

pecto: "B. Videtur enim mihi quod nullum hominem reiciat deus ad se *sub hoc nomine* accedentem.//A. Ita est, si accedit sicut oportet". (CDH II, 19, lin. 5-7, p. 131). Subrayado nuestro.

El nombre 'clave' en el camino que la reflexión del CDH transita, es el nombre de Cristo: 'IESUS'. 'Jesus' aparece *únicamente* en el capítulo 18 manifestándose así como el único nombre para algo único, el 'magnum quiddam'. El capítulo 18 del libro II, último en el orden de la invención reflexiva comparte con el capítulo 19 el nivel nocional-fundamental del texto y aparece, en tal sentido y por tales circunstancias, como decisivo juntamente con éste.

5. Conclusión

Puntualizaremos, a modo de conclusión, los elementos a partir de los cuales aparece como posible una compatibilización de las diversas exégesis.

- I. La articulación material del texto, tal como ha sido indicada a partir del 'praefatio' y los capítulos 1 y 2 del libro I, incluye la sectorización que surge de las exégesis CDH.1. y CDH.2.
- II. La sectorización del libro II en conformidad con el nivel usual categorial correspondiente al 'quiddam magnum', justifica la exégesis CDH.3.
- III. El contenido del nivel nocional-fundamental del segundo sector del libro II contiene el 'corazón del pensamiento' y el 'corazón del CDH' según sendas expresiones de M. Corbin. Incluye, por tanto, lo esencial de la exégesis CDH.4.
- IV. El contenido del nivel nocional-fundamental del segundo sector del libro II, contiene, juntamente con la articulación material señalada (II, 15/16), elementos capaces de establecer un diálogo con la exégesis CDH.5. de E. Brianesco.

El capítulo 20 del libro II, que para el autor diseña precisamente el 'icono' de Cristo privilegiando este capítulo como momento supremo de la sincronía, es destacado en nuestra lectura ya desde la perspectiva del capítulo 19 que inicia la vía del 'intueri' y, por tanto, el corte vertical en el denominado 'camino del nombre', en donde el nombre es 'IESUS' (único nombre del dios-hombre).

Los movimientos, ascendente y descendente, señalados por Brianesco, son asequibles desde la articulación material y el 'quiddam magnum' que, como la persona de Cristo en el capítulo 15, determina el momento de inflexión entre *sujeto* y *atributos*, entre unidad y pluralidad en la articulación categorial.

SER, NADA Y CREACION EN EL PENSAMIENTO DE NIMIO DE ANQUIN *

por José Ramón PEREZ (Córdoba)

INTRODUCCION

La tesis que pretenderemos desarrollar consistirá en mostrar cómo un método en filosofía, o sea, el uso que se haga de la misma, es la causa explicativa de las consecuencias a las cuales se arriba, i. e., de los mismos contenidos de dicha filosofía.

De Anquín puede ser catalogado como un filósofo que durante mucho tiempo, y de acuerdo con su misma calificación, especuló dentro de lo que él mismo denominara una "filosofía de los cristianos"¹, que no es lo mismo que decir "Filosofía cristiana", denominación que de ningún modo resultaría aceptable para de Anquín de acuerdo con su propia posición en este problema. Pero, llámesela como se la llame, es la tercera escolástica, desde el Papa León III para acá, lo que se significa cuando se habla de este modo. Ahora bien, ésta intentó siempre y en general establecer

* CURRICULUM VITAE DE NIMIO DE ANQUIN. Nació el 12 de agosto de 1896 en Córdoba, República Argentina. En 1927 estudió en Hamburgo con Ernesto Cassirer, Alberto Goerland y N. Sauer. En 1930 ganó por oposición la cátedra de Lógica y Moral en el Colegio Nacional de Monserrat, y la cátedra de Lógica de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba; en esta institución fue profesor de Metafísica y Política. Fundó y dirigió el Instituto de Metafísica y la revista *Arqué*. Fue vicedecano de esa facultad en 1954. En 1950 la Universidad de Maguncia le otorgó el título de Doctor Honoris Causa: "*Qui Aristotelis opera uberrima doctrina illustravit*".

Ha participado de los congresos filosóficos de Mendoza-Argentina (1949), Balmes-Suárez de Barcelona (1949), Lima-Perú (1951), Bremen (1950), Venecia-Padua (1959) y Medievalistas de Colonia (1961).

Ha dado cursos sobre Santo Tomás, Hegel y Heidegger en Tucumán, Buenos Aires y Córdoba.

Ha sido profesor en la Universidad Nacional de Córdoba, en la Universidad Católica de Córdoba y en la Universidad Católica de Santa Fe (Argentina).

Murió en Córdoba el 16 de mayo de 1979.

La mejor ficha bibliográfica —aunque no es completa— la publicó Jorge Alberto Linossi en *Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, Universidad Nacional de Cuyo, t. XII, Mendoza, 1979. Figuran en ella 123 títulos.

¹ Nimio de Anquín, "La jerarquía de los bienes en el orden político, jurídico y económico", *Actas del Congreso Internacional de Filosofía Suárez-Balmes de Barcelona*, T. II, p. 5-20, Madrid, 1949, transcripción de Jorge Alberto Linossi, 4, *in finem*, Córdoba, Argentina.

una relación armoniosa entre la razón de la filosofía y las afirmaciones de la teología cristiana, siguiendo este orden preciso: acceder desde la razón a la fe revelada no presuponiendo ninguna relación previa de aquélla con ésta. En efecto, siempre se pensó y así se afirmó que los *preambula fidei* constituían el presupuesto y el fundamento de esta misma fe, no dándose cuenta de que si la razón natural, propia de la filosofía, hablaba de los *preambula fidei* era porque esa misma razón suponía necesariamente en su intento de relación con la fe, esta misma fe como punto de partida. Es así como ya podemos afirmar que en este problema sólo se logra la respuesta verdaderamente adecuada si se aplica el método consistente en, partiendo siempre de la fe, intentar su entendimiento con la razón, i. e., con la filosofía.

Así es como de Anquín, representante típico de esta tercera escolástica, llega a la conclusión de que el Ser de la filosofía no puede coincidir con el Dios de la revelación cristiana, conclusión correcta dentro del método utilizado pero no, precisamente, la conclusión verdadera. Sólo el Dios de la revelación coincide, si coincide, con el Ser de la filosofía cuando el filósofo ha partido en su especular desde la fe en la palabra revelada de este mismo Dios, ya que cuando, inversamente, procede partiendo del Ser de la filosofía para intentar acceder al Dios de la revelación nunca puede encontrar esa relación. Efectivamente, tiene razón de Anquín cuando afirma que la filosofía de los cristianos no es filosofía cristiana, pero, no por la razón que aduce, razón que, por su parte, aduce en general toda la tercera escolástica, sino porque en lugar de filosofía cristiana se debe hablar de teología en el mismo sentido como se expresaron todos los teólogos medievales quienes jamás supusieron que, por hablar de este modo, no pudiesen filosofar sino que, contrariamente, pensaron que era el mejor modo de filosofar y no sólo el mejor modo sino el único adecuado para un creyente pues, de esta manera, no podía ni debía arrojar por la borda lo mejor que había el hombre elaborado con su razón: la ciencia y la filosofía. Esta, en tal tesitura, no es jamás autónoma de la fe sino, y precisamente y siempre, su instrumento.

Luego en una segunda etapa mostraremos cómo, según de Anquín, el Ser no coincide con Dios y por qué razón. En efecto, para que podamos hablar de Dios desde la filosofía ésta concebirá a Dios de acuerdo con el modo como concibe la realidad, i. e., el Ser. Si de Anquín concibe el Ser en el mejor estilo parmenideo deberá necesariamente entender la relación de éste con Dios como un obscurecimiento de la diáfana inteligibilidad de la realidad toda: se tratará entonces no del Ser sino de algo totalmente dis-

tinto, trascendente al ente; se tratará de la creación bíblica. Esta creación bíblica presupondrá crear de la nada.

Finalmente en una tercera etapa se intentará mostrar qué entiende de Anquín por nada y cómo el modo de entendimiento de esta misma nada lo reenvía nuevamente al Ser, el cual, evidentemente, no puede coincidir entonces con el Dios en el cual cree de Anquín y en el cual seguirá, pese a todo, creyendo, posibilidad ésta que no será contradictoria con lo afirmado lógicamente, ya que, para salvar su fe, de Anquín la incluirá, no en un juicio lógico, e. d., verdadero, sino en un juicio que denomina asuntivo, i. e., de valor o mítico.

Alrededor de este tema en estos tres jalones ha girado todo el pensamiento de de Anquín, desde sus primeros escritos hasta sus últimas preocupaciones. De esto se quiere hacer cargo el presente trabajo.

I. EL MODO DE FILOSOFAR CRISTIANO

Que de Anquín haya usado el método de la tercera escolástica resulta evidente con sólo consultar el orden que dispuso de los capítulos de su único libro publicado en España en la Editorial Gredos; nos referimos a *Ente y Ser. Perspectivas para una filosofía del ser naci-ente*². En efecto, recién en el último capítulo se dedica a la relación entre la razón y la fe: al problema de la filosofía cristiana. En esto el método es común con la escolástica: desde la filosofía se enfoca el problema de la fe; así una vez que se han tratado todos los problemas de la filosofía, se intenta considerar la posible relación de la razón con la fe, dándose, en general, por supuesta esta relación considerada positiva. Pero la consideración de de Anquín es negativa resolviéndola en dos páginas que dejan fuera de toda duda la posición del autor. Allí, en efecto, dice así: "Por ello no hay más que dos posibilidades: *la revelación exterior* y *la religión racional*. La primera es absolutamente externa y por allí es extraña a la razón y a todas sus construcciones; la segunda es un aspecto de la vida de la razón, y nada más. No puede haber, pues, estrictamente hablando, ninguna influencia religiosa en la filosofía, no puede haber una filosofía cristiana"³.

Es bien sabido, por otra parte, que toda la escolástica es un método que consiste en filosofar de tal modo que todo su es-

² Nimio de Anquín, *Ente y Ser. Perspectivas para una filosofía del ser naci-ente*, Gredos, Madrid, 1962.

³ Nimio de Anquín, *Ente y Ser, op. cit.*, p. 216.

peculiar, por más autonomía que reclame respecto de la fe cristiana, es una preparación para la teología de tal manera que esta filosofía, según los escolásticos, siempre queda abierta a un horizonte que la rebasa, que la sobrepasa, que la trasciende. Todo su esfuerzo, pues, consiste en encontrar una filosofía abierta a la trascendencia, e. d., a la revelación. Así y todo se afirma siempre, reiterativamente, que es una filosofía autónoma de toda influencia extraña a la razón.

Durante mucho tiempo de su especulación de Anquín intentó esta relación y esta apertura de la razón a la fe cristiana; pero, luego de infructuosos esfuerzos llegó a la lógica conclusión que desde la filosofía no se puede acceder al Dios de la revelación puesto que aquella se basta a sí misma no admitiendo, por consiguiente, ninguna realidad más allá y distinta de sí misma. Es por eso mismo que no puede haber ninguna influencia extraña a la razón y a todas sus construcciones.

Solamente traeremos dos citas para mostrar las vicisitudes de esta aparente paradoja. En el año 1953 de Anquín había afirmado: "Yo, como laico no creo que la Escolástica sea un 'Robot' inventado para una guerra, sino que se trata de una morada acogedora de la razón humana"⁴; luego, casi veinte años más tarde, en el año 1971, diría su opinión definitiva: "El deseo del hombre por conocer a Dios vivo nunca recibió ningún estímulo de parte de la escolástica, que vista de afuera parece ahora un castillo de sillares húmedos y callados, inhabitable por el hombre ambicioso de luz y de pensar"⁵.

¿Cómo llegó de Anquín a semejante conclusión? Intentaremos mostrarlo desde distintos niveles. Que nuestro filósofo sea el hombre ambicioso de luz y de pensar no hay quien lo pueda poner en duda, y, también, que su manera peculiar de concebir el cristianismo, el tomismo y el conocimiento en general le impidieran durante mucho tiempo el logro de su ambición lo demuestran estas pocas citas de un trabajo juvenil. Allí dice así: "El conocimiento confuso, en cuanto conocimiento humano, es el sello peculiar de la humanidad limitada, finita, condenada a ver en espejo: el sello de la humanidad caída"⁶. Específicamente "El tomismo... es, considerado en este sesgo, una prueba maestra de la incapaci-

⁴ Nimio de Anquín, "Génesis interna de las tres escolásticas", *Arqué*, V. 1, f. 2-3. p. 157-205, Córdoba, 1952. Hay separata con el mismo título del Instituto de Metafísica B-IV, Univ. Nac. de Córdoba (R. A.), 1953, n. 8.

⁵ Nimio de Anquín, *De las dos habitaciones en el hombre*, U. N. C., Córdoba, 1971, p. 54.

⁶ Nimio de Anquín, "Nota preliminar a una filosofía de la inteligencia", *Rev. de la U. N. C.*, Año XV, N° 9-10, Córdoba, 1928. Hay separata con el mismo título, Imprenta de la Universidad, Córdoba (Rep. Arg.), 1928, p. 7.

dad de la filosofía para franquear los aledaños de la humanidad finita, condenada a ver en espejo"⁷. Reitera luego: "Los elementos racionales utilizados en este proceso no son más que los rastros más comprensibles para la determinación del ser, indicios adecuados a la limitación de las categorías que, como cosas humanas, están certificadas con el sello de nuestra pequeñez y de nuestra culpa"⁸, y, un poco más adelante, para que no queden dudas, agrega: "Es una *dicción* que desciende en un proceso creciente de adecuación a las facultades humanas y que se condensa en las fórmulas racionales como el grado más accesible al ser caído, condenado a ver en espejo; pero no debemos deducir de este hecho que la inteligencia medieval está totalmente incluida en el racionalismo escolástico, ni que este limite sus ambiciones a la determinación lógica y transitoria de Dios"⁹. Esto último lo dice porque él mismo distinguirá luego en la Edad Media entre teoría y doctrina, dándole a aquélla mayor alcance cognoscitivo que a ésta¹⁰.

Y bien, si éste es el modo de entender la historia bíblica, la escolástica y el conocimiento en general, resulta del todo comprensible que su esfuerzo consista en desprenderse de esta finitud, originada en la caída y en la culpa, que le impide ver con claridad lo que ansiosamente desea ver: el Ser y, en este caso, también Dios. Después de mucho trajinar llegará a la conclusión que a Dios no lo puede ver con claridad porque se encuentra en una distancia infinita que resulta imposible recorrer debido a que el Ser se ha vuelto necesariamente creador de la nada. En efecto, caída y culpa son actos de responsabilidad de una creatura frente a su Señor-Dios creador y el ver en espejo y la ceguera, consecuencias de tales actos. ¿Durante cuánto tiempo de Anquín pensó de esta manera? Retengamos sus propias palabras: "... en mis años de sueño dogmático con frecuencia me hallaba perplejo frente al gran problema del universal y del particular" les dijo en el año 1977 a los egresados del Colegio Nacional de Monserrat de quienes fuera profesor durante un cuarto de siglo, pues "Conocer rigurosamente es conocer por conceptos, y conocer por conceptos es ser capaz de captar lo universal y lo particular en una síntesis viva, en que ambos aspectos no se excluyen sino que se integran"¹¹, cuando en la misma *Nota preliminar a una filo-*

⁷ Nimio de Anquín, *ibid.*, p. 20.

⁸ Nimio de Anquín, *ibid.*, p. 31.

⁹ Nimio de Anquín, *ibid.*, p. 31.

¹⁰ Nimio de Anquín, "Teoría y doctrina en la Edad Media", *Ortodoxia*, N° 4, Bs. As., 1943.

¹¹ Nimio de Anquín, "Discurso ante egresados del Colegio Nacional de Monserrat", Córdoba (R. A.), 1977, Inédito, Transcripción de Jorge Alberto Linossi.

sofía de la inteligencia había afirmado: “Por ello, concepto omninclusivo es una expresión poco feliz, pues universalidad y concreción, es decir, abstracción y vida, se excluyen dentro del concepto, si se considera éste como una finalidad de la investigación filosófica y como el órgano por excelencia para la investigación de la verdad¹², afirmación que, por otra parte, había sido dada en contestación a una observación hecha por él mismo dos años antes en *Un aspecto de la neoescolástica, nueva forma del realismo inmediato* donde había dicho textualmente: “El concepto debe ser *omninclusivo*... luego el concepto deberá ser *universal concreto* o *universal histórico*. *Universalidad y concreción* son caracteres esenciales”¹³. Aparece muy clara la perplejidad del filósofo experimentada durante toda su vida y confesada públicamente frente a sus propios alumnos. Nosotros, de nuestra parte, confiamos que con el correr de lo que vayamos afirmando lograremos aclarar estas aparentes contradicciones del autor.

De cualquier modo que sea ya va apareciendo con suficiente claridad el por qué de Anquín cierra cualquier posibilidad de relación entre la filosofía y la teología. Por supuesto el problema es mucho más complejo, pero, ya desataremos más adelante esta complejidad basados en lo que el filósofo mismo haya ido viendo y afirmando durante el transcurso de su larga vida intelectual. Lo único que nosotros, por ahora, queremos destacar es que las consecuencias a las que al final arribó de Anquín ya estaba *in nuce* desde el comienzo mismo de su especular, de tal modo que deducir las consecuencias resultaba cuestión de tiempo y decisión. Lo cual precisamente significa que si alguien retoma luego el problema planteándolo en los mismos términos, deberá, aunque no lo quiera ni pretenda, arribar a las mismas conclusiones. Nosotros creemos que todos los malentendidos que se han dado entre Nimio de Anquín y la escolástica, dentro de la cual habitó durante mucho tiempo, se deben no a una incoherencia en nuestro filósofo, sino, precisamente a una inconsecuencia de la misma escolástica. No puede filosofar un creyente como si la fe no existiera. Esta, en efecto, condiciona y determina todo su modo de filosofar que se vuelve de este modo un filosofar dentro de la fe. Pero, si la filosofía de un creyente pretende ella lógicamente filosofar separadamente de la teología téngase por seguro que sus conclusiones, así sean verdaderas, no se las podrá hacer coincidir con el Dios de la fe, pues la verdad de la fe pertenece a otro gé-

¹² Nimio de Anquín, *Nota preliminar a una filosofía de la inteligencia*, op. cit., p. 30.

¹³ Nimio de Anquín, *Un aspecto de la neoescolástica, nueva forma del realismo inmediato*, Ed. Cubas-Madueño, Córdoba, 1926, p. 27.

nero de conocimiento, no siendo, por lo tanto, la verdad revelada la que se encuentra más allá del camino de la razón como lo afirman comúnmente los mismos escolásticos. Así la alternativa resulta del siguiente modo: o bien la fe está de entrada en la especulación del creyente, o bien no se la encuentra más en una relación adecuada con la razón, e. d., con la filosofía.

Tal también la experiencia del proceso seguido por de Anquín quien llevó hasta sus últimas consecuencias el método que se practicaba dentro de esta misma tercera escolástica. Que luego los escolásticos se sientan molestos con Nimio de Anquín nos resulta comprensible, pero no nos parece lógica su reacción, como así tampoco de la coherencia en el planteo del problema realizado por de Anquín se sigue que sea verdad lo que afirma. Pero, ya es mucho el ser coherente en el planteo y respuesta del problema, porque no hay coherencia que no ayude a clarificar la verdad y, lo que es fundamentalmente mucho más importante, mostrar dentro de qué coordenadas se deben plantear estos problemas que interesan tanto al filósofo como al teólogo.

A de Anquín le produciría horror el ser catalogado como teólogo o filósofo cristiano, el mismo horror que le produce a cualquier filósofo escolástico el ser denominado teólogo. pues en tal caso, y esto es lo que se presupone, no podría jamás ser o llamarse filósofo. Nada más y nada menos que de Anquín no sólo pretende ser filósofo, sino que afirma no haber ninguna relación ni comunicación entre la filosofía y la teología, en lo que se muestra realmente filósofo ya que, por su parte, los escolásticos pretenden ser filósofos filosofando expresamente fuera de la fe y luego, e inconsecuentemente, intentan mostrar que las conclusiones de su filosofía coinciden con la teología. En rigor de verdad no se ve cómo puede ser esto último factible. Para ello, nada nos parece mejor que traer en este momento a colación lo que hemos afirmado sobre “La cuestión de un método y la filosofía”¹⁴. No nos referimos, evidentemente, al método de la filosofía, sino, a uno de los métodos y la filosofía. Si la cuestión que pretendiésemos plantear fuese la del método de la filosofía, resuelto éste, no cabría obviamente la posibilidad de ensayar ninguna respuesta filosófica fuera de él. Nuestra pretensión es más simple: intentaremos mostrar cómo la filosofía puede funcionar dentro de un cierto método, funcionamiento que, en absoluto, le impedirá funcionar fuera de él. Avanzando un poco más, afirmaremos que la filosofía no sólo puede, sino debe funcionar den-

¹⁴ José Ramón Pérez, “La cuestión de un método y la filosofía”, *Filosofía actual y Crisis del hombre*, Jornadas de Filosofía, Fac. de Fil. y Human., U. C. C., Córdoba (R. A.), 1983.

tro del método propuesto, lo cual, reiteramos, no le quitará que pueda y deba funcionar; también, fuera de él.

El problema es antiguo como el cristianismo; lo cual no significa, necesariamente, su falta de actualidad ni, tampoco, de responsabilidad histórica en la actual crisis del hombre; y, en ciernes, aún más antiguo, ya que el cristianismo no inventó la filosofía, sino, más bien, y luego de una muy larga disputa entre criterios distintos, la incorporó al cuerpo de su doctrina, e. d., la convirtió en un instrumento esclarecedor de la misma revelación. Para decirlo de otro modo: no sólo los entonces doctores cristianos establecieron la posibilidad de filosofar dentro de la fe, sino, lo cual es mucho más severo, pusieron en evidencia la necesidad ineludible de su uso como signo de la madurez de un hombre creyente.

En este problema la actitud de los medievales es distinta de la nuestra contemporánea. Para nosotros, en efecto, que somos herederos directos de los modernos, quienes establecieron la autonomía de la razón y de la filosofía respecto de la teología cristiana, todo el problema se centra en no desvirtuar la filosofía, i. e., la razón del hombre, en su contacto con la fe. ¿Qué fuerza y poder dignos del hombre podría mantener la razón que confiesa paladinamente su incondicional servicio a la ciencia, no del hombre, sino del Dios revelado? ¿Qué libertad y honor humanos resultarían sostenibles en la expresa declaración de esclavitud ante la autoridad del Dios creador y redentor?

La situación de los medievales frente a esta formulación aparece exactamente como la otra cara de la moneda: ¿Cómo lograr que la razón del hombre, creatura de Dios y miserable pecador redimido por ese mismo Dios, no desdibuje aún más con atrevidas formulaciones lógico-rationales el misterio insondable de lo que Dios mismo dice de sí que es y de lo que El hizo, y no adelgace, aún más, con su obrar inseguro e inestable los hilos que le aguantan para que no naufrague trágicamente? ¿Cómo no desvirtuar, es decir, restarle todo poder de salvación a la palabra revelada con la introducción de la razón?

Así fue como el medieval estableció una muy estrecha relación entre la fe y la filosofía a través del clásico método *fides quaerens intellectum*, por medio de cuya aplicación la razón del hombre intentó entender esa misma fe salvadora estructurando los contenidos inteligibles revelados en una ciencia llamada con seguridad total teología.

No hemos de historiar el intento de reunión, ni, tampoco, el intento de separación radical de la fe y de la razón en el Occidente cristiano, tanto por parte de la fe como de la razón, pues no es esa nuestra intención. Sólo observaremos lo siguiente: hoy,

habiendo aún fe cristiana, hay hombres que se autodenominan teólogos y, siendo hombres que aún usan la razón, filósofos; en todos ellos se da una característica muy peculiar de modo tal que apenas aparecen en escena muestran el problema que queremos plantear. Efectivamente, cuando en un mismo hombre se da la fe y la razón aparece en él, con toda seguridad, un problema aparentemente insoluble, mejor dicho, un conflicto que pareciera no dejarle otra alternativa que ésta, o bien eliminar la fe para seguir siendo hombre, o bien abandonar la razón para seguir siendo creyente. ¡El mismo viejo problema y el mismo viejo malentendido!

Nuestra propuesta reza así: la única manera de que no sobrevenga, necesariamente, semejante disyunción consiste en volver al método por medio del cual se llega, también necesariamente, a la conclusión de que, por más viejo que sea el problema, resulta siempre de máxima actualidad su ya clásica solución. Ahora sólo pondremos algunas breves observaciones.

1. — Hoy ya resulta obvio que al ámbito de la fe no se puede acceder filosofando. No es la razón del hombre el fundamento de la fe en un creyente, sino, y como lo ha sido siempre, es Dios mismo quien se autorrevela y participa por medio de la fe su Verdad salvadora al hombre.
2. — Si las vías de acceso a la fe no son construidas por la razón del hombre, tampoco pueden ser obstruidas estas vías por la razón humana. Todas las afirmaciones de la filosofía jamás logran alcanzar una sola verdad de la fe y ninguna afirmación de la filosofía puede negar, ni siquiera poner en duda, ya sea real o metódicamente, todas las afirmaciones de la fe. Es decir, la filosofía no puede, de manera alguna, absorber a la teología, ni, por ello, negar la teología.
3. — La filosofía funciona y se estructura como ciencia de acuerdo con sus propios principios y métodos, que por ser propios de la actividad del hombre funcionan siempre en él, sea creyente o no creyente. La filosofía, en efecto, no es nunca una doctrina de salvación, e. d., una religión y, menos aún, la religión revelada cristiana.
4. — La teología no es una ciencia que esté más allá del conocimiento alcanzado por el filósofo. En efecto, la teología no es una trans-filosofía ni una trans-metafísica. Más bien la teología es una doctrina Sagrada, es decir, su clave de bóveda es Dios y su instrumento, la filosofía.
5. — Toda teología cristiana, en efecto, siempre utiliza los conocimientos logrados por el admirable esfuerzo del hombre, especialmente los conocimientos filosóficos, para dilucidar

y esclarecer el camino de salvación que Dios ha puesto a disposición del hombre.

6. — Toda la cuestión se le plantea únicamente y siempre al teólogo, es decir, al hombre creyente, y, no, al filósofo no creyente. ¿Qué problema, en efecto, puede ser para un hombre que no entiende de qué se le habla cuando se menciona la fe, la relación entre esa misma fe y la filosofía? Por cierto, ninguno.
7. — La única manera, humana y digna del hombre, de plantear al filósofo esta cuestión consiste en filosofar con él en el mismo ámbito por él establecido cuando filosofa, discutiendo todas las cuestiones que la misma filosofía intenta plantear y resolver.
8. — La peor manera de filosofar para un creyente es su pretensión de filosofar como un filósofo no creyente, es decir, pretender filosofar fuera de la fe. Resulta obvio, en efecto, que para la fe cristiana no puede haber nada fuera de la fe, menos que menos, la razón humana y su tarea principal, la filosofía.
9. — Todos los filósofos cristianos, defensores de su filosofía autónoma de la revelación en el sentido de que la razón no tiene nada que ver con la fe, lo único que ponen de manifiesto es que han perdido la vieja noción de teología estructurada de acuerdo al método medieval *fides quaerens intellectum*, porque filosofar fuera de la fe no es lo propio de un filósofo creyente, sino precisamente de un filósofo que nunca ha creído o ha dejado ya de creer en la revelación.
10. — De lo cual no se deduce que el creyente no pueda filosofar. Sólo se dice que el filósofo creyente puede y debe filosofar dentro de la fe, precisamente para intentar avanzar ininterrumpidamente en el esclarecimiento de esa misma fe.
11. — Filosofar dentro de la fe de acuerdo con lo dicho es lo que se denomina filosofía cristiana, eufemismo que no puede de ninguna manera suplantar la clásica denominación: teología cristiana o doctrina sagrada.
12. — Ahora bien, la situación contemporánea ha colocado al hombre creyente filósofo en tal incomodidad que el hecho de atreverse a decir públicamente que la tarea por él realizada es teología lo descalifica inmediatamente como filósofo, e. d., como un hombre que ha logrado su adultez en la proporción de su decisión de usar la razón fuera de toda fe.

Es aquí donde nos encontramos con un malentendido. No pretenderemos desatar todos los nudos del problema, sino indicar solamente por donde va el hilo de su madeja para así no realizar

un esfuerzo que nos dé por resultado lo contrario de lo que se quisiera lograr.

Es un lugar común que se diga lo siguiente: la filosofía no es teología y, por supuesto, la teología no es filosofía. Con sólo dos aclaraciones a esta afirmación se pondrá al desnudo el malentendido.

Primera aclaración

En primer lugar, resulta obvio que la realidad de un hombre no es la misma que la realidad de un tronco. Dicho de otro modo, la esencia humana y la vegetal no son la misma esencia, o, si se quiere decir así, la esencia vegetal no constituye la esencia humana. En este caso estamos hablando de cosas reales, que existen, y que, por consiguiente, o bien son lo uno, o bien son lo otro, sin poder ser ninguna de las dos la misma cosa, a la vez, en la realidad.

En segundo término, también es obvio que cuando se dice filosofía, ésta no es teología, y, cuando se habla de teología, ésta no es filosofía. La filosofía, en efecto, puede ser y es generalmente sujeto de definición: la filosofía es tal o cual, etc. Del mismo modo, también la teología es objeto de definición: la teología es tal por cual, etc. Es decir, tanto la teología como la filosofía son sujetos lógicos de predicación en tanto se pueda predicar de ellos las diferencias. Pero, y aquí se encuentra uno de los nudos de los que hablábamos antes, no todo sujeto lógico es necesariamente un sujeto real. Tanto la filosofía como la teología son nociones abstractas de un acto o acción concreta, filosofar en el primer caso y teologizar en el segundo caso. De algún modo entendemos el verbo filosofar a través de lo que concebimos abstractamente como filosofía, y, también nos resulta más fácil entender la acción de teologizar cuando logramos apresarla en una definición abstracta, teología. Un ejemplo más común clarificará lo que intentamos señalar: carrera es la explicación o definición o descripción de una acción concreta, correr; carrera es la definición abstracta de lo que es la acción concreta de correr. Ahora bien, la relación de carrera a correr, de filosofía a filosofar o de teología a teologizar no es la misma que la de esencia a ser¹⁵. Toda esencia es siempre un sujeto que es real. En el caso del que hablábamos anteriormente, la esencia real del hombre es distinta de toda otra esencia real que no sea, precisamente, hombre.

¹⁵ Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, 54, 1, ad 2.

El sujeto lógico carrera no es real; lo que es real es el sujeto que corre.

El sujeto lógico filosofía —supongamos su definición, cualquiera sea ella— no es real; lo que es real es el sujeto que filosofa.

El sujeto lógico teología —supongamos, también, su definición, cualquiera sea— no es real; lo que es real es el sujeto que teologiza.

Y, aunque carrera —i. e., correr— no sea lo mismo que filosofía —i. e., filosofar— o teología —i. e., teologizar— no se ve cómo un mismo sujeto, en este caso el hombre, cualquiera fuere, no pueda real y verdaderamente correr, filosofar y teologizar; o, teologizar, filosofar y correr; o, filosofar, teologizar y correr, e incluso, al mismo tiempo. Se puede, en efecto, correr y filosofar, o, también teologizar y correr. ¿Se recuerda que los peripatéticos fueron llamados así porque filosofaban caminando o porque caminaban filosofando?

Conclusión: ni correr, ni filosofar, ni teologizar son la esencia real del hombre, sino, solo actos realizados por éste. Por consiguiente, del mismo modo que un hombre puede ser corredor, también lo es el que pueda ser filósofo y, también, ¿por qué no?, teólogo; o ser teólogo-filósofo; en realidad, como ya señaláramos anteriormente, no podría ser teólogo si no filosofase, del mismo modo que puede ser filósofo sin teologizar, e. d., ser filósofo sin ser teólogo; pero este filósofo que no es teólogo mal filósofo será si no entiende —y es lo común— que pueda haber un filósofo que teologice o un teólogo que filosofe. Filosofantes llamábanles los medievales; filósofos cristianos les llamamos en la actualidad, pero el término que dice con exactitud lo que son es el término clásico teólogos.

Es muy claro, por otra parte, que todo lo que estamos diciendo presupone una mayor complejidad de la peculiar manera de entender la fe, Dios, la realidad, el hombre, la esencia, el ser el conocimiento, la teología, la filosofía, la lógica, el lenguaje, etc.; por lo tanto, puede haber y hay, por supuesto, otras maneras de entender todas estas cuestiones que llevan, consecuentemente, a conclusiones distintas de las nuestras. Precisamente aquí se aclara, también, lo que afirmamos en la observación 5: toda teología cristiana utiliza siempre una filosofía; de lo que podemos deducir una conclusión aparentemente extraña: el problema de la teología siempre lo dilucida la razón, i. e., la filosofía; una filosofía, en efecto, que funciona como instrumento, como esclava, de la teología. El centro de la discusión es siempre qué filosofía sea o no sea la más adecuada como instrumento de la fe, e. d., de la teología, problema que solo la razón puede plantear y resolver.

Mientras haya teología, tendrá que haber necesariamente filosofía. El filósofo puede estar seguro de que mientras el hombre tenga fe en la revelación cristiana habrá seguramente filosofía. Lo que no quiere decir, en absoluto, que no haya filosofía fuera de la fe. El cristianismo no inventó la filosofía y, cuando la encontró, no solo no la rechazó, sino, la exigió para constituir el ámbito de la teología. Hoy la filosofía funciona, en general, fuera de la fe. No ha de ser la fe la que la niegue sino, al revés, será nuevamente una cuidadosa discusión filosófica dentro de la fe la que nos dirá qué puede y qué no puede la razón del hombre creyente instrumentalizar para entender lo que ya cree.

Pero, nos hemos excedido en las conclusiones, ya que la única conclusión a la que podemos arribar en esta primera aclaración es la siguiente: lo que existe realmente es siempre el hombre concreto que, si no cree, puede filosofar y si es creyente puede también filosofar.

Segunda aclaración

En lo que hemos aclarado hasta ahora hemos supuesto, con toda intención, que tanto la filosofía como la teología revelada están en un mismo plano de conocimiento, i. e., dentro del conocimiento humano. Decimos con todas las letras “supuesto”. ¿Qué implica esta suposición? Exactamente todo lo que los viejos doctores medievales se temían: el esfuerzo realizado por el hombre para reducir el conocimiento que da la fe al conocimiento que logra la razón humana a través de la filosofía. Pero, tal intento no es posible, dijeron; y, con toda razón, porque tal intento presupone filosofar fuera de la fe, lo cual no es, de ningún modo, posible para un hombre creyente en la Palabra revelada, i. e., encarnada. En efecto, la teología revelada es la ciencia del Dios-que-habla. La filosofía, i. e., la metafísica, también llamada ya por Platón y por Aristóteles teología, no es la palabra de ningún dios sino, del hombre-que-habla. La Palabra de Dios es camino de salvación para el hombre. La palabra del hombre es solo palabra humana, y ésta nunca puede absorber el ámbito de la Palabra divina, reduciéndola a su mismo nivel; pero, sí puede, y debe, estar al servicio de ella, y, lo cual supone, decisivamente, que ya el hombre cree en ella al filosofar dentro de ella.

“Cuando, en efecto, se supone que la fe y la razón pertenecen a un mismo ámbito de conocimiento, como si fuesen dos especies dentro de un mismo género, ineludible resulta el concluir que la Teología, en cuanto tal, deba excluir la filosofía e, inversamente, la Filosofía, excluir, también, la Teología.



UNIVERSIDAD CATOLICA DE CHILE
381
CAMPUS

En semejante formulación, y, consecuentemente, la situación de un teólogo es la de no poder filosofar, y, también, la situación de un filósofo es la de no poder hacer ninguna referencia a lo que, como creyente, cree.

“Este supuesto es hoy lo más común y habitual”¹⁶.

Por lo tanto, nuestra conclusión de la segunda aclaración es la siguiente: un supuesto equivocado, por más común y habitual que sea, no es, de ningún modo, una razón. Este supuesto, en efecto, equivoca el camino de relación entre la fe y la razón, entre la teología revelada y la filosofía, puesto que el camino adecuado es siempre el que se expresa a través del método *fides quaerens intellectum*, método que dice con toda exactitud y verdad que la filosofía se vuelve instrumento para entender la revelación.

El hombre, ahora no solo cree sino, también, intenta entender con su razón lo que ya cree.

Hemos visto, por lo tanto, que este método es el adecuado, en el sentido de posible, porque, ni la situación concreta de un hombre real impide afirmar que no pueda éste filosofar siendo creyente y teologizar siendo filósofo, ni en el ámbito abstracto resulta, tampoco, correcto afirmar que ambas, la teología y la filosofía, estén en un mismo nivel de conocimiento. De este modo, usando de la filosofía, es como la teología se estructura como ciencia, pero, sin dejar de ser lo que siempre ha sido de entrada: Ciencia Sagrada, Doctrina Sagrada, i. e., ciencia y doctrina de lo que Dios habla.

Filosóficamente hablando no se puede afirmar que la filosofía no pueda ser servidora de la teología. Pero, nosotros hemos afirmado más todavía. Ya lo hemos señalado anteriormente varias veces, y, de hecho, siempre sucede así: toda teología cristiana utiliza siempre una filosofía, pues toda teología debe usar siempre la filosofía. Una fe que no use la razón para entender lo ya creído corre el riesgo de permanecer infantil. Pero ésta es ya otra cuestión, la de poner en evidencia el núcleo del método medieval, que por ser precisamente el de un camino a andar solo puede acceder a él aquel que lo haya transitado, i. e., su experto, lo que nosotros llamamos un baquiano de la fe y de la filosofía. Nada diremos de esta cuestión, ya que lo único que nos interesó ha sido desatar algunos nudos que impiden ver cuál sea la vía de acceso a la verdad, lo que no es, evidentemente, hablar de la verdad¹⁷.

¹⁶ José Ramón Pérez, “*Fides quaerens intellectum: Coordenadas antropológico-metafísicas*”, Ponencia en el Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana publicada en *La Filosofía del Cristiano, hoy*, U. N. C., Córdoba, 1981, T. III, p. 1129.

¹⁷ José Ramón Pérez, *Fides quaerens intellectum y la cuestión de la metafísica en san Anselmo de Canterbury*, Acta Scientifica N° 17, U. C. C., Córdoba, 1982.

Consecuencia

Señalaremos ahora una consecuencia de todo lo que se ha indicado, pero, frente a un problema que, para nosotros los argentinos cristianos, se ha vuelto ya casi dramático, sin pretensiones de incursionar en lo inmediatamente histórico para no herir la posición de nadie. Nos referimos al problema de la relación entre la fe y la política, problema que siempre aparece en las largas disputas sobre la vieja noción medieval *Christianitas*, cristiandad¹⁸.

Aquí también solo propondremos algunas observaciones.

1. — El problema de la relación entre la fe y la política es el mismo que el de la relación entre la teología y la filosofía.
2. — Por consiguiente, aquí son numerosos los malentendidos, pero, básicamente, son los mismos que se dan entre la fe y la razón, bien sea en el hombre concreto como en el planteo teórico del problema.
3. — Pero, como los problemas políticos aparecen, en general, como urticantes y siempre urgentes, y cada día más sangrientos, es por lo que se corre más fácilmente el riesgo de equivocar el camino de su solución adecuada.
4. — El planteo y la solución de este arduo problema depende de los filósofos creyentes cristianos, i. e., de los teólogos. No depende, por consiguiente, ni de los no creyentes, ni, tampoco, de los creyentes de otras religiones, cualesquiera sean.
5. — Un hombre creyente cristiano puede y debe plantear y resolver esta cuestión.
6. — El peor método que puede aplicar un hombre creyente para resolver el problema de la relación entre la teología y la política consiste en pretender que esta última, su filosofía, sea autónoma de la teología.
7. — Pero, y aquí aparece con toda claridad el malentendido que se da hoy, de manera casi inevitable, sobre estas cuestiones: la fe y su ciencia, la teología, no es, en absoluto, ni nacional, ni, tampoco, internacional en el sentido político del término.

Católico, en efecto, no significa internacional, ni, consecuentemente, negación de lo nacional. No es el cristianismo afirmación o negación de lo político, sea éste nacional o internacional, por la sencilla razón que la Iglesia Católica no es una trans-nacional, ni una inter-nacional, ni un estado nacional. Las organizaciones políticas, estructuradas o no jurídicamente, internacionales o na-

¹⁸ S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi *Opera Omnia* ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt O. S. B., F. Fromman Verlag, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1968, T. II, 0, 10, 188.

cionales son obra del esfuerzo humano, i. e., intentos de relación humana estructurados por los hombres. Mientras que la organización cristiana llamada Iglesia es una estructura de salvación constituida por los hombres creyentes en base a su clave de bóveda, Jesucristo, el Salvador de todos los hombres.

Por consiguiente, ser un hombre, creyente o no, significa obviamente pertenecer en cuanto tal a un ámbito político. Solo que, en el caso de un hombre creyente, éste pertenece siempre, sin que podamos decir también, a un ámbito que no es político, sino, religioso. La religión, por lo menos la religión católica, no solo le posibilita el vivir en una comunidad política, como lo hace cualquier hombre, sino le indica la necesidad, ineludible, de responsabilizarse de los asuntos políticos humanos, sea que se trate de su elaboración teórica como, asimismo, de su realización histórica.

Queremos significar lo siguiente: un hombre cristiano puede y debe decidir, según un criterio político, ser de derecha, de centro o de izquierda; pero, lo que no puede jamás pretender es, precisamente, que semejante decisión sea identificable con el cristianismo, ya que éste, en cuanto tal no es, ni jamás lo será, ni de derecha, ni de centro, ni de izquierda, nacional o internacional, lo cual, lamento sinceramente tener que decirlo, parecen saberlo mejor los hombres no creyentes que los mismos creyentes cristianos, y ésto por la sencilla razón que no teniendo ya la cuestión que le plantea al hombre el cristianismo sus decisiones no tienen, en absoluto, que preocuparse por el supuesto Dios de los cristianos.

Es siempre la razón humana príncipe y juez de todo lo que en el hombre¹⁹, incluida, por supuesto, la fe. Nada más —y nada menos— que en la propuesta de nuestro método, la razón funciona siempre dentro de la fe, de modo tal que es a ella, a la razón, a la que le compete dilucidar qué política sea, o no sea, más concorde con la misma fe.

Ahora bien, cuál sea la situación de los organismos políticos actuales en relación con la fe cristiana es otra cuestión, sobre la cual no tenemos ninguna dificultad en expresar nuestra opinión. Así como el cristianismo no inventó la política, i. e., se encontró con ella, así hoy la situación contemporánea ha colocado al hombre creyente en tal incomodidad que cuando éste formula públicamente lo que se ha señalado anteriormente es acusado inmediatamente de in-sano o de solapado enemigo de la obra humana política. La política contemporánea, en efecto, se caracteriza porque no solo de hecho no tiene nada que ver con la fe, sino,

¹⁹ S. Anselmi Cantuariensis..., *op. cit.*, I, 10, 1-2.

porque no quiere —decisivamente— tener nada que ver con la fe cristiana.

Como conclusión, nos parece que si los cristianos planteasen y entendiesen adecuadamente el problema de acuerdo con todo lo que hemos afirmado, tal vez, algún día que nos parece bastante lejano, podrá comenzar a hablar de política cristiana, y, tal vez, algún día vivir dentro de una estructura política que posibilite el pleno desenvolvimiento de su vida cristiana. Mientras tanto, es bueno tener presente que “De las dos posibles clases de tontera, hay una que es peligrosa y la otra no. La tontera del tonto es anodina, pero la tontera de los inteligentes es la cosa más peligrosa del mundo. Una de estas últimas formas consiste en explicarlo todo con argumentos que parecen excelentes, que son muy buenos, que se tienen muy erguidos, solo que están fuera de la cuestión”²⁰. La cuestión que planteamos es responsabilidad de solo los creyentes, que teniendo una fe verdadera, i. e., una fe viva, estructuren lo que se deba estructurar —y es ésta nuestra observación más importante— para conservar “la semilla en su carozo y el carozo en su tierra y esa tierra en su invierno” como lo profirió ya —¡con qué caracterizada lucidez!— el más grande poeta cristiano argentino. Nos referíamos en esa circunstancia, sin duda, a Leopoldo Marechal, quien en su *Heptamerón*²¹ nos da este consejo coincidente, por otra parte, con el que con una significación totalmente distinta nos diera Nimio de Anquín, consejo éste último que resulta de una clarividencia elocuente dentro del pensar deanquinatense²².

Luego de esta largá, y para nosotros muy importante, aclaración nuestra, volvamos nuevamente a de Anquín quien no solo separa la filosofía de la teología, como lo haría cualquier escolástico, sino considera que la filosofía y la política son eliminadas por la teología. “El cristianismo eliminó a la filosofía, que solamente servía para la imanencia”²³. En otras palabras, toda trascendencia es eliminatoria de la filosofía y la política del aquende. Ya tendremos oportunidad de ver más adelante las razones de semejantes afirmaciones.

De todas maneras nos resulta ya claro que no solo hay separación entre filosofía y teología sino una eliminación que deberá

²⁰ Eduardo Mallea, *La bahía del silencio*, Ed. Sudamericana, Bs. As., 1966 (2), p. 87.

²¹ Leopoldo Marechal, *Heptamerón*, Ed. Sudamericana, Bs. As., p. 70.

²² Nimio de Anquín, *Escritos políticos*, Instituto “Leopoldo Lugones”, Santa Fe-Argentina, 1972, p. 126, Palabras de Introducción del Prof. Máximo Ramón Chaparro.

²³ Nimio de Anquín, *De las dos habitaciones en el hombre*, *op. cit.*, p. 41.

ser mutua. En este momento de nuestro desarrollo no interesan las razones por las cuales se produce esta exclusión. Nos referimos a temas tales como inmanencia-trascendencia; Ser-Dios; entelecreatura; participación-analogía; etc.; sino que el alcance de nuestra afirmación es el siguiente: la exclusión entre filosofía y teología debía darse de cualquier modo, cualesquiera fuesen las razones que el filósofo adujese para ello puesto que el problema era enfrentado metodológicamente desde la filosofía y no desde la teología, como debiera ser para lograr una resolución favorable. Es así como al no poder encontrar la posibilidad de relación el filósofo debía dar razones que supuestamente explicasen esa misma falta de relación. Pero, estas razones eran precisamente la consecuencia de la falta de relación y no las causas reales de esa misma falta de relación. Ese es, pretendemos, el alcance de nuestra afirmación. Del mismo modo que quien establece la relación entre teología y filosofía busca y encuentra luego razones que justifiquen tal relación, así, quien no puede encontrar la relación entre la filosofía y la teología busca y encuentra razones que justifiquen esa falta de relación. En absoluto quiere ésto decir que las razones no lo sean en ambos casos. Los dos, tanto el teólogo como el filósofo pretenden que lo sean, y toda la cuestión consiste en este caso en saber si son o no son razones verdaderas.

Pero, este intento de averiguar si las razones lo son es un problema distinto y posterior a lo que nosotros queremos mostrar en este momento, y en cualquier caso. En efecto, cualquier intento de relación entre la filosofía y la teología, como ya lo hemos dicho anteriormente, presupone que la filosofía está ya dentro de la teología; dicho de una manera más simple: todo intento de relación entre la razón del hombre y la fe cristiana de este mismo hombre presupone siempre que el hombre crea primero en lo que cree y recién luego intente con su razón entender lo creído. ¿Qué otra cosa hacen el teólogo y la teología? Por consiguiente, la filosofía aparece de entrada instalada dentro de la teología y ésto de tal modo que cuando aquella pretende funcionar fuera de ésta, no puede jamás encontrar un nexa con ella. Y cuando es esto último lo que sucede es este mismo método el que lleva luego al filósofo que ve una y otra vez la imposibilidad de la relación a buscar razones que expliquen esa misma falta de relación.

Esta cuestión resulta tan acuciante que se vuelve una preocupación en Nimio de Anquín. Casi podríamos afirmar que a medida que pasa el tiempo se lo ve más y más preocupado. ¿Por qué? Evidentemente porque el filósofo no quiere perder la fe cristiana. La razón, en efecto, es imposible que la pierda mientras siga siendo hombre y filósofo; pero la fe sí la puede perder sin dejar por ello de ser hombre; de Anquín siempre sostuvo que el cris-

tianismo era un accidente en la naturaleza humana. Circunstancia que muestra directamente el asunto más importante que podamos señalar hasta el momento y que es el siguiente: si el hombre no puede lograr una relación, así fuese la mínima, con lo que cree por su fe cristiana y así y todo mantiene personalmente esa misma fe contra toda razón y contra todas las razones que la razón encuentra de esa falta de relación es porque la fe no es cosa humana, sino cosa de Dios. Y así es, no más. La fe es una cuestión divina que solo puede ser admitida por el hombre si Dios le da la posibilidad de acceder a ella. No hay otra explicación al hecho que un hombre se vuelva creyente en la palabra de Dios. Todas las razones del mundo de la filosofía no rozan, siquiera, una sola afirmación de fe, no porque la fe no tenga nada que ver con ella, que sí tiene que ver y mucho, sino porque la fe pertenece a otra dimensión que la humana; es, en efecto, de origen divino. Como no se cansó de repetirlo de Anquín expresándolo de un modo lógico, para hablar de la fe debemos hacer un cambio de género, del conocimiento humano debemos trasladarnos al conocimiento divino, no en el sentido del conocimiento que el hombre pueda tener de Dios, sino en el sentido del conocimiento divino que Dios posee de Sí mismo, conocimiento que es el origen del conocimiento que por medio de la fe el hombre puede poseer de Dios. Y no en vano recordaba siempre las palabras de san Pablo²⁴: “las cosas viejas pasaron, he aquí se han hecho todas nuevas”²⁵. Demasiado duramente han de sonar estas palabras en un oído acostumbrado a los razonamientos de la filosofía. La fe, en efecto, es cosa de Dios; la razón, naturalmente, cosa humana. Al respecto nuestra tesis dice lo siguiente: cómo la razón de un hombre pueda aparecer contradiciendo un contenido cristiano de la fe cristiana es una cuestión no de una razón inteligible verdadera, sino principalmente de una equivocación de método en el tratamiento de estos dos términos, la fe y la razón. Desde la razón sola no puede solucionarse el problema, sino desde una fe que utiliza la razón. De lo cual se deduce que cualquier acercamiento entre la razón y la fe, habiendo previamente equivocado el método, es un pseudoacercamiento, cosa que quien no cree percibe inmediatamente; lo que no acontece tan fácilmente con quien creyendo pretende filosofar como si su razón no tuviese nada que ver con su fe. Sus denominadas aperturas a la revelación desde la filosofía son pseudoaperturas. En efecto, que el hombre abra su razón a las verdades de la fe solo es posible para

²⁴ 2 Cor., V, 17.

²⁵ Nimio de Anquín, *De las dos habitaciones en el hombre*, op. cit., p. 42.

quien sea ya creyente de esta misma verdad revelada. A nosotros nos resulta del todo asombroso el hecho que debamos señalar esto. Sin embargo, no nos asombra tanto cuando logramos ver con alguna claridad el mal planteo metódico que del problema se suele hacer. Se filosofa diciéndose y diciéndonos continuamente que las razones filosóficas nada tienen que ver con las verdades reveladas y luego, ya en el final de la investigación filosófica, se dice y se nos dice que la filosofía conduce a la verdad de salvación que nos brinda la fe, sistematizada en una teología. Semillante actitud resulta ilógica de cualquier lado que se la mire, ya sea del lado de la razón como del de la fe. De ésta porque semejante método presupone poner la fe divina en el mismo nivel que la razón humana, diluyendo, por lo tanto, la substancia viva de la fe y de aquella porque significa hacer afirmaciones que a todas luces van más allá del alcance de la misma razón.

Tal modo de ver las cosas es confirmado tanto por el teólogo que filosofa, como por el filósofo que no cree, por la sencilla razón que quien cree filosofa aunque en un orden distinto de quien no cree, que también filosofa. Evidentemente que estamos hablando desde un punto de vista metódico sin que pretendamos por ello afirmar que uno filosofa y el otro no. Ambos, en efecto, filosofan; pero, uno dentro de la fe y el otro fuera de ella. Por lo tanto, se tenga o no se tenga fe, por más duros que suenen en nuestros oídos ciertos términos y ciertas respuestas expresadas en dichos términos, lo que se debe hacer siempre es usar la razón: de este modo cuando veamos un filósofo manteniendo su fe contra viento y marea entenderemos claramente la razón de su actitud; nos daremos cuenta, en efecto, de que la fe la da Dios al hombre, sea o no sea filósofo, y, si en el caso de éste último su razón no coincide con su fe, se deberá sin duda al método equivocado en el uso de la razón puesto que si se intenta una relación de ésta con la fe, siempre se deberá hacerlo dentro de la misma fe, y, nunca, fuera de ella.

Tal el caso, creemos, de Nimio de Anquín, quien desde que comenzó a filosofar dio vueltas alrededor del problema entre la filosofía y la teología. Más adelante tendremos oportunidad de analizar algunas de las razones que adujo para separarlas. Por ahora solo enunciaremos una afirmación que se repite reiterativamente en todas las exposiciones que hizo el filósofo: la creación de la nada no tiene en absoluto algo que ver con la filosofía. Pero este tema lo desarrollaremos bien entre la segunda y tercera parte, discutiendo si es o no es verdadera esta misma afirmación.

Lo que siempre nos ha causado asombro ha sido el ver al filósofo negando por un lado la posibilidad de acceso racional al Dios de la biblia y afirmando por otro verdades reveladas por

este mismo Dios. La insistencia del filósofo en plantear de esta manera el problema y la persistencia de nuestro asombro nos llevó a pensar en el problema de la relación entre la fe y la razón, y hemos llegado, luego de analizado y consultado el problema con san Anselmo de Canterbury, a la misma conclusión de de Anquín, pero por razones distintas. "Uso el término 'Escolástica', nos dice, en un sentido lato, en cuanto es aplicable a todas las escuelas católicas o a la 'Escuela católica', para emplear un universal que comprenda tanto a tomistas, como a escotistas o a suarecianos. . . . La 'escuela' a que nosotros nos referimos es, pues, la de filósofos de fe católica en toda su latitud"²⁶.

Que de Anquín manejara de punta a cabo toda la literatura de la tercera escolástica de fines del siglo pasado y de todo el corriente siglo da testimonio este escrito recién citado. Precisamente, y es una afirmación nuestra, el haber entrado a la primera escolástica, la medieval, a través de la segunda y tercera escolástica, nos parece que ha sido la causa de que de Anquín no pudiese de entrada comprender el modo de filosofar de aquella. Evidentemente que, como dice y ya lo hemos citado, no puede haber filosofía cristiana, porque la filosofía cristiana es un nombre desafortunado que se aplicó a la escolástica cuando ésta perdió su verdadero nombre: teología. De Anquín dice que la filosofía cristiana o la escolástica es teología; es teo-filosofía como gusta denominarla²⁷. Pero con ello quiere decir que no puede ser filosofía. Por otra parte, los escolásticos, y por mucho tiempo el mismo de Anquín, dijeron que la escolástica era filosofía; no, teología. ¿Cómo entender este aparente cambio de posición? Sin embargo resulta coherente, ya que si en primera instancia se ha afirmado que la filosofía no puede ser teología y luego, en una segunda instancia se afirma que es teología, deberá afirmarse consecuentemente que no puede ser filosofía. Esto sucede así porque metódicamente se ha separado la filosofía de la teología. La verdad de la cuestión es que la escolástica es teología, pero, también es filosofía. Dicho con más precisión: es un modo de filosofar propio de un teólogo consistente en usar la razón dentro de la fe. Como ya lo hemos señalado no aparece ninguna contradicción en esa manera de proceder.

De Anquín no solo separó la filosofía de la teología sino que hizo más; hizo que aquella no pudiese ni desde dentro ni desde fuera coincidir con la revelación, pues todo el esfuerzo realizado a través de la participación no puede impedir que se borre la

²⁶ Nimio de Anquín, *Génesis interna de las tres escolásticas*, op. cit., p. 3.

²⁷ Nimio de Anquín, "Las cuatro instancias filosóficas del hombre actual", *Arkhé*, Segunda Serie, Año II, Fasc. Primero, Junio 1965, Córdoba, Argentina, p. 5.

analogía, como tendremos más adelante posibilidad de analizar, porque por más que la analogía implique relación ¿qué relación puede darse entre dos términos que están infinitamente separados? De Anquín contesta que ninguna aunque siempre agrega que debe haber alguna relación; pero, evidentemente el modo según el cual entiende de Anquín la cuestión impide de derecho tal relación; en efecto, si no hay ya más equivocidad, habrá solo univocidad, desapareciendo entonces la analogía y quedando solo la participación en el Ser, e. d., con el todo. Con toda intención hemos sido ambiguos en la expresión de la relación, pues quisimos manifestar la misma ambigüedad permanente que aparece en todos los escritos de de Anquín; sin embargo, la cuestión se clarifica, como tendremos oportunidad de verlo hasta lograr, como el mismo filósofo lo dice, un pensar coherente²⁸; no podía ser de otra manera si es presupone que Ser —realidad— es lo mismo que pensar. Ahora bien, cuando el filósofo logra esa claridad con su propia posición, volcará todo su esfuerzo en salvar la fe y ésto de tal modo que la reiteración permanente de la cuestión pondrá nerviosos a creyentes y a no creyentes, cuando en realidad de lo que se trata es de coherencia en el planteo del problema: un creyente podrá encontrar todas las razones que se pueda o se quiera para no creer como así también para creer, pero, si es creyente de verdad, seguirá creyendo por la sencilla razón que este mismo hombre es un hombre creyente por la gracia de Dios y no por méritos o deméritos de sus razones lógicas.

¿Qué ejemplo digno de ser meditado la precisa actitud de Nimio de Anquín en esta cuestión! Para ello, aquietado ya el ánimo, se debe plantear esa misma cuestión. Es lo que, creemos, hemos hecho hasta aquí.

II. ENTE Y SER

Vayamos ahora al segundo punto que queríamos plantear: la no relación entre el Ser de la metafísica y el Dios de la revelación. Para ello, lo primero que deberemos hacer, de acuerdo con el método seguido por Nimio de Anquín hasta aquí, es plantear la cuestión de la metafísica y según ese planteo ver por qué no coinciden el Ser y Dios.

Nos vemos obligados a hacer primeramente una referencia a la "Antropología de los tres hombres históricos"²⁹. La indeci-

²⁸ Nimio de Anquín, *Ente y Ser*, op. cit., "Introducción", p. 17

²⁹ Nimio de Anquín, "Antropología de los tres hombres históricos", *Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la U. N. C.*, Año III, Nos. 1-2-3, p. 9-43.

sión en la formulación categórica de los mismos nos demostrará, de paso, que lo que hemos afirmado en la primera parte de este trabajo no andaba del todo desacertado. En efecto, allí de Anquín establece tres hombres históricos: el hombre judío, el hombre griego y, por fin, el hombre cristiano. Cuando habla del hombre judío sigue textualmente a Hegel: "la separación absoluta del Universal y de lo Singular, es característica del Judaísmo"; señala "la falta de un trabajo personal en la fundamentación de su fe", indicando que "no adquirió el hábito de inquirir por el propio y personal esfuerzo los arcanos del ser". Luego prosigue su descripción: "Ahora vamos a pasar al otro extremo de la antropología: del hombre judío que recibió la predestinación de ser elegido y que tuvo todo de Dios y por Dios y para Dios, nos trasladamos al hombre griego que tuvo todo de sí, por sí y para sí". Ahora bien, "Entre estos dos tipos antropológicos ¿no cabe ninguna reconciliación? ¿Forman una antítesis irreductible? Creemos que no y creemos que la fusión de ambos se realiza en el HOMBRE CRISTIANO". Estamos frente al tercer tipo antropológico determinado por de Anquín: Cristo, "la fusión de lo divino y de lo humano, el gran misterio, del Teandrismo".

Doce años más tarde, en 1963, en la conferencia que dio en la ciudad de Santa Fe: "Presencia de santo Tomás en el pensamiento contemporáneo"³⁰, definirá el problema: "Entre la concepción judía y la griega no había conciliación posible". Este "no había" nos remite indudablemente al monólogo continuado que el pensador mantenía, en voz alta y delante nuestro, consiguió mismo. Sin embargo, y casi inmediatamente, agrega: "... está presente (en la teología de santo Tomás) el deseo profundo de reconciliación del pensamiento griego del Ser eterno con la conciencia cristiana de creación". Aún no está definida del todo la posible relación entre el Ser y Dios, pero ya se van dando los elementos que posibilitarán una respuesta definitiva. En efecto, se puede observar que cambia el orden mismo de la entropología de los tres hombres históricos; no digamos, su contenido cuando afirma "... todo depende del fondo *natural* de cada uno. Por eso se es como uno se despierta en la admiración". En las palabras subrayadas por el mismo autor está la clave de bóveda de toda la respuesta: lo natural es el Ser, y siendo el Ser lo natural, es la realidad primordial y protointeligible, e. d., el principio de inteligibilidad de cualquier otra realidad. Por consiguiente, cuando el autor dice casi inmediatamente "La primera es la actitud originaria del hombre griego", la palabra "primera" no tiene una

³⁰ Nimio de Anquín, "Presencia de Santo Tomás en el pensamiento contemporáneo", Cuad. 4, *Hostería Volante*, La Plata, 1964, 27 págs.

significación de un orden meramente temporal, sino, metafísico, aunque sí podría decir también con significación temporal si entendiésemos, como se ha de entender, que el tiempo no es nada más que la medida acompañada de la misma eternidad, la cual es, obviamente, el Ser. Así, "Quien despierta a su contorno con alegría y sin temor, se ve en relación filial o fraternal con él; como una parte de él, como si hubiese descubierto a sí propio en el contorno". Esta actitud inspira los poemas *perí physeos*. La segunda, la de quien se despierta a su contorno con temor o apenas con desconfianza ve en él un otro al que teme o de quien desconfía, la del judío, ha inspirado los *Salmos*. Y la tercera, la del hindú, inspiradora de los *Upanishads*, es la de quien despierta con indiferencia, asume una actitud pasiva y mira al contorno como si nada.

En la "Introducción antropológica" que entregó a Fermín Chávez y que éste publicara en *Megafón*³¹, de Anquín logra precisar aún más su pensamiento. Allí leemos lo siguiente: "Visto el problema desde Occidente, hay por lo menos tres manifestaciones filosófico-antropológicas, a saber:

- 1º La propia del hombre griego.
- 2º La propia del hombre semita.
- 3º La propia del hombre asiático.

Puede haber otras, pero por el momento carezco de competencia para determinarlas con suficiente precisión". Este "por lo menos" y el "puede haber otras" nos impiden afirmar que este esquema sea definitivo en el pensador; pero no nos impide decir que actuó de un modo decisivo en su posición, pues él mismo nos lo dice, aunque a través de un rodeo:

"Nuestro esquema, que anticipamos al comienzo de estas reflexiones, tienen la ambición de ser libremente inspirado y deja margen para una elección. Por las razones que se darán y que juzgamos discretamente válidas, discriminamos la oportunidad que corresponde a cada uno de los tipos que hemos discernido, y necesariamente reservamos una opción, movidos por razones de analogía y por un sentimiento de simpatía que no puede ni debe quedar excluido de esta decisión. Buscamos razones para justificarlos y confiamos haberlas hallado, como se verá por una descripción de los tres tipos históricos que hemos determinado en libertad desde nuestra posición tridimensional, que corresponde a la del nuevo mundo americano, acerca de cuya absolutidad o de su novedad misma no acertamos a encontrar una prueba suficiente.

³¹ *Megafón*, Nº 9-10, año V, En.-Dic., Ed. Castañedas, Bs. As., 1979.

Corresponde ahora determinar el perfil metafísico de cada tipo antropológico según nuestra comprensión, para ahondar luego un estudio somero de cada uno de ellos. Resulta, así, el siguiente esquema:

- 1º) El hombre "Capax entis".
- 2º) El hombre "Capax Dei".
- 3º) El hombre "Capax resignationis".

Como se comprueba por la simple inspección de los dos esquemas que proponemos, el "hombre capax entis" corresponde al hombre griego; el "hombre capax Dei" corresponde al hombre semita y con mayor precisión judío, para evitar equívocos; el hombre "Capax resignationis" corresponde al hombre asiático, y con mayor precisión, budista, que es el más definitorio de Asia, el máximo exponente del gran complejo asiático".

Como se puede fácilmente apreciar ha desaparecido el originario "hombre cristiano" y como ni siquiera se pregunta ahora por la posible relación entre el hombre "capax entis" y el "capax Dei" suponemos con mucho de fundamento que la cuestión estaba ya casi decidida en la conciencia de de Anquín. Pero, lo que en este momento nos interesa hace referencia al orden dentro del cual planteó el problema, según lo hemos visto en la primera parte de este trabajo. Si se parte del hombre "capax entis", es decir, de la filosofía, y con mayor precisión, de la metafísica, nunca se puede lograr una relación con un hombre "capax Dei". Esta imposibilidad llevara necesariamente al filósofo, como en este caso lo llevó a Anquín, a encontrar en esta capacidad de Ser la explicación de esa falta de relación con esa otra capacidad de Dios.

Retomando ahora lo que estamos comenzando a desarrollar en esta segunda parte, corresponde en primer lugar que nos preguntemos qué significa "capax entis". Traducido textualmente significa "capacidad de ente" o, también, "capacidad del ente" según sea un genitivo objetivo o subjetivo el que prime en la traducción. Sin embargo ninguna de las dos versiones logran expresar lo que se quiere significar en el texto latino. Si preguntamos de otra manera quizás aparezca lo que queremos mostrar: ¿Cuál es la capacidad del ente? Obviamente, su capacidad es Ser. El Ser es el lleno del ente. Y éste, el ente, plenitud de Ser. Estamos de lleno en la cuestión de la metafísica como la entendía Nimio de Antín. Demoremos nuestros pasos en ella. Para eso, consultaremos "Ser, nada y creación en la Edad Media"; "Las cuatro instancias filosóficas del hombre actual" y, por fin, *De las dos inhabitaciones en el hombre*, sin citas entorpecedoras para nues-

tro andar, puesto que estos tres trabajos de Nimio de Anquín constituyen una misma meditación sobre el enigma del Ser y el misterio de Dios³². A propósito de notas, nos parece que el propio filósofo ha sido víctima de juicios equivocados respecto de sus permanentes notas eruditas en casi todos sus ensayos, notas que constituyen un seguro magisterio en este preciso sentido: ellas indican a las claras que los juicios emitidos sin su debida confrontación resultan a lo largo de la vida intelectual prejuicios que imposibilitan entender la cuestión que el filósofo pretende plantear y resolver, y que, según él mismo lo expresara, nunca fue suficientemente comprendido³³.

De Anquín se sitúa en el centro y desde él plantea y resuelve. Dice: el Ser. Desde allí saca la línea y tira: hay Ser. Entonces gira y dice: solamente hay Ser. Volviendo se cierra en el centro: el Ser es la razón de ser. Es el corazón de la verdad totalmente redonda que le contaba la diosa a Parménides. Nada ha cambiado ni nada cambiará más acá o más allá de esta afirmación. Son puntos incommovibles a través de los siglos, incluyentes de todo el pensar griego y del futuro pensar occidental. Descubrimiento del Ser, originario y primitivo, necesario e irreductible, aunque predicado en sus múltiples modos y apariencias. Siempre que el Ser se dice de diversos y múltiples modos se lo dice por referencia a un solo principio, al uno y a una cierta naturaleza. Decir *Arké*, *en* y *physis* es decir el Ser, el cual es el Principium, el Uso la Naturaleza. La univocidad rige las múltiples apariencias. Siempre que el Ser rige, es la univocidad la que impera. La analogía pretende salvar una distancia que siendo infinita se vuelve irreductible y ontológicamente equivoca. Todo, en efecto, es de una misma naturaleza porque el Ser es Todo y Todo es el Ser. Porque no hay más que Ser. El Ser es todo y es solo. La escuela de Elea es la más importante de todas por ser la descubridora del Ser, y que haya Ser es el acontecimiento frente al cual todos los demás, sin excepción, empalidecen. El entusiasmo crece a medida que el filósofo avanza. Se trata de una revelación; de una buena nueva; de un evangelio. Así dice que el *Peri Phyeos* de Parménides "es como un evangelio filosófico"³⁴. Este adjetivo "filosófico" nos dice a las claras de la envergadura consciente de su propia afirmación que hay seguramente en lo afirmado por el filósofo.

³² Nimio de Anquín, *Ente y Ser*, op. cit., p. 153-202; *Arkhé*, op. cit., p. 3-22; *De las dos habitaciones en el hombre*, op. cit., p. 7-62 respectivamente.

³³ Nimio de Anquín, "Discurso ante egresados del Colegio Nacional de Monserrat", op. cit.

³⁴ Nimio de Anquín, *De las dos habitaciones en el hombre*, op. cit., p. 42.

Este Ser tiene sus propias características que el filósofo denomina los primeros trascendentales del Ser. Ellos son: 1) Inteligibilidad, 2) Necesidad, 3) Verdad y 4) Unidad.

Si la inteligibilidad es protointeligibilidad la inteligibilidad será necesariamente la primera característica del Ser. Que decir Ser sea significar inteligibilidad ningún metafísico lo pondrá jamás en dudas. Ahora bien, si es protointeligible el Ser se presupondrá en toda demostración. Pero, entonces, la demostración será tautológica. Por consiguiente, y de cualquier lado que se lo mire, el Ser es mostrable, no, demostrable. En lo que puede aparecer como demostración se va de lo mismo a lo mismo, lo cual significa que se es lo mismo, que no se va; simplemente se ve, y se ve con tal necesidad que resulta imposible su demostración a posteriori, por la sencilla razón que no hay, no puede haber ninguna contingencia a partir de la cual se pretendiese una demostración inductiva, sino al revés, todo es siempre necesarios, i. e., a priori.

La necesidad será la segunda característica del Ser. Si lo inteligible exige la necesidad de cualquiera de sus posibles relaciones, es porque, también, la inteligencia es lo mismo que lo inteligible, lo cual es la verdad. Pero, entonces, la verdad no es la relación entre lo inteligible y es la misma inteligencia. Esto mismo es el Ser. El Ser es lo inteligible y la inteligencia que es lo que se dice unidad, porque siendo el Ser lo inteligible = necesario = inteligencia = verdad = unidad, el Ser es uno. Son los trascendentales del Ser. Donde hay Ser, hay inteligibilidad. Donde, inteligibilidad, necesidad. Donde, necesidad, inteligencia. Donde, inteligencia, verdad. Donde, verdad, unidad. Donde, unidad, Ser. Queda cerrado el círculo; mejor dicho, la esfera. La cual vista desde fuera —es imposible ver desde fuera— o desde el centro parece quieta puesto que "El movimiento circular del retorno en realidad no es movimiento, porque el principio coincide en él con el fin, por lo que en cualquier parte está el comienzo y en cualquier parte está el fin", pero, hasta tanto no se vea el centro parece inquieta. ¿Qué es lo que impide ver el centro y desde él toda la quietud? Seguramente que otros factores que no son ni el Ser, ni la inteligibilidad, ni la necesidad, ni la verdad, ni la unidad. Ahora bien, y esto es ya una dificultad, si el Ser es todo, ¿cómo puede haber algo distinto del Todo? Para de Anquín lo ha habido y de gran influencia en Occidente; se llama Dios; Dios creador; Dios creador de la nada. Imposible el intento de relación entre el Ser y Dios, pues implicaría la creación, y ésta, la nada, y la nada no puede ser entendida por de Anquín de ningún modo, porque lo único inteligible, nos dirá una y mil veces, es el Ser. Ya lo precisaremos más adelante en la tercera

parte. Pero ahora, ya que estamos hablando de este asunto, que-remos sólo indicar cómo lo que parece imposible de relacionar, en este caso el Ser concebido como lo concibió Parménides con el Dios de la Biblia, puede, si se aplica el método adecuado que desarrollamos en la primera parte, intentarse su relación. Lo interesante del caso es que fue un autor que gozó de gran simpatía por parte de Nimio de Anquín, al menos en los comienzos de su juvenil filosofar: nos referimos a san Buenaventura y a su librito *Itinerarium mentis in Deum*. De Anquín anduvo recorriendo un tiempo este itinerario. Véase en una simple comparación textual lo que dijo Parménides y lo que dijo este fraile del siglo XIII en el cap. V de dicha obra, texto, por otra parte, verificatorio de esta afirmación del mismo de Anquín cuando escribió allá en Hamburgo, Alemania, lo siguiente: “Toda la Edad Media, época del señorío pleno de la inteligencia que logra afrontar los más profundos problemas, es una pugnación por *expresar* el Ser... el primado teologal... no admite la especulación racional sino como una escala en la ascensión de la mente hacia Dios”, agregando apenas más adelante esta, para nosotros, preciosa frase: “el filósofo medieval era necesariamente teólogo”³⁵.

La coincidencia de Nimio de Anquín con san Buenaventura y la de ambos con Parménides parece un hecho; veremos, sin embargo, que la aparente coincidencia de estos pensadores fue transitoria en el caso de Nimio de Anquín. Pasando revista a los filósofos griegos, incluidos ya dentro del hombre “capax entis”, el filósofo, no ya más teólogo, deducirá una a una las notas constitutivas del Ser, las que, a medida que vayan apareciendo, lo alejarán definitivamente del Ser-Dios, relación que, como tendremos la ocasión de verlo, intentó hasta casi los últimos días de su vida en un prolongado y porfiado esfuerzo. Esta deducción la realizará, en primer lugar, en *Ente y Ser* y, luego, en *De las dos inhabitaciones en el hombre*.

Veamos lo que señala en *Ente y Ser*. “Parménides acuñó la fórmula exacta y definitiva de la filosofía occidental, que no ha sido ni puede ser modificada nunca más. Pero no fue totalmente una intuición, como acaso nosotros mismos dijimos alguna vez, sino también una deducción parcial, que tuvo antecedentes histórico-filosóficos dentro de la misma escuela de Elea”. El modismo de comenzar este aparente análisis histórico muestra a las claras la ubicación desde donde de Anquín ve la realidad.

La convicción de Tales será la de Ser naciente originario; el Ser eterno y auroral.

³⁵ Nimio de Anquín, *Nota preliminar a una filosofía de la inteligencia*, op. cit., p. 19.

El apeiron de Anaximandro será identificado con el concepto de *physis* o naturaleza, “principio en sí mismo”, inmanente y mismificante.

“La fórmula definitiva del pensamiento occidental está ya dada con el sistema de Parménides del Ser eterno, subsistente, unívocamente predicado en relación con los Entes”.

El Ser platónico será eterno como el de Parménides, unívoco, sin creación de la nada.

El pensamiento de Aristóteles es el del Ser substancial, sin el mínimo vestigio de Nada. El Estagirita es tan greco-parmenídeo como Platón mismo. La reducción de Aristóteles a Platón y de éste a Parménides es evidente. Todo el intento de Nimio de Anquín ha sido reducir santo Tomás de Aquino, en cuanto es una síntesis de la Edad Media, a Aristóteles, tarea en la que finalmente se declaró vencido, puesto que la equivocidad de la analogía de un medieval, según de Anquín, será imposible de relacionar con la univocidad de un griego, aunque esta afirmación nunca la hayamos vista escrita en lo que hemos podido comprobar, pero, sí, la hemos podido oír de sus propios labios. En efecto, el título mismo *De las dos inhabitaciones en el hombre*, e. d., de la habitación del Ser griego y del Dios cristiano en la conciencia del hombre, está diciendo claramente que en el año 1971, cuando el filósofo tenía ya 75 años, no estaba aún definida del todo la cuestión que estamos tratando. Creo que se puede hablar, sin falsa modestia, de una gigantomaquia cristiana y, si pensamos en la Argentina, única.

En este último librito recién citado, de Anquín hace un análisis sistemático de los filósofos griegos prescindiendo, como es lo habitual en cualquier escolástico, de la revelación que “nos enseñaron nuestros padres cristianos, cuando nos dijeron: ‘tú eres una criatura de Dios’ —prescindamos digo de esa revelación y nos daremos con esta comprobación fundamental: *somos, simplemente somos porque somos manifestación del Ser o porque somos seres y nada más*”.

Allí se puede leer: “El descubrimiento que debe atribuirse a Anaximandro, según mi deducción, es el de la *inmensidad*, es el Ser como *inmenso*”.

Viene luego el análisis de Parménides, en quien se produce “la ‘revelación’ del Ser como protoprincipio”. Dice allí de Anquín que “La sentencia que enuncia este hecho único en la historia del pensamiento conceptual es lapidaria, y quedará acuñada para siempre: *El Ser es, el no Ser no es*”. Tenemos la impresión que cuando de Anquín escribió “lapidaria” estaba pendiente de las otras tablas de Moisés, las de la ley que, no siendo ni conceptuales, ni pensamientos, no son.

Su discípulo Zenón dejará establecido irrefragablemente la perfección de la *inmovilidad* del Ser eterno, mientras que Meliso establecerá el de su *unidad*.

Heráclito establece la relación uno-todas las cosas que “encaja al filósofo rebelde en el círculo del Ser y lo subtrae a la anarquía ontológica”.

Cuando menciona a Empédocles, de Anquín observa que “La mostración del Ser sobreviene por alguna de sus perfecciones, no por todas a la vez”. En este caso se tratará de la *eternidad* y de la *ingeneración* del Ser.

Cuando considera el Espíritu de Anaxágoras de Anquín precisa que “No se busca nunca una trascendencia en el sentido riguroso del término, es decir, paso de un género a otro, sino una trascendencia específica dentro de un género inviolable y único. No se trata de romper una inmanencia constitutiva y fatal, sino de lograr descripciones más variadas y ricas de una misma realidad”. Es “el Ser presente como Espíritu, como el principio de inteligibilidad de las cosas”.

Siguiendo esta deducción ontológica se refiere ahora al complejo Leucipo-Demócrito que al establecer el vacío, que no es la Nada semítica, posibilita “afirmar con convicción que el Ser es también múltiple”.

“El Ser es, pues, de acuerdo a nuestra indagación, *inmanente, inmóvil, uno, todo, eterno, ingenerado, inteligible, múltiple, necesario*. . . Platón es el receptor de esta riqueza metafísica única. . . logró agregar a las perfecciones del Ser dos nuevas. . . : primeramente agregó al Ser la *belleza*. . . La segunda perfección que Platón agrega al Ser parmenídeo es la *participación*”.

Y llegamos, por fin, nuevamente a Aristóteles, de quien de Anquín ha tomado este modelo de análisis que está llevando a cabo. Es la substancia el Ser, “pero solamente vista según el criterio del más y el menos: el mínimo acto es la potencia, pues no puede darse el aniquilamiento de la potencia; y por ello, el proceso ontológico se reduce en realidad a sólo el acto, que en su extremo mínimo se llama potencia, y en su extremo máximo se llama acto puro. . . O sea que si a la materia no se la reduce a la nada —lo cual grecamente no es pensable—, el proceso se extiende de una inteligibilidad mínima a una inteligibilidad máxima o absoluta”.

Lo que viene luego de Aristóteles es decadencia, y “nada tendremos que ver, pues, con griegos, lo cual es un antecedente importante para nuestro problema del Ser parmenídeo-platónico-aristotélico”. En efecto, ni el último de los grandes, Proclo, logró añadir nada más, ya que la *trinitariedad* del Ser no tiene mayor validez.

Hemos recorrido un camino que en sus diversas etapas nos

muestra a las claras qué entendía de Anquín cuando pensaba y hablaba del Ser. En efecto, hemos establecido los tres hombres históricos; hemos resumido lo que dijo de Parménides, prototipo del “*capax entis*” y, también, las principales características que algunos filósofos griegos dedujeron de su manera de ver la realidad. Es la relación Ente y Ser la que está presente en todas estas consideraciones. Siendo el ente de la misma naturaleza que el Ser, es una manifestación suya necesaria. Si es necesaria la relación es tautológica: da lo mismo decir ente que decir Ser. Esto resulta claro. Pero, ¿da lo mismo decir Ser que decir ente? Nos parece que de Anquín ha escrito el título *Ente y Ser* pensando en el subtítulo: *Perspectivas para una filosofía del Ser naci-ente*. Pero, ¿se puede, en rigor, hablar de un Ser naci-ente? Si el Ser es, ¿nacerá algo a su lado? Evidentemente que de Anquín quiere con esto indicar que el Ser es, para nosotros los americanos, auro-ral, virginal con, apenas, un vagido por voz y logos. Por eso le llama ente; y ente no es algo distinto del Ser según el filósofo. Es un pensar que apenas balbucea el Ser. Pero, ¿cómo se puede hablar de balbucear? Si el filósofo balbucea el Ser es porque su translúcida claridad está opacada, y, por consiguiente, la misma inteligencia, obnubilada. Según de Anquín la inteligencia del hombre occidental está obnubilada por 2.000 años de cristianismo creacionista. Es por eso que el hombre parece ver el Ser, pero, no lo ve del todo; parece sacar las consecuencias que se siguen de esa visión, pero, no las saca del todo. El bagaje del cristianismo es todo un parque completo, aún. Más, el catolicismo dentro del cual nació, luchó, vivió y murió Nimio de Anquín. Más, la escolástica tomista de la cual fue indudablemente una figura destacada. Por más que pensó, y pensar es Ser, no pudo de Anquín dejar de ser lo que era: un hombre, a la vez, *capax Dei* y *capax entis*. Hemos visto en la primera parte cómo su razón no coincidía con su fe, y, sin embargo, cómo mantuvo esa misma fe. Hemos visto ahora cómo entiende su noción de Ser encerrada dentro de una univocidad tal que resulta totalmente excluyente del Dios de la Biblia. Veremos ahora cómo entiende de Anquín lo que cree por su fe y lo que sabe por su filosofía. Lo que cree lo cree como cualquier creyente de la revelación bíblica: que Dios es el creador de todo. Lo que sabe lo sabe como cualquiera que entienda su noción de Ser: el Ser es increado. Y bien, ¿qué hará el filósofo?

III. LA CREACION DE LA NADA

Hay una frase en “Los griegos y el problema de la demostra-

ción de la existencia de Dios”³⁶, que dice así: “. . . porque lo fundamental para una idea de Dios, no es que sea móvil o inmóvil sino que sea creador o que tenga la posibilidad de serlo, y de esto no hay —no podía haberlo como no fuese por accidente— ni rastro en Jenófanes, ni en ninguno de los filósofos griegos de todos los tiempos, cuyo problema fue siempre el Ser inteligible”. No nos parece que comentamos una exageración si afirmamos que en esta frase está compendiado todo el esfuerzo de toda la vida filosófica de Nimio de Anquín. Obviamente, que sea móvil o inmóvil la idea de Dios no es el problema; los procesos trinitarios bastan para confirmar esto; pero, además, porque este problema es también el problema del Ser, aunque ya hemos visto que, siendo el movimiento circular, el movimiento del Ser no es movimiento lineal, es decir, es un movimiento que no tiene principio ni fin, y al no tenerlo no se ve cómo se pueda hablar de un cambio real; más bien debiera decirse que el cambio es aparente, en el sentido que aparece como si comenzara y aparece como si terminara, cuando en realidad de verdad nunca comenzó y nunca terminará, porque esa impresión no es nada más que la impresión que nos da el tiempo, pero, éste no es sino la imagen móvil de la eternidad inmóvil. Y el Ser inteligible es eterno; eterno en el sentido de necesario; necesariamente el Ser es. Por consiguiente, el Ser es increado, i. e., excluye la idea, mejor dicho, el principio de creación que resulta totalmente extraño a la razón iluminada por la inteligibilidad del Ser.

Dios creador y Ser inteligible se excluyen. La creatura y el ente, también. Porque la creatura es creatura de un Dios creador y el ente es el ente del Ser. Si, por otra parte, el ente naturalmente es ente del Ser, el hecho que el ente se vuelva o pueda ser llamado creatura es un accidente, algo que le ocurrió al ente, algo de otra-naturaleza, de una sobre-naturaleza, de una a-naturaleza, de cualquier modo que se lo denomine la creaturidad proviene de algo que no es natural. ¿Cómo determinarlo si no es natural? Natural quiere decir siempre Ser. Ser quiere decir siempre real; así, la potencia es real, siempre real; por ejemplo, la materia. La posibilidad es otra cosa; es, en efecto, lo opuesto a lo necesario; y, si lo necesario es el Ser, lo opuesto a lo necesario será lo opuesto al Ser. Lo opuesto al Ser es la nada. Si el Ser es inteligible y protointeligible, su opuesto, la nada, será ininteligible y protointeligible. La así llamada creación de la nada será necesariamente ininteligible. Un Dios creador será, a fortiori, ininteligible. La posibilidad de una creatura, también. Toda la cuestión está en

³⁶ Nimio de Anquín, “Los griegos y el problema de la demostración de la existencia de Dios”. *Revista de Humanidades*, Córdoba, Argentina, 1971, p. 33.

que Dios, como lo expresa exactamente de Anquín, sea creador o tenga posibilidad de serlo. El tema se centra, entonces, en la posibilidad de entendimiento de la creación de la nada. ¿Cómo podremos entender la creación de la nada?

Si la posibilidad de entendimiento de cualquier cuestión para un filósofo depende siempre de lo que entiende por ser, porque siendo el ser lo primero concebido por la inteligencia del hombre en él se resolverán necesariamente todos los demás conocimientos, se deduce que según entienda el ser, entenderá de seguro cualquier cuestión, también ésta de la creación de la nada. Ahora bien, si el filósofo entiende el ser del modo como lo entendió de Anquín, como ya hemos tenido oportunidad de verificarlo ¿cómo entenderá cuando se le habla del Ser-creado? Seguramente que entenderá que el Ser es creado. ¿Cómo podrá entender entonces a Dios sino como el Ser-Creador? ¿Cómo podrá comprender la nada a partir de la cual, se le dice, Dios crea todo? Y la creatura, ¿cómo entenderá la creatura?

Donde está el tema mejor desarrollado por el autor es en el capítulo “Ser, nada y creación en la Edad Media” del libro *Ente y Ser*³⁷, y del cual hemos tomado, como puede verse, el título del presente trabajo. Ensayaremos la comprensión de su contenido. El título ya indica por sí mismo la respuesta. En efecto, “en la Edad Media” ya nos está señalando que se trata de una mediación. Esta, la mediación, es exigida porque se ha producido una ruptura en el Ser. Es la Nada la que ha roto la inteligibilidad cerrada del Ser. La Nada es la fisura del Ser. Si el Ser es concebido sin fisura alguna, porque el Ser es, y lo que se opone al Ser, la nada, nada es, la única manera de entender la creación de la nada es entender que el Ser no es ahora increado, sino creado. Ahora bien, ¿cómo entender que el Ser es creado? Deberemos entender que hay un Ser creador, Dios y un Ser creado, el ente, que ahora se ha vuelto creatura. ¿Por qué el Ser se ha vuelto creador? Porque se ha vuelto omnipotente, característica que no aparece en ninguna de las deducciones ontológicas realizadas por un filósofo griego. Y, ¿por qué el Ser debe volverse ahora omnipotente? Porque como está ahora dividido, escindido por la nada, trata obviamente de eliminar de sí esa escisión, esa división, para recuperar su unidad originaria. Resulta evidente que si la Nada rompe la unidad cerrada del Ser, debe, deberá ser tan real como lo es la misma realidad del Ser. De Anquín le llama Nada-nada o, también, Nada ontológica, para diferenciarla de la mera privación —lo que Aristóteles llamó *Stéresis*— del Ser, que en nada se opone al Ser, ya que lo que no es, ¿cómo podrá ofrecer alguna

³⁷ Cf. nota 32.

resistencia a la beatitud inmutable de lo que es? Si ofrece resistencia es porque es real; pero esta resistencia no puede ser sino una resistencia negativa respecto de lo que es real, de lo que es el Ser. Es la esfera de Ser que concibió parménides, pero, ahora con un cuño dentro que la divide de su unidad pristina y originaria. O, si se quiere usar otra imagen, es la línea sin principio ni fin del Ser, de la cual emergen los entes, como emergen las olas en el horizonte del mar, la que se ha visto ahora quebrada, impidiendo que los entes logren su unidad natural con su origen, el Ser.

Es entonces cuando el tiempo tiende a ser real; es decir, a ser decisivo del propio destino de la creatura. El individuo primera sobre lo universal al pretender no sujetarse al destino del Ser, sino a la decisión de sí mismo. La multiplicidad destruye la unidad de la realidad. La parte adquiere mayor importancia que el Todo. La libertad despótica destruye todo orden porque inaugura el caos. Estamos en el reino de la creatura. Pero, no nos adelantemos. Decíamos que el Ser tiende a ser creador. Crear es crear creaturas; pero, la creatura no es el ente. Este emergía espontáneamente del Ser para volver a él naturalmente. La creatura sale del Ser y de la Nada; es decir, no es sólo Ser como el ente, sino que está compuesta de Nada y de Ser. Entonces, en la proporción en que el Ser-Dios, el Ser flanqueado por la Nada, crea creaturas, en esa misma proporción abre más la brecha de la Nada que pretendía con la creación cerrar. La Nada se vuelve un Anteo invencible; la creatura, una realidad contradictoria; Dios, un Ser ininteligible. El Ser-Dios no puede ser entendido como Ser-Dios, ya que se sigue concibiendo la realidad del Ser como el Ser de Parménides y con la misma necesidad que la concebía el élata. ¿Qué es la omnipotencia del Ser-Dios sino la misma necesidad del Ser? ¿Dónde queda la libertad del acto creador y la relación meramente lógica de la unidad con la multiplicidad creada? ¿Cómo juzgar de la contradicción, sea de la creatura como del creador, sin el Ser? Y, finalmente, ¿cómo entender ahora las siguientes afirmaciones: el Ser es ahora el Ser amenazado; hay Ser y Nada; no hay solamente Ser; el Ser y la Nada son la razón de Ser? Si el Ser no puede ser amenazado por nada; si no puede haber otra cosa distinta del Ser y si no hay otra razón que el Ser, ¿de qué estamos hablando cuando hablamos de la creación de la nada? Obviamente que no hablamos de nada. Para que haya dia-logos, se requiere siempre hablar del Ser. En realidad no se habla del Ser, sino que, más bien, es el Ser el que habla. Ahora, una pregunta resulta insoslayable, ¿por qué el Ser habla? Mejor dicho, ¿cómo puede alguien preguntarse por qué el Ser habla? Pareciera una pregunta sin sentido. En realidad de ver-

dad pareciera que ninguna pregunta, sea cual fuere, tuviese sentido. ¿Cómo, tratándose del Ser, puede haber enigma, puede haber problema? Porque una pregunta presupone un enigma, un problema, una cuestión. Toda cuestión presupone siempre ignorancia. Por lo tanto, si el Ser es protointeligibilidad, ¿cómo puede haber obscuridad, e. d., no inteligibilidad? De Anquín dirá que se debe a ese obscurecimiento insólito de la creación de la nada que hace que el Ser lleve ahora una sombra negativa que lo acompaña implacablemente, haciéndole tener conciencia de que no está solo en la existencia ontológica. Pero, entonces, la pregunta se vuelve aún más general: ¿es que puede, no darse, sino, siquiera, pensarse que se dé un posible obscurecimiento? Esto resulta un verdadero misterio. Para de Anquín Dios es un misterio porque no hay ninguna relación entre el Ser y Dios. Para nosotros, más bien, un Ser sin Logos es el misterio, un misterio tenebroso sin logos. Dicho de otra manera, el misterio siempre coincide con el logos, es decir, con el Ser. Si así no fuese el Ser sería mudo, pues no se expresaría ni sería expresable, i. e., no sería Ser. Ahora bien, si el Ser se expresa ¿qué es lo que lo impulsa a manifestarse? Qué relación tenga este misterio con Dios y la creación es un problema cuya respuesta no pretenderemos ensayar aquí, pero que, evidentemente, no será coincidente a primera vista con lo que de Anquín ha dicho. Más bien tratemos de sacar algunas conclusiones dentro de lo que, en general, nos hemos propuesto en el trabajo.

La conclusión que el Ser no coincide con Dios porque, en tal caso, el Ser tendría que ser creador y un Ser creador es contradictorio porque su efecto, la creatura, es contradictoria por estar compuesta de Ser y Nada, lleva a la conclusión que la filosofía no coincide con la teología porque la razón no coincide con la fe. Esta, la teología, será llamada en muchas ocasiones Teo-filosofía, en un intento por diferenciarla y separarla de la filosofía. Esta, nos dice de Anquín, no tiene nada que ver con Dios ni con ninguna teodicea. Sin embargo, ¿por qué la llama Teo-filosofía? Quizás una frase nos clarifique el problema. “Me atrevo a decir que toda la historia de la filosofía es la historia del esfuerzo constante del hombre por lograr la *mostración* de Dios creador, así como lograra en la inspiración parménidea la *mostración* del Ser eterno”. Y un poco antes, “La historia de la analogía, que ya puede escribirse, es un esfuerzo sostenido de la teología por explicar la relación Dios (creador)-creatura”³⁸. Ha sido, dice, una analogía sin participación; es decir, una equivocidad sin uni-

³⁸ Nimio de Anquín, *De las dos habitaciones en el hombre*, op. cit., p. 53.

vocidad, ya que cuando luego se intenta incorporar la participación, siendo esta metafísica como ya lo hemos visto, tiende a la univocidad y se vuelve, por consiguiente, contradictoria con la analogía, porque la participación es metafísica, no, teológica. Es, lo recordamos, uno de los nombres del Ser establecido por Platón.

El problema que Nimio de Anquín plantea es el siguiente: si la multiplicidad es creada de la nada por la unidad, la relación entre la multiplicidad y la unidad será necesaria, pero, no, inversamente; la relación de la unidad a la multiplicidad será lógica, no, real; es decir, será una relación libre; en efecto, la manifestación de la multiplicidad a partir de la unidad será libre, no, necesaria. La dificultad, entonces, estará en comprender una relación que no es una relación real. Esto por el lado de la relación creatura-creador que de Anquín entiende en este caso de la manera como se la ha entendido ya clásicamente. Pero, por el otro lado, por el de la relación entre el ente y el Ser, de Anquín dirá que, de donde se lo mire, la relación será real, ya sea del ente al Ser, como, del Ser al ente. Ahora bien, si el Ser expresa la unidad y el ente, la multiplicidad, ¿qué consistencia tendrá el ente que deberá pagar pena y castigo por su individuación según la ley del tiempo? Si es tan breve, hablando metafísicamente, la consistencia del ente, ¿qué relación real podrá establecer con el Ser? Tampoco, en este caso, se ve con claridad la relación. Intentemos mostrarlo de otra manera. El acceso a la unidad puede intentarse desde la multiplicidad. Se logra, en esta situación, una unidad creadora. Pero, si la unidad es creadora de la nada, el paso de la unidad a la multiplicidad no es necesario, sino libre. La dificultad consiste en ver la relación entre la unidad-multiplicidad, e. d., como no se ve totalmente la unidad porque no se la es, no se puede tampoco ver su relación con la multiplicidad. Pero este acceso puede intentarse también desde la misma unidad. Se sitúa el pensamiento en la unidad y desde allí pretende descender a la multiplicidad. Pero, entonces, lo que no se ve con claridad es la multiplicidad, porque lo que en realidad se ve no es la real multiplicidad, sino los reflejos evanescentes de la misma unidad. Desde cualquiera de los extremos que se intente ver la relación, bien sea desde la unidad, bien, desde la multiplicidad, no se logra indudablemente una claridad absoluta. En un caso no se ve con claridad la unidad y en el otro, la multiplicidad.

Lo que queremos señalar es que de Anquín ha mostrado la dificultad llevada hasta la contradicción que se encuentra en la creación de la nada, y por eso mismo rechazada como ininteligible, pero, no se ha arredrado ante la otra dificultad cuando se habla de la manifestación necesaria del Ser sin la creación. Resulta imposible la analogía en cuanto intento racional-filosófico

de comprensión de la relación creatura-creador, porque lo real, todo lo que es real, lo es por la participación necesaria del Ser, participación que siempre es unívoca.

Nos parece que ha llegado ya el momento dentro de lo que venimos desarrollando de mostrarlo en un esquema:

Razón	-	Fe
Ser	-	Dios
Ente	-	Creatura
Inmanencia	-	Trascendencia
Unidad	-	Multiplicidad
Participación	-	Analogía
Univocidad	-	Equivocidad
Filosofía	-	Teología
Mostración	-	Demostración
Potencia	-	Posibilidad
Necesidad	-	Contingencia
Orden	-	Caos
Justicia	-	An-arquía

Con este esquema se puede leer y entender la aparentemente confusa literatura de Nimio de Anquín porque, según sea el interés del problema planteado, el autor relaciona un tema con otro y, obviamente, hasta que no se logra ver la relación pertinente de dicho tema con todos los otros temas, no resulta nada fácil la intelección de lo que se lee. Por ejemplo, cuando se habla de Orden y Justicia opuestos a Caos y An-arquía y se los aplica también a un orden y desorden políticos, no resulta muy fácilmente acertable la interpretación que se suele hacer de la concepción política de Nimio de Anquín, por la sencilla razón que lo que el filósofo cordobés entiende por Orden y Justicia depende en este caso y en todo los casos, obviamente, de lo que él mismo entiende por Razón, Ser, Ente, Inmanencia, Unidad, Participación, Univocidad, Filosofía, Mostración, Potencia, Necesidad, y sus opuestos que aparecen en la otra columna, y, como se puede fácilmente apreciar, siendo todos estos temas que no pueden dilucidarse de un día para otro, arriesgar una interpretación política del filósofo es arriesgarse a poner en evidencia que se ignora totalmente lo que se está hablando. Nosotros no plantearemos ahora este urticante tema, pero, hecha la observación anterior, está, creemos, salvada la cuestión y entendida la afirmación de de Anquín cuando nos habla del bien del aquende y del bien del allende.

Cuando, en efecto, se logra relacionar la razón con el Ser, viendo la inmanencia que significa el ente en el Ser; la unidad entre el ente y el Ser por la participación, lo cual implica la

por Miguel J. C. de ASUA * (Bs. As.)

univocidad, se ve entonces todo el contenido de la Filosofía, mejor dicho se “muestra” su inteligibilidad, hasta la inteligibilidad de la materia, que por ser el acto mínimo, es Ser, es decir, perfección que expresa la necesidad de punta a cabo, el Orden y la Justicia, características todas que son siempre del aquende. Pensar y Ser es lo mismo, y el hombre es, en tal caso, “capax entis”. En cualquier sentido que se recorra el camino, se está siempre dentro del mismo camino.

Cuando, por su parte, la revelación bíblica nos habla de Dios el hombre cambia de género, se re-genera, se convierte por la fe en creatura. La creatura, el hombre “capax Dei” intenta acceder a través de la multiplicidad que se expresa en la Analogía, superando así la equivocidad creatura-creador, a Dios. Es la elaboración propia de la Teología que se carga con demostraciones de la existencia de Dios a través de las posibilidades y contingencias de las creaturas. Resulta imposible superar este Caos porque, en sí mismo es An-árquico, i. e., sin Ser.

Nimio de Anquín ha recorrido todas las relaciones entre los términos de estas dos columnas. Ha ensayado una y otra vez su posible relación. Incansablemente. Así lo vimos nosotros, y así nos lo ha dicho él mismo: “Puedo agregar en mi favor, mi fidelidad a la vocación de pensar sin descanso y de estudiar sin descanso”³⁹. No hay oportunidad en la que al hablar del Ser, no nos hable del Ser-Dios. Si es del ente del que se trata, nos remite a la creatura. ¿Cómo decir inmanencia sin proferir trascendencia? La participación unívoca se enfrenta con la analogía equívoca; la filosofía, a la teología. La mostración es mostración del Ser; la demostración no de-muestra a Dios, sino que vuelve a mostrar el Ser. El acto y la potencia excluyen la posibilidad y la contingencia. En una palabra: no ha podido expresar un solo pensamiento —no olvidemos que pensar es Ser— sin una relación expresa a la fe creyente cristiana. Que coincida o no coincida lo que de Anquín pensó con la fe cristiana de sus padres es, obviamente, un problema. Nosotros hemos visto en la primera parte por qué no podía coincidir. En la segunda y tercera parte hemos mostrado por qué no coincidiría su metafísica con su Dios. Pero, la cuestión es siempre, más allá de cualquier coincidencia o no coincidencia, que de Anquín, cuando habla y escribe, plantea una y otra vez el problema. En su propia terminología: plantea el enigma y el misterio. Enigma es el del Ser. Misterio, el de Dios.

³⁹ Nimio de Anquín, Palabras de agradecimiento pronunciadas por el Prof. Dr. Nimio de Anquín, en el homenaje que se le ofreciera con motivo de sus ochenta años en el Salón de Actos del Jockey Club de Córdoba el día 12 de agosto de 1976, inédito, transcripción de Jorge Alberto Linossi.

Es corrientemente aceptado que las obras de Alberto Magno constituyen la más original y fundada síntesis biológica de la Edad Media, pudiendo su posición entre los autores de la época ser comparada a la que el Aristóteles biólogo tuvo en la Antigüedad. Las ediciones críticas del *De animalibus* por Stadler¹, del *De vegetabilibus* por Jenssen², así como el descubrimiento de las *Quaestiones super de animalibus* por Pelster y su edición³ han posibilitado un renovado acercamiento a las ideas y resultados de Alberto, así como una definición más precisa de los términos de las controversias sobre su obra.

El presente trabajo pretende analizar algunos aspectos epistemológicos de la biología albertina, a fin de contribuir a definir su papel en el desarrollo de dicha ciencia. Sobre la base de la hipótesis corrientemente aceptada de que la introducción de Aristóteles durante la alta Edad Media estimuló la transición desde una concepción hermenéutica de la naturaleza hacia un conocimiento de la misma fundado en una metodología racional y empírica, intentaremos defender la tesis de que la obra de Alberto expresa las contradicciones del período temprano de esta transición dentro del campo de las ideas biológicas. A tal efecto, en primer lugar, se efectuará una categorización del conocimiento biológico medieval en las que consideramos son sus tres tradiciones textuales más importantes, concluyendo con una breve mención de la transformación del concepto de ciencia de la naturaleza operado por la irrupción de Aristóteles. En segundo lugar, se analizará la utilización que en el *De animalibus* hace Alberto de sus fuentes y el rol otorgado por el mismo a la teoría y la observación; se concluirá con la consideración del caso del unicornio

* Miembro de la Carrera del Investigador. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

¹ Edición crítica de H. Stadler, según el manuscrito de Köln. En: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie der Mittelalters*, tomos XV-XVI, 1916-1920.

² Edición de C. Jessen, Berlín, 1867.

³ Pelster, F. Neu entdeckt: *Quaestiones super libris de animalibus*. 1258. *Zeitsch. f. kathol. Theol.* 46, pp. 352 ss., 1922. Edición: *Quaestiones super de animalibus*, ed. E. Filthaut (*Opera Omnia*, ed. Institutum Alberti Magni Coloniaense, B. Gayer Praeside, XII) Münster, 1955.