dentro de la teología hayan cambiado los criterios respecto de la noción de participación? Se ha agudizado en el hombre la apetencia del Ser que lo lleva a la “decisión de intentar una conciliación”, y lo hace apoyándose en aquél aspecto de la fe que le es más propicio para ello, con la fe abierta al Dios creador agapístico compatible de alguna manera con la participación del Ser: “Dios creador agapístico no excluye del todo al Ser” (DI, 51). Pero por qué surge ahora esta ansia del Ser conciliado a Dios?, por qué surge precisamente ahora y no antes. Porque antes no estaban aun dadas las condiciones que la hicieran viable, mientras que ahora ha surgido un fenómeno muy importante en la historia de la filosofía: ha resurgido de nuevo en ella el Ser eterno e inmanente de los griegos que por tanto tiempo había entrada en el olvido. El Ser retorna y lo hace con todo su ímpetu golpeando rudamente contra todo lo que se opone a su paso avasallante, esto es, contra la “pseudootología” y la “teofilosofía” que se oponían a la sed del hombre por lograr la “recuperación del verdadero sentido de la metafísica como unidad del Ser y de los Entes en la línea de univocidad inteligible” (DI, 55). Cuando comienza este camino de regresión al Ser? Nimio de Anquín habla de un proceso de retorno que va desde Kant llegando hasta el idealismo alemán cuya culminación se manifiesta en la filosofía de Hegel. Es también la figura de Nietzsche la que va a tutelar también este camino de retorno cuando su pensamiento comienza a ser entendido más sistemáticamente por el pensamiento contemporáneo. Pero este grupo de pensadores no pertenece en sentido estricto a la teología. No podemos decir que la fuerza que introduce la noción de participación en la esfera de la teología analogista, surja originariamente desde dentro mismo de ella, de la teología; sino, más bien de fuera, de la metafísica del Ser inmanente. Ahora bien, ¿cómo pueden conciliarse “analogía” y “participación” sin alterar los esquemas fundamentales de la teología? Ya lo hemos dicho, desde la luz que nos brinda la fe agapística: “La participación es inteligible desde el amor y no desde

el temor”, pues si bien es cierto que “creación” y “emersión” son de suyo incompatibles, no lo es menos el que “la visión de la multiplicidad del Ser en los Entes, es como un estímulo para contemplar la multiplicidad de las creaturas frente a su Creador” (DI, 56). Y aquí Nimio arroja su solución fincada en la posibilidad de una cohabitación cordial en el seno del alma cristiana: “Sin embargo ya no es preciso que se identifiquen [emersión y creación] para que se concilien, pues bien pudiera darse una cohabitación *cordial* en el centro del alma cristiana informada por el anhelo agapístico, que reduzca a un mínimo la relación analógica” (DI, 57). Y esto es decisivo porque de ser posible la conciliación de la creación y la emersión, significaría automáticamente la de immanencia y trascendencia, de univocidad y equivocidad, de metafísica y teología, de Ser y de Dios. El antecedente más importante en orden a esta conciliación fincada en la noción de participación en Nimio de Anquín surge de un texto que el recoge del propio santo Tomás, quien en *In Librum Dionisii de divinis Nominibus* da las pautas para la aceptación de la presencia de la participación en el contexto teológico. Cita Nimio: “Más esta participación es doble: primeramente según lo divino participa al mismo intelecto, o sea en cuanto nuestro intelecto participa de las virtudes intelectuales por la luz de la sabiduría divina; y segundo, en cuanto las cosas divinas participan a las cosas que se aparecen a nuestro intelecto, a saber, en cuanto por la participación del ser divino o de la vida se dice que las cosas son existentes o vivientes” (PST, 24). Que este texto ha impresionado a Nimio no se pone en duda ya que la definición de participación en sentido estricto que él da en la obra que comentamos no parece ser sino una adaptación del texto anterior a los fines que le interesan: “La participación ofrece dos aspectos: a) del Ser a los entes o sea de lo Uno a lo múltiple, y b) de los entes al Ser, o sea de lo múltiple a lo Uno. En el doble proceso de descenso y ascenso está presente necesariamente la univocidad. En consecuencia no hay mediación en cuanto esta significa heterogeneidad o sea discontinuidad entre los entes y entre los entes, y el Ser” (Ibid.). Este es el sentido prima-

rio de "participación" pero hay otro que aparece en orden a la analogía. La analogía supone: "a) unidad y multiplicidad; b) semejanza y desemejanza; c) de relación"; cuadro que cotejamos con el anterior se puede reducir así: "la unidad y la multiplicidad se subalternan a la univocidad; la semejanza y la desemejanza a la equivocidad; la relación es eliminada por la no mediación" (Ibid.). El problema se da entonces con respecto a la "relación", que mientras en el contexto griego se da dentro del orden real inmanente, en el contexto escolástico extraño al Ser, no se la ha encontrado. Cuál es el resultado del encuentro entre la "analogía" y la "participación": la analogía por participación intrínseca y formal: "El tipo de analogía que gana terreno inconteniblemente es el llamado "de atribución o de proporción"; vertical (ascendente o descendente, *ad unum vel ab uno*): por participación intrínseca y formal (*secundum intentionem y secundum esse*), de acuerdo a la terminología de santo Tomás" (DI, 58). No hay duda de que este tipo de analogía es un claro intento de solución ya que el "*secundum esse*" tiene una fuerte sentido ontológico. Trataremos de entender el significado de esta analogía por participación intrínseca y formal. Para ello es preciso remitirnos al opúsculo *De nominum analogía* ya citado del card. Cayetano. La analogía a la que hace referencia Nimio de Anquín es la que Cayetano denomina "analogía de proporcionalidad propia". Dijimos antes que la analogía propiamente dicha es la analogía de proporcionalidad. Se entiende aquí por proporcionalidad no la proporcionalidad meramente matemática sino en sentido amplio "toda semejanza de relación"⁶. Ahora bien, la llamada analogía de proporcionalidad se cumple de dos modos: *metaphorice et proprie*. Metafóricamente: cuando el nombre común se cumple como tal en uno solo de los términos analogados y metafóricamente en el segundo. Así por ejemplo, el "reír" tiene su significado en sí mismo pero se aplica metafóricamente respecto de "suceso afortunado". Con lo que queremos decir que en sentido figurado el "suceso afortunado" se comporta como un hombre sonriente.

6. C. CAYETANO, *Sobre la analogía de los términos*, p. 46.

Propiamente: Esta es la noción que nos interesa. Se cumple cuando el nombre común se atribuye a los analogados en plenitud, vale decir les cabe intrínsecamente. Así por ej. la noción de principio es válida tanto aplicada al corazón respecto del animal como al cimiento respecto de la casa: "Proprie vero fit, quando nomen illud commune in utroque analogatorum absque metaphoris dicitur: ut principium in corde respectu animalis, et in fundamento respectu domus salvatur"⁷. Esta es la analogía a la que Nímio de Anquín hace referencia. Así la expresión "*ad unum vel ab uno*" que usa Nímio hace referencia al Comm. de S. Tomás respecto de un pasaje de Aristóteles en la 1. Eth., cap. 7. Dice el Dr. Angélico: "Luego dice (Arist.) que el bien se predica de muchos sujetos... según analogía, según una misma proporción, en cuanto todos los bienes dependen de un [ab uno] primer principio de bondad, o en cuanto se ordenan a un [ad unum] mismo fin"⁸. Vale decir la analogía se puede dar de modo descendente, *ad uno*, así los bienes respecto del que proceden; de modo ascendente, *ad unum*, la analogía que existe entre las cosas que tienden a un mismo fin. La expresión "participación intrínseca y formal (*secundum intentionem et secundum esse*)". Hace alusión al texto *In. 1 Sent.* dist. 19 "*analogía secundum esse et secundum intentionem*" aquí los analogados respectivos convienen "tam in ratione illius nominis quam in esse eiusdem, proportionaliter, conveniunt"⁹.

Vale decir, son proporcionales según la denominación y según el modo de existir. ¿Es esta la solución a la tan ansiada conciliación; ¿Qué actitud tiene el doctor Nímio de Anquín respecto de este tipo de analogía por participación intrínseca y formal? Como ya antes dijera, Nímio adoptará frente a esta analogía una cierta aprehensión, fundada en un claro excepticismo. No cree que sea en definitiva eficaz. En efecto, aún cuando no duda en proponerla como el intento más serio para lograr una unidad del Ser y ios, no deja de ver en ella el riesgo de

7. Ibid. 47.

8. Ibid. 210.

9. Ibid. 53.

univocidad que implica la participación: “Pero repito lo que antes dije, este ensayo de solución que no es absolutamente claro, porque la participación intrínseca y formal es una concesión muy riesgosa a la univocidad, es fruto en buena parte sino del todo, de la presión ambiental del idealismo alemán principalmente de Hegel sin cuya presencia hubiéramos seguido durmiendo beatíficamente en el dualismo más oscuro”. Significa esto que la conciliación en el plano metafísico está descalificada? Así lo creemos, y si esta se hubiera de lograr sería en otro contexto como lo insinúa Nimio cuando habla de la “*cohabitación cordial*”. Pero nos preguntamos ¿qué sentido tiene la palabra “cordial”? Entronca este término con toda la tradición filosófica que une a Platón, Proclo, Plotino, San Agustín, Pascal, Rosmini, Lavelle, Marcelle. Nada dice al respecto, en ningún momento habla en este sentido de ellos.

8. ¿Cuál es nuestra posición? Trataremos de señalarla brevemente. En primer lugar, creemos que la reciente obra bien puede constituir un hito en la historia de las relaciones entre el Ser y Dios en el ámbito filosófico. Pero no queremos dejar de señalar dos dificultades, que nos han asaltado a lo largo de toda la lectura. Bien pueden ser una sola vista bajo dos ángulos distintos. La primera: no creemos que el concepto de analogía trasuntado a través del texto sea el mejor modo de entenderla, ya que termina por identificarla con la equivocidad. Quizás el error esté en que trate de entenderla a partir de la doble perspectiva externa de la univocidad y la equivocidad. Lo cual supondría que la analogía se constituye secundariamente a partir de otras nociones ajenas a ella misma. Nos da esa impresión por ej. cuando dice: “Lo típico del habla de los cristianos es la analogía, pero dicha equivocadamente y con una pequeña vislumbre de univocidad” (DI, 54). Hablar así de la analogía sería entenderla no desde una captación originaria y auténtica, sino de la síntesis de dos perspectivas que le son extrañas. Siguiendo al P. Renaudiere, quien a su vez fuera discípulo del P. Ramírez, entendemos que la analogía se fundamenta a partir de la suprema ejemplaridad infinita de Dios y de la

ejemplaridad trascendental del Ser. Y ésto a su vez posibilita la participación analógica o proporcional. Lo que debe ser entendido así: en virtud de la suprema ejemplaridad se produce la asimilación —el ente tiende a hacerse semejante al Ser— pero como esa asimilación no es adecuada al principio asimilante habrá que entenderla como una asimilación por vía de participación primariamente intrínseca según una cierta proporción o analogía. La segunda dificultad está en que Nímio estaría encerrado en una opción frente a la cual no puede salir airoso. Si quiere salvar la unidad del Ser y el ente cae en el dualismo que quería evitar. Nos explicamos la negación sistemática de las posibilidades de la analogía —que nos recuerda la actitud de Karl Barth cuando la consideraba como obra del demonio—: tiene el fin último de salvar la univocidad del Ser. Pero paradójicamente por pretender salvar la univocidad en la relación entre el ente y el Ser cae en otra equivocidad mayor: la del Ser y Dios. En efecto, él se ve precisado a declarar la inaccesibilidad de Dios en su intento univocista porque Dios es trascendencia. Pero no lo elimina. Nímio de Anquín no dice: “A Dios no lo puedo conocer, luego Dios no existe”, sino simplemente: “A Dios no lo puedo conocer”. Porque no lo quiere perder. Pero por salvar a Dios cae en la equivocidad. Dios queda allá lejos como un elemento extraño al ser, pero queda. Hay Dios. Pero incapacitado de unirlos, porque desespera de las posibilidades de la analogía, no puede evitar el dualismo. Por salvar la univocidad cae en la equivocidad.

“El Ser inmanente no puede ser nunca trascendente”.

“El Ser-Dios trascendente nunca puede ser inmanente” (SPF).

¿Lo salva acaso la *inhabitación cordial* de la equivocidad? Quizás, pero de un modo precario. Se nos ocurre tan precario como la situación en que se ve un ágil muchacho, que tentado ante la vista de dos hermosas barcasas fuertemente amarradas en el muelle, termine por quedar parado con un pie en cada baranda, obligado cada vez más a hacer equilibrio ante el peligroso balanceo a que el mar somete a las barcasas; y que hace que nosotros al verlo nos hagamos la ansiosa pregunta: ¿No se caerá?