

AMBITO Y FUNCION DE LO PRE-LOGICO, SEGUN AMOR RUIBAL

I.—INTRODUCCION (LA DIALECTICA DE LA NATURALEZA)

Amor Ruibal considera al mundo como un gran sistema u organismo constituido por la totalidad de los seres, íntimamente eslabonados entre sí, como piezas de una grandiosa máquina: «Todos los seres creados realizan no sólo la entidad individual, por la cual se distinguen de los demás, sino también la colectiva de naturaleza, eslabonada íntimamente en virtud de relaciones que van más allá de lo que constituye la forma peculiar de los entes singulares, y que son tan necesarios para integrar las unidades superiores hasta la unidad total del universo, como los elementos primarios en relación, que originan las unidades entitativas de cada cosa singular»¹.

A la luz de este pasaje, y de otros muchos que se podrían aducir, se manifiesta la tendencia del autor a considerar, más que la constitución del *todo* a partir de los elementos, la determinación de los elementos por el *todo*, puesto que es siempre el todo el que da significación y sentido a los elementos constituyentes. Así, «la realidad del *todo* es esencialmente orgánica en sentido ontológico»²; los elementos contribuyen a la constitución del *todo*, y en el *todo*, los elementos mismos encuentran su realización perfecta y acabada. La concepción totalitaria, o tendencia a pensar en categorías de totalidad, es constante y característica del autor en todos los ámbitos del humano saber.

Ahora bien, en orden a fundamentar el estatuto onto-lógico del conocimiento es necesario descender desde esta cosmovisión totalitario-relativista a los pequeños sistemas que la integran, a fin de situar al hombre en el mundo³. Sólo en esta incardinación lo *onto-lógico* adquiere fundamentación propia, a nivel natural primero, y a nivel consciente-reflexivo, en segundo lugar.

1 PFD, VIII, 212/301. Las obras del autor se citarán de la forma siguiente: *Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, 10 vols. (Santiago, 1914-1922, los seis primeros, en vida del autor; 1933-36, los cuatro últimos, publicados por Pumar Cornes). Sigla: PFD, p./n.; *Cuatro manuscritos inéditos* (B.H.F., Madrid 1964) (Edición, introducción y notas de Casas Blanco. incluye: *Naturaleza y sobrenaturaleza*; *Los principios de donde recibe el ente la existencia*; *Existencia de Dios*, y *Existencia de Dios según mi exposición*. Siglas: CMI -PE, NS, ED-E).

2 CMI, ED-E, pp. 457-58.

3 Las bases o condiciones físicomateriales del conocimiento las estudiamos en otro trabajo que ya está en prensa (*El estatuto onto-lógico del conocimiento*). Aquí sólo recogemos las líneas generales de dicha fundamentación para, desde ellas, abordar el tema de lo *pre-lógico*.

La totalidad se condensa y repliega (proceso descendente en círculos concéntricos) hasta llegar a un ente que, en tensión dialéctica de naturaleza con todo lo existente, y en consorcio natural con la universalidad dinámica relativa, se desdobra y trasciende (sin perder por ello el maridaje reiforme de textura cosmológico-ontológica) el mundo de lo relativo. Nos estamos refiriendo a la doble consideración del hombre: *en cuanto naturaleza y en cuanto individuo*⁴.

El binomio *naturaleza/individuo*, que también se aplica a los seres en general dentro del complejo de la trama cósmica⁵, adquiere especial relevancia en el caso concreto del hombre. En cuanto *naturaleza*, el hombre no es más que un ser dentro de un mundo complejo de relaciones; «su relatividad al mundo objetivo es anterior a todas las determinaciones del yo»⁶.

Con toda exactitud interpretativa cabe hablar, a este nivel de naturaleza, de una vertiente o función puramente *óptica o reiforme*. Antes de estar en el mundo como actividad consciente, está como *cosa*, regido por las mismas leyes que rigen a la totalidad-relativa. Es a este nivel primario de coexistencia cósmica donde se produce la fecundación entre lo óptico y lo lógico, la fundamentación del estatuto onto-lógico.

En cuanto *individuo*, el hombre emerge del nivel puramente cósmico, pero sin perder jamás el aspecto reiforme, que establece el enraizamiento del hombre con el mundo real.

«Como individuo entra el hombre en el ejercicio de su actividad propia sobre la base de naturaleza; y ésta, por su eslabonamiento con el mundo objetivo, a la manera dicha, le ofrece el material de las determinaciones subjetivas e individuales»⁷.

Esta doble consideración del hombre, en donde se establece el engranaje mutuo de las cosas y del entendimiento para constituir el medio adecuado del conocimiento, posibilita —dentro de unos matices muy propios— el establecimiento de un *apriorismo* de fondo, que funciona a diversos niveles⁸. Por otra parte, dicho binomio no responde a dos momentos temporales sucesivos e inconexos entre sí, sino a dos momentos completantes de una misma realidad que es el hombre. El *estar-en-el-mundo* viene determinado por el puro nivel cósmico o comunidad de naturaleza; para destacarse del mundo (función de individuo) es preciso estar en él de algún modo. *Estar-en-el-mundo* y trascenderlo; dialéctica de inmanencia y trascendencia: de ahí la doble faceta del hombre en cuanto *naturaleza* y en cuanto *individuo*.

4 UFD, IX, 56/83.

5 PFD, VIII, 220-1/319-20 (relatividad de naturaleza y relatividad de individuo).

6 *Ibid.*, 224/326; 69/84.

7 *Ibid.*, 225/327. Cf. 141/184.

8 Para el apriorismo ver n. 7 de este mismo trabajo.

II.—EL «HOMO-NATURA» Y LA ACTUACION PRIMARIA DEL CONOCIMIENTO

Situado el hombre dentro de la totalidad-relativa, se plantea —a nivel de fundamentación y capacitación de sus facultades conscientes— el problema del conocimiento en su fase genética y preconsciente. En efecto, el *homo-natura* antes de pensar el ser ya está incluido en el todo. No tiene que ponerse en relación de apertura al ser, ya que su posición y apertura está determinada por indeclinable ley de naturaleza, con anterioridad al ejercicio de su actividad consciente.

También Heidegger urge esta implicación dentro de la totalidad: el hombre primero está insertado en el todo, luego se pone frente a la nada; finalmente recurre a la cuestión fundamental del ser⁹.

Para Amor Ruibal, el hombre en cuanto *naturaleza* —tal como dejamos insinuado— responde a una onticidad puramente cósmica, en cuanto parte integrante de la totalidad-relativa; pero, al mismo tiempo, es también *individuo, subjetividad consciente*, dotado de capacidad de comprensión y de trascendencia. El *estar-ahí*, en su facticidad cósmica, presente en el mundo, abierto a los demás existentes, es precisamente lo que posibilita la trascendencia de su función consciente¹⁰. No importa la terminología con que tal radicalidad originaria se exprese: *presencia, participación, encuentro*, etc., vienen a significar la inmersión natural del hombre en el mundo del ser, la mansión comunitaria del hombre y del ser¹¹.

Pero el recurso a la fundamentación no se da al final, sino al principio. El *homo-natura* está puesto en la realidad totalitaria de las cosas en virtud de la relatividad de naturaleza, en la que la ultimidad se asienta y encuentra, al mismo tiempo con fines infranqueables.

Ahora bien, este encuentro correlativo y espontáneo del hombre con su mundo natural conlleva un sentimiento de presencia, que se traduce en una actuación (inicial, incoada) del conocimiento:

«De esta suerte, no es lo que ha de estudiarse cómo se efectúa el enlace entre el entendimiento y la cosa, porque éste nos es dado en la unidad de naturaleza, y como base anterior a las funciones humanas»¹².

9 Cf. *Qué es metafísica*, trad. de X. Zubiri (Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires 1957) pp. 75, 111-12.

10 El hombre, según Heidegger, es el «ser-ahí» del ser; «es forzoso que estas circunstancias del ser del «ser-ahí» se vean comprendidas *a priori* sobre la base de aquella estructura del «ser-ahí» que llamamos «ser en el mundo». El justo punto de partida de la analítica del «ser-ahí» está en la interpretación de esta estructura» (*El ser y el tiempo*, F.C.E., 1971, p. 65).

11 Como modo de comunión entre el hombre y el ser, valga lo que dice L. Lavelle: «Quand nous disons que l'être est présent au moi et que la moi lui même participe a l'être, nous enonçons le thème unique de tout méditation humaine» (*La présence totale*, Aubier, Paris 1934, p. 32). Cf. el mismo, *De L'être* (Aubier, Paris 1947) p. 12 ss.

12 PFD, VIII, 69/84. IX, 16/22: «La evolución cognoscitiva efectúase siempre sobre la base de una correlación ontológica, a la que los seres cognoscibles y cognoscentes aparecen preordenados por condición interna y sustancial».

Ya estamos situados, a tenor de este pasaje, en el momento fecundante y genético del conocimiento. Organismo humano y medio constituyen una totalidad funcional en la que lo físico y lo psíquico se hallan directamente engranados sin intermediarios de ningún género. El dualismo cosa-entendimiento se reduce a un sintetismo isomorfista de carácter relacional, en donde se mantiene al mismo tiempo la unión y la distinción, como momentos de un proceso dialéctico. La unidad no anula a la diversidad, sino que, incluyéndola, la supera. El hombre, en un doble proceso de inmersión-emersión, sin perder jamás su maritaje de contextura reiforme, supera ese estatuto de cohabitación comunitaria en virtud del dinamismo propio de su actividad consciente.

Evidentemente, se constata a este nivel originario un isomorfismo paralelista (preformista o prearmonista) que dilucidaremos más adelante. Baste señalar, por ahora, la mutua correspondencia funcional de estratos físico-psicológicos, en cuya inserción natural se esboza genéticamente el conocimiento. Si la génesis del conocimiento, desde el punto de vista lógico, está en la «actuación de una relación entre el sujeto y el objeto»¹³, desde el punto de vista bio-psíquico está en la interacción inmediata medio-facultades. Es el mismo autor quien con frecuencia se expresa en términos biológicos. En este sentido puede hablarse de *génesis biológica* del conocimiento en la vertiente del *homo-natura*¹⁴. Sus reiteradas afirmaciones en torno a la mutua complementación organismo/medio, cosa/inteligencia, ponen de manifiesto el estatuto bio-psíquico del conocimiento. Un solo fragmento confirma lo que estamos diciendo:

«A la manera que en cada especie del reino animal existe una *adaptación* al medio en que vive, y las facultades están dispuestas de hecho para las necesidades respectivas en cada grupo, de suerte que es lo que es en orden proporcional a las cosas, así en el orden intelectual existe de hecho una adaptación con el medio en que han de ejercerse las facultades, constituyendo un todo, que es el *todo natural*, o de naturaleza. La facultad de ver no es facultad sino en el medio; la facultad de oír, sin ondas no sería, etc. Toda facultad tiene su complemento fuera de sí, para eslabonar la naturaleza toda»¹⁵.

13 PFD, I, 329/182 (en la reedición de Casas Blanco).

14 Cf. C. Paris, 'La antropología de Amor Ruibal', en *A. Amor Ruibal en la Actualidad* (CSIC, 1973) p. 275. Se encuentran en su obra ciertas resonancias evolucionistas, leve eco de conceptos biológicos. La lectura de la obra de Piaget (*Biología y conocimiento*, Siglo XXI, 1989) nos suscitó recuerdos y analogías de Amor Ruibal. Pero éste se limita a establecer la correspondencia funcional medio/facultades; por eso, cualquier intento de profundización en la línea biológica estaría muy lejos de su intención. Por otra parte, la biología del conocimiento, aún en nuestros días, está en una fase de ensayo, tal como reconoce el mismo Piaget.

15 PFD, VIII, 139/180. «En el orden zoológico (la relatividad) lleva a la razón filosófica de las transformaciones, y de etapas de cada viviente desde su concepción, su nacimiento y su desarrollo, hasta su decaimiento y muerte» (*Ibid.*, 219-20/217). Cf. IX, 413-17: la evolución dentro de las especies y la ley de la causalidad.

La teoría de la evolución, después del impacto negativo en los primeros años siguientes a la muerte de Darwin, ejerce también cierto influjo en el pensamiento de Amor Ruibal. Piaget señala que, después de la idea de evolución (antes habían prevalecido las concepciones realistas o atomistas de las especies) se imponen «las concepciones relacionales que consideran la totalidad a manera de composiciones entre relaciones y en las que los elementos individuales están ellos mismos subordinados a estas relaciones totalizadoras» (O. c., pp. 79-80). La analogía salta a la

No obstante, no es la línea genética del conocimiento la que sigue Amor Ruibal. Establece simplemente el «factum» de la reciprocidad causal organismo/medio en un momento natural preconsciente, en la vertiente del *homo-natura*, como punto de partida; momento de capital importancia para la vida intelectual, ya que responde a una verdadera «fecundación y generación espiritual»¹⁶ entre el ser y el conocer.

III.—MOMENTOS Y FUNCIONES DEL PROCESO COGNOSCITIVO

Alcanzado el estatuto genético del conocimiento, establece Amor Ruibal, de forma programática, la evolución y estructuración del mismo en una triada de elementos, momentos y funciones, como condiciones previas para la construcción de un *ideal* humano, científico, filosófico o teológico.

El término *ideal* es ambiguo y susceptible de múltiples acepciones: proyección de una idea, modelo de realidad jamás alcanzado, perfecto en su género, aspiración o meta de la razón, forma de ser de ciertas entidades (ideales), exigencia de tipo moral, etc.

El *homo-individuo* emerge de la totalidad en que está inmerso en cuanto *natura*, y aspira a la constitución de un ideal en virtud de un dinamismo propio, ya que «a la unidad universal como ley de naturaleza corresponde la aspiración al conocimiento de ésta como ley del espíritu»¹⁷. Pero «todo ideal envuelve y entraña un estado de lo real», en cuya constitución se implican dos elementos, estático y dinámico, explicados por las diversas escuelas según sus respectivas teorías¹⁸. El elemento estático expresa la realidad sobre la que recae la actividad racional humana; el dinámico, la actividad propia del hombre, mediante la cual se elabora el ser inmanente de la idea¹⁹.

Ahora bien, todo ideal se traduce o expresa mediante una teoría, y ésta incluye un triple *elemento*, un triple *momento* y una triple *función* en correlación mutua. Triple elemento: «tesis o verdad objetiva, antítesis o principio subjetivo por el cual el objeto es asimilado, y síntesis

vista; multitud de fragmentos ruibalistas encajarían perfectamente dentro de este contexto básico.

¹⁶ PFD, VIII, 393-4/625.

¹⁷ PFD, I, 187/15. Cf. VIII, 187/274; CMI, ED-E, 456. Con toda seguridad, Amor Ruibal utilizó, aunque cambiando el contenido, la obra de Comellas y Cluet (*Introducción a la filosofía o sea, doctrina sobre la dirección al ideal de la ciencia*, Subirana, Barcelona 1883). Comellas señala tres estadios en la aspiración al ideal de la ciencia: *empírico*, *abstractivo* y *deductivo* (en Amor Ruibal: *prelógico* o *empírico*, *lógico* y *ontológico* o *psicológico*). Cf. Casas Blanco: *Introducción general a los PFD*, I, pp. 81-84.

¹⁸ PFD, I, 157-60/1-4.

¹⁹ *Ibid.*, 197-202/40-45; 162/8. A. R. alude, aunque con otra terminología, a los tres elementos necesarios para comprender el pensamiento filosófico: elemento estático, que coincide con las estructuras empíricas dadas, preconscientes (el *mundo vivido* de Husserl); elemento dinámico, correspondiente a las actividades racionales humanas, teóricas o prácticas; y nivel de los mundos históricos, que es el resultado o conjunción de los dos primeros elementos en cada época histórica. Cf. Montero Moliner, *Introducción a la Filosofía presocrática* (Universidad de Valencia, 1976).

por la cual el sujeto y el objeto producen el acto de conocer»²⁰. Triple momento: «prelógico, o sea anterior a todas las determinaciones conscientes del espíritu... Lógico, o sea, de formación y proceso de las ideas... y psicológico, correspondiente a la ordenación y valoración de los conceptos como capaces de constituirse en teoría»²¹. Triple *función* de la facultad cognoscitiva: de adquisición, de elaboración y de deducción; de las cuales, la primera es esencialmente directa, la segunda refleja y la tercera, resultante de las dos²².

La construcción triádica, de evidente aspecto hegeliano, adquiere especial significado en todo el proceso cognoscitivo. «Hay que subrayar —comenta F. Vázquez— la contextura de circularidad hegeliana que aparece patente en la dialéctica de Amor Ruibal... En realidad, Amor Ruibal cree, como Hegel, que la tesis es ya una síntesis, pero síntesis intelectual, y que la síntesis final es síntesis racional»²³.

A lo largo de toda la exposición del autor, la correspondencia entre elementos y funciones se mantiene uniforme; no así la de sus respectivos momentos, cuya terminología varía, aunque conserve siempre el mismo contenido de fondo²⁴.

A partir del isomorfismo aludido, la dinámica del proceso cognoscitivo sigue un curso de implicación dialéctica, no de sucesión de etapas o momentos temporales. Los diversos momentos y funciones constituyen un todo unitario, un itinerario envolvente de fases progresivas, no entrecortadas o superpuestas, sino vinculadas estructuralmente a un centro común —la noción—, que emerge y se despliega, como fruto espontáneo y primario, del momento *pre-lógico*.

De esta forma, el problema del conocimiento es abordado en el límite de la radicalidad: el *homo-natura* y el momento *prelógico*. Es, justamente, a este nivel donde el ser y el espíritu se hallan frente a frente, conjugados mediante la consabida «relación trascendente del ser cognoscitivo con la realidad cognoscible, según las exigencias del orden de naturaleza en que estamos constituidos. No de otra suerte que la evolución orgánica del universo y la dinámica en todas sus actividades con las leyes que con él se manifiestan, revelan y exigen una correspondencia

20 PFD, VIII, 8/6.

21 PFD, IX, 15-18/22.

22 PFD, VIII, 8-9/8; 20/28; 21/29. IX, 5-6/1-3; 37-38/45-46; 53-4/75-78; 723/111-13. Así como la clasificación de momentos la toma de Comellas (ver nota 17), la de funciones la toma de Sortais: *Traité de Philosophie*, 2 vols. (Paris 1901), vol. I, pp. 158-60. Hay indicios claros de haber manejado a este autor, a quien cita una vez; la obra se encuentra en la Biblioteca de A. R. Además de esta clasificación, se encuentran fragmentos literalmente reproducidos, p. e., noción y división de conciencia, noción de primeros principios, teoría de la percepción, etc.

23 *La dialéctica, método de la filosofía* (Madrid 1966) pp. 275, 277.

24 El momento *prelógico* —medular en el problema del conocimiento— no es expresamente mentado en el vol. VIII. Todo lo referente a él se encuentra en el vol. IX, cc. 2-5, en donde se contiene la correspondencia más perfecta y clara entre las diversas triadas. Estos capítulos, insertados al principio del vol. IX por Pumar, responden a la última redacción del pensamiento del autor, y están desglosados del manuscrito inédito: *El conocimiento nocional y analógico de Dios*. Cf. Casas, *Introducción al vol. I*, p. 84 (plan general de reedición). Para apreciar la diversidad de clasificaciones, véanse VIII, 8-9/7-8; 20/28; IX, 18/28, 54/78.

de elementos, que se enlazan por relación de naturaleza, lógicamente anterior por lo menos, a los resultantes de dichos elementos, así la evolución cognoscitiva efectúase siempre sobre la base de una correlación ontológica, a que los seres cognoscibles y cognoscentes aparecen preordenados por condición interna y sustancial»²⁵.

Con la afirmación del isomorfismo estructural entre organismo y medio, el programa queda esbozado, en lo que se refiere a la actuación primaria del conocimiento. La función omniabarcante e impregnante de la relación se evidencia, una vez más, en el mismo exordio del conocimiento. Nada comienza a ser, ni es conocido sino y por medio de una relación; aserto reiterado del autor²⁶, cuya plena coincidencia con su contemporáneo Höffding merece ser traída a colación:

«Ou il n'y a pas de relations, il n'y a pas de connaissance... Notre pensée est semblable a un compas; il faut que ses deux branches se possent en deux points; le rapport qu'il y a entre eux constitue pour nous la connaissance»²⁷.

Hagámonos eco, finalmente, de una expresión del autor que nos remite a una cuestión ulterior: «el conocer es una continuación del problema del ser en una *forma nueva*»²⁸; forma nueva del ser en cuanto conocido y que remite, por consiguiente, a la actividad *constitutiva* de la conciencia. Por eso debemos, a continuación, estudiar la conciencia, aunque ello suponga una intersección de planos, en concreto, una especie de invasión del *individuo* sobre el *homo-natura*, para ir desentrañando, instalados en ella, el contenido pluridimensional de lo *prelógico*.

IV.—CONCIENCIA E INDIVIDUO

La forma nueva de ser responde al conocimiento en acto, realizado; y se debe a la actividad y condiciones del sujeto que conoce. La conciencia es siempre conciencia de algo —de sí misma, de sus actos, de algo distinto de ella—. Pero la conciencia sólo emerge a nivel del *individuo* en cuanto contrapuesto al *homo-natura*, en la vertiente reiforme o de pura naturaleza. El individuo como tal se caracteriza y define por la conciencia; no hay individuo sin conciencia, como tampoco puede darse con-

25 PFD, IX, 15-17/22.

26 Cf. VIII, 160/215; IX, 157/210, 487/692.

27 *La relativité philosophique. Totalité et relation*, trad. du danois par J. de Coussance (Alcan, Paris 1924) p. 179. La obra de Höffding, que figura en la biblioteca del autor, es más sistemática que la de Amor Ruibal. Desarrolla el concepto de totalidad y aplica la relación a la Lógica, Psicología, Cosmología, Ética, Filosofía de la Religión y a la concepción del mundo del hombre. Esta es, sin duda, una de las fuentes de inspiración ruibaliana, aunque la obra le llegase un poco tarde. Otra obra que también pudo haber influido es la de Cicala: *Introduzione alla teoria dell'essere. Le relazioni ontotetiche* (Il Secolo, Città di Castello 1923). Cicala reconoce la importancia fundamental de la relación en filosofía, pero rezuma en su obra el ambiente idealista italiano (principalmente de Rosmini). La relación *ontotética* no es la relación lógica, ni la ontológica; expresa debidamente la actividad creadora del pensamiento» (O. c., p. 550).

28 PFD, VIII, 237/355.

ciencia sin individuo. Esto, empero, no quiere decir que conciencia y conocimiento se identifiquen sin más; toda conciencia (epistemológica, se entiende) es conocimiento, pero no a la inversa, aunque el conocimiento sea siempre objeto de conciencia.

Siendo así, el análisis de la conciencia equivale al análisis del conocimiento. Pero notemos que no es lo mismo *individualidad* —o subjetividad en este caso— que sustancialidad. El hombre, repitámoslo, es «una unidad sustancial de entidad, que tiene su verdadera expresión en la conciencia y en la unidad suprema del yo»²⁹. Tal unidad alcanza al hombre en su doble vertiente de consideración, ya en cuanto naturaleza, ya en cuanto individuo. En cambio, la subjetividad —lo propio y específicamente humano— emerge sólo en el ámbito del individuo³⁰.

Tal como se desprende de lo dicho, la conciencia —y dígase lo mismo del individuo— cae fuera del campo de lo a-temático o pre-conceptual. A este estadio se remite Amor Ruibal para salvar la objetividad «restringida» del conocimiento. Por la conciencia, es decir, desde el ámbito temático, el individuo vuelve sobre sí mismo e invade el campo de lo a-temático en busca de su fundamentación.

Niveles de conciencia.

Conviene subrayar que la consideración ruibaliana de la conciencia es incompleta. Con marcado influjo de Sortais³¹ se limita al análisis psicológico de la misma. Pero hay que tener en cuenta que en el autor lo psicológico y lo gnoseológico se encuentran entremezclados. Además, la conciencia, a cualquier nivel que se la considere, se presenta siempre como un campo de estructura relacional, y surge sobre la base de una objetividad natural, radicada en la misma naturaleza. Por ello, la conciencia no se limita simplemente a registrar eventos psíquicos, sino que se comporta de modo activo frente a ellos. Sobre el «status» de algo previo, dado, se ejerce la actividad de la conciencia. No es lógico, pues, definir la conciencia mirando solamente al objeto, y declarar luego que es esencial a la misma el otro polo de referencia: la subjetividad³². La definición de la conciencia no puede cifrarse en el objeto exclusivamente, ni tampoco en el sujeto; la misma presencia objetual, como fenómeno presente, implica una referencia objetiva, al mismo tiempo que en sí misma es algo elaborado o «psíquicamente interpretado».

Dos son los niveles de conciencia que distingue el autor: la directa y la refleja. Podríamos equiparar (sin insistir demasiado en ello) la conciencia directa a la psicológica, y la refleja a la gnoseológica³³. La directa, o espontánea, recae sobre el objeto, no establece distinción entre el acto y el objeto de la percepción; es primitiva y experimental, esen-

²⁹ PFD, VIII, 296/416-7.

³⁰ Cf. *Ibid.*, 226/329; 225/327 (distinción subjetivo/objetivo; yo/no yo: «a medida que se afianza más la conciencia de la individualidad crece también la conciencia de la distinción del sujeto respecto de las demás cosas»).

³¹ Cf. lo referente a la misma materia en Sortais, I, pp. 161-83.

³² Cf. VIII, 336, nota 1.

³³ Las nociones de conciencia directa, refleja, etc., se hallan en Sortais, y con las mismas palabras.

cial y simultánea al ejercicio de las facultades, «fuente y condición de todo conocimiento humano»³⁴. Procede por síntesis, o a partir de una síntesis, pero la síntesis ya está realizada, no es obra de la conciencia. La síntesis primaria con que se encuentra la conciencia (yo, no yo) se le ofrece dada en la unidad de naturaleza —influjo causal o dinamismo universal—. Esta es la razón por la que el autor establece un estadio *pre-consciente* o *pre-lógico* del cual emerge la conciencia en todos sus niveles.

Sobre la conciencia directa se funda la refleja, que remite a una fase originaria ontológica. Si no se presupone algo dado, previo a la constitución de la conciencia misma, ésta no podría existir como tal. La conciencia es siempre conciencia -«de»; «una conciencia separada de su objeto es una conciencia cero»³⁵. Es cierto que este -«de» puede referirse a algo inmanente al sujeto, pues la estructura relacional de la conciencia se salva también en la pura inmanencia; pero Amor Ruibal cifra el polo de referencia subjetiva en lo real extramental, en su acepción más fuerte.

Tampoco la conciencia puede ser un absoluto *a priori* a partir del cual vaya surgiendo el mundo de las cosas:

«Es indispensable sentar para mantener el dualismo del sujeto y del objeto, una base de relatividad tal, que ni lo subjetivo de la idea haga subjetivo al objeto, ni la objetividad de éste anule el valor representativo de la idea subjetiva»³⁶.

La tensión dialéctica entre el sujeto y el objeto, sin la anulación de ninguno de los extremos, es doctrina constante del autor. En esta tensión de polos opuestos, acusada en la conciencia, consiste precisamente el conocimiento. Lo que ya no es tan fácil es determinar el potencial que a cada elemento corresponde³⁷.

La conciencia refleja no puede interpretarse en sentido idealista-trascendental, pero tampoco es mera receptora pasiva de datos; en el ser nuevo, formalizado, toma parte activa, determinante y configurante la conciencia. Multitud de fragmentos inclinan a una interpretación *objetivante* (moderada) de la conciencia³⁸.

En resumen, aún teniendo en cuenta ciertos pasajes que, a simple vista, sugieren indicios de una conciencia supraempírica y supraindividual

34 Cf. PFD, VIII, 340/539.

35 PFD, II, 139, nota.

36 PFD, IX, 44/59. Cf. I, 224-5/72, 5º; III, 281/152.

37 En este sentido puntualiza S. Rábade: «...aquí está el gran problema filosófico y metafísico del conocimiento: saber lo que se debe al objeto-cosa en el acto formal de conocer y saber que se debe a la actividad del sujeto que conoce» (*Estructura del conocer humano*, 2 ed. Madrid 1969, p. 26).

38 «Debe sostenerse el principio efectivo de la actividad humana, en cuanto es causa de lo que en el espíritu tiene ser por asimilación y contacto de la idea» (VIII, 347/590). «La facultad intelectual es principalmente activa» (*Ibid.*, 9/9). «La inteligencia no responde sólo pasiva y mecánicamente..., sino también activamente» (*Ibid.*, 152º200), etc.

dual en el sentido de un absoluto apriori moderno³⁹, nunca se podrá llegar a una conciencia trascendental pura, a un sujeto *desontificado*. El *homo-natura* no realiza el conocimiento en acto, sino que lo posibilita, lo fundamenta sobre un estrato de onticidad natural. La radicación del *homo-individuo* y de la conciencia refleja queda asegurada en la vertiente del *homo-natura*⁴⁰.

Conciencia e intencionalidad.

No quedaría completa la exposición de la conciencia si no aludiéramos a un elemento fundamental de la misma: la intencionalidad. Es curiosa una afirmación del autor a este respecto: «la conciencia no sale jamás de sí misma»⁴¹. La duda, empero, se disipa si atendemos al sentido de sus palabras: no sale de sí misma, es decir, de su entidad, para identificarse con su objeto (ya inmanente, ya trascendente). En este caso, o en el inverso, la realidad objetiva quedaría anulada.

Ahora bien, en la misma constitución de la conciencia entra la intencionalidad. Amor Ruibal no utiliza expresamente el término, pero se colige fácilmente del contexto general de la relatividad. Si una «conciencia sin su objeto es una conciencia cero», y si la conciencia se presenta como un campo de estructura relacional, la traducción —en este caso concreto— de relatividad por intencionalidad es bastante adecuada. La relatividad abarca, como una modalidad específica, a la relatividad. La conciencia o es cero, o es conciencia -«de»; luego tiene que trascender fuera de sí (*in-tendere*); referirse a algo distinto de sí mismo:

«...el acto primario de conciencia supone dualidad fundamental, en tanto existe acto de conocer, en cuanto no es el de ser, y en cuanto la realidad del objeto y del sujeto se limitan mutuamente contraponiéndose o rompiendo la unidad que se busca»⁴².

De hecho, la intencionalidad y la trascendencia pueden referirse a puros correlatos inmanentes, sin vinculación alguna extra-subjetual. Pero el peligro de un idealismo trascendentalista ya lo hemos descartado. Dentro del citado contexto general de relatividad no es difícil distinguir varios niveles de intencionalidad: *de la noción* (cuyo momento estamos a punto de alcanzar), como, síntesis óntico-noética. Aunque a este nivel, y en aras de una mayor exactitud interpretativa, habría que hablar de *pre-intencionalidad*, en cuanto que la noción surge espontáneamente del campo preconsciente; de la *conciencia directa*, sintética, pasiva y estática. Versa «tota quanta» sobre el objeto dado en sentido natural, ya que no hay contraposición alguna entre sujeto y objeto, en sentido estricto; de la *conciencia refleja*, analítica y basada siempre en la conciencia

39 Cf. VIII, 272-4/422-29 (unidad de la conciencia por encima de los fenómenos de ésta; unidad y permanencia sustancial del yo en medio del flujo de fenómenos; pasajes que rezuman un evidente sabor psicológico).

40 A la misma conclusión de un objetivismo moderado llega S. Rábade: «se trata de un trascendentalismo de naturaleza óptica, aunque con eficacia noética» ('La gnoseología de Amor Ruibal', en *Amor Ruibal en la actualidad*, p. 197).

41 PFD, VIII, 343/451.

42 PFD, VIII, 459/703.

directa. Por su misma contextura se ofrece, de modo permanente, como conciencia -«de»; de *las fases* diversas en que se articula el proceso cognoscitivo y, dentro de ellas, la peculiar formación del universal a base de semejanzas, así como la correspondencia funcional de la esencia a la desvelación óptica, proporcional al desarrollo del conocimiento ⁴³.

El reiterado dualismo y dinamismo intrínseco (actividad complementaria) de elementos nos permite hablar de una intencionalidad objetiva y subjetiva en correlación mutua, sin extremismos de ningún género. La concepción de una conciencia pura, con intencionalidad pura, instalada en un sujeto trascendental puro, queda totalmente al margen, y en manifiesta oposición, de la reflexión ruibalista. La incardinación óptica con el mundo real ya la constatamos desde el punto de partida, aunque a la base de su doctrina quede, por otra parte, un problemático presupuesto (¿preadmitido?) para un moderno planteamiento del problema crítico.

V.—DATICIDAD DE LO PRE-LOGICO

Lo nocional emerge en el campo de la conciencia como un dato radical y primario, brindado por la mencionada relatividad de naturaleza. Pero, lo dado —en sentido directo y espontáneo— también se puede aplicar a la conciencia directa y a la vertiente del *homo-natura*, ya que a estos niveles no se da ningún tipo de oposición, fuera de la meramente correlativa. Alguien, con muy buen criterio, calificó este punto crucial de lo *prelógico* de «realidad radical como emergencia» ⁴⁴. Pero antes de habérselas directamente con el tema, quisiéramos resolver una cuestión que juzgamos de indiscutible interés: Amor Ruibal utiliza, de forma casi indistinta, los términos *prelógico*, *prerreflexivo*, *preconsciente* y *subconsciente*. ¿Cuál es el valor de lo preconsciente? ¿Cómo pretende construir una gnoseología fundada en dicho ámbito?

El problema se agudiza si, a renglón seguido, se tiene en cuenta la ambivalencia de este fragmento:

«...es indudable que, así como lo consciente llena un destino necesario en la vida humana, y en la peculiar del espíritu, que no existiría sin lo consciente, así *lo inconsciente relativo* tiene un fin peculiar en esos dos órdenes de vida.

»Sin embargo, de esto, no cabe en manera alguna admitir lo inconsciente como fenómeno psicológico. Es un absurdo pretender sostener que el hombre edifique sobre la nada, y que sea perceptible lo que no lo es. En este caso, la conciencia no sería ya principio esencial de todos los hechos que se realizan en nosotros, sino que tendría un carácter accidental y no necesario» ⁴⁵.

⁴³ Para la formación de universal y el concepto de esencia nos remitimos a nuestros trabajos: 'El ser nocional y su despliegue, según Amor Ruibal', *Compostellanum* XIV (1969) pp. 299-371; y 'Función y realidad de la esencia...', en *Amor Ruibal en la actualidad*, pp. 361-66.

⁴⁴ Torres Queiruga, 'La realidad radical como emergencia, según Amor Ruibal', *Misc. Comill.* 52 (1969) pp. 85-129.

⁴⁵ PFD, VIII, 339-40/536-7.

El primer párrafo traza la pauta valorativa del tema: «lo inconsciente relativo». La amplitud de lo consciente no es omniabarcante u omnicomprehensiva. El espíritu humano en sus funciones cognoscitivas tropieza con un límite infranqueable: la *noción*; límite que obedece a la misma índole constitutiva del sujeto, el cual no está dotado de medio y facultades para trasponerlo. Por eso es un *inconsciente relativo* y, así, debe entenderse. Que llene, además, un destino en la vida humana, es evidente. Lo nocional es «una fecundación», o verdadera «generación espiritual»⁴⁶; de él emerge, y sobre él se apoya toda la teoría del conocimiento.

El problema lo crea el segundo párrafo: «no cabe en manera alguna admitir lo inconsciente como fenómeno psicológico». Pero la dificultad desaparece si cotejamos estas palabras con un texto de Sortais, de quien están literalmente tomadas:

«Mais alors on s'est demandé s'il ne pourrait pas y avoir des phénomènes psychologiques *absolument* inconscients; dans ce cas, la conscience, loin d'être l'essence des faits internes, n'en serait qu'un caractère accidentel, accessoire: elle ne serait plus qu'un épiphénomène»⁴⁷.

Amor Ruibal omite, en el segundo pasaje, el término *absoluto* («absolument inconscients»), y esto es lo que crea, en principio, la ambigüedad. Pero, además, por rimar perfectamente con su doctrina en otros pasajes, fenómeno psicológico debe traducirse en este caso por fenómeno consciente, desde un punto de vista gnoseológico y no puramente psíquico⁴⁸.

Lo *prelógico* se traduce, pues, por un inconsciente relativo o pre-consciente⁴⁹; por ello no puede confundirse simplemente con fenómeno psicológico (consciente), ya que éste supone un desarrollo o actividad de las facultades conscientes. Lo *prelógico* constituye un trasfondo de matiz ontológico, en el que y sobre el que se actúan las facultades conscientes; trasfondo que ha de considerarse como el estatuto ontológico de la *noción*.

En este sentido de valoración relativa del inconsciente deben interpretarse algunas expresiones del autor al examinar el pragmatismo: «la teoría de los estados subconscientes no es doctrina que no pueda soste-

⁴⁶ *Ibid.*, 393^o625.

⁴⁷ O. C., p. 187 (vol. I). Cita a continuación Sortais a los partidarios de este inconsciente (Hamilton, Taine, Lotze, Wundt, Schopenhauer, E. Hartmann, Leibniz, Kant, Maine de Biran) y concluye: «mais il est probable qu'ils entendaient par faits inconscients des faits de sourde conscience». Rechaza el inconsciente absoluto; basta el inconsciente relativo para explicar lo que ciertos autores entienden como inconsciente absoluto.

⁴⁸ Por eso el proceso de conocimiento por especies lo acusa de falta de lógica «por suponer como intermedio las especies inteligibles, que no pueden menos de ser fenómenos inconscientes psicológicos, porque nosotros no las advertimos» (VIII, 518/790).

⁴⁹ Del hallazgo del inconsciente en la Psicología moderna se ocupa el autor en un *extracto de lecturas* (Cf. Casas Blanco, *Introd. vol. I*): «En el abismo de lo inconsciente se produce toda una elaboración, tal vez más rica y fecunda que la de la conciencia» (p. 531). No sabemos hasta qué punto el autor comparte esta apreciación positiva del inconsciente. Casas advierte que se trata de un extracto que lleva como título: 'Fe y creencia' (*Anales*, agosto 1908), pero que no pudo localizar al autor del artículo, porque su nombre era ilegible (p. 530, nota).

nerse sin aceptar la tesis pragmatista»⁵⁰. Y con mayor claridad todavía: «lo subconsciente puede entrar como factor en los fenómenos místicos y en cualquier otro género de actos cognoscitivos humanos»⁵¹.

Luego el *inconsciente relativo* —no el absoluto, que arruina toda la vida cognoscitiva humana— puede aceptarse como factor gnoseológico y, de hecho, lo acepta Amor Ruibal al construir su teoría del conocimiento sobre él. Lo consciente brota de lo pre-consciente. Su valor es tan indiscutible como indemostrable; quedará siempre remansado en el fondo del espíritu, a modo de diapasón latente que va emitiendo notas a medida que evoluciona el conocimiento. Un afortunado pasaje del Volumen III exprime, de forma clarividente, la inmersión y la emergencia en y a partir de lo prelógico, como momento fecundante y actuante de la vida del espíritu:

«El *yo consciente* y el *yo subconsciente* vienen eslabonados por un nexo íntimo que permite ora la inmersión del yo personal en regiones más hondas del espíritu, ora la emergencia de fenómenos subconscientes, elaborados fuera de la luz de la percepción, en funciones personales. Así, pues, la continuidad y la compenetración de lo consciente y de lo subconsciente erigese en ley fundamental de la vida psíquica; de suerte que lo que de una parte se presenta claro y preciso a la percepción, de otra extiéndese por regiones obscuras e ignoradas que constituyen el mundo de lo subconsciente»⁵².

La misma tensión dialéctica que hemos comprobado entre el *homonatura* y el *homo-individuo* se confirma ahora, bajo un nuevo aspecto, entre el yo subconsciente (prelógico) y el yo consciente, con los mismos caracteres de condicionante y condicionado respectivamente. El emerger de fenómenos cognoscitivos en el campo de la conciencia presupone un contexto de onticidad natural preconsciente y de conocimiento común de naturaleza. Queda, no obstante, esta actividad primaria fuera de lo que constituye acto cognoscitivo propiamente dicho, el cual supone ya elaboraciones personales conscientes.

Así, después de haber expuesto el valor de lo inconsciente, llegamos a la última redacción del autor en donde aborda directamente, y con terminología precisa, el tema de lo prelógico:

«En el proceso de la vida intelectual existe un momento *prelógico*, o sea, anterior a las determinaciones conscientes del espíritu, por el cual se fija una relación trascendente del ser cognoscitivo con lo cognoscible, según la exigencia del orden de naturaleza en que estamos constituidos.

«Este momento *prelógico* es la génesis de las funciones de adquisición cognoscitiva, y actuación primaria de las facultades; lo cual hace jamás que acto reflejo de conocimiento alguno sea capaz de fundar el conocimiento, porque siempre incluiría aquello mismo que se intenta establecer, y es lo que anula todo el proceso constructivo de los sistemas a priori.

«Esta gradación cognoscitiva, que envuelve una gradación objetiva, exige que el momento prelógico responda a una posición directa del ser ante el espíritu, no como algo absoluto e infinito, o algo finito y condicionado, sino

50 PFD, II, 138/80.

51 PFD, III, 298/166.

52 *Ibid.*, 287/157.

como *objetividad pura*, universalísima e incondicionada que se proyecta ante la inteligencia, actuándola para la ulterior determinación de lo real concreto»⁵³.

Lo *prelógico*, en donde se funda y de donde emerge lo consciente, es como la capa envolvente de la realidad y de la idealidad en germen; por eso no se le puede considerar sólo desde el punto de vista lógico y gnoseológico, sino que ha de concedérsele la misma ciudadanía ontológica de que gozan las llamadas nociones de naturaleza. El ser y el conocer, en esta fase primordial, están uno abierto al otro como entidades completantes, engranados en una síntesis que rehuye todo conato de verificación.

La conciencia está cifrada, en última instancia, en ese momento decisivo para la vida intelectual; aflora a partir de lo dado, aunque luego, en fases ulteriores, haga valer sus leyes, modificando —según su naturaleza específica— lo germinal recibido. Es, justamente, lo que hemos pretendido significar con *daticidad* de lo prelógico; daticidad que equivale a encuentro, y que responde al «-de» de la conciencia en cuanto completa la estructura relacional, posibilitando al mismo tiempo su actividad específica sobre el primer fruto, o primer hallazgo, del proceso cognoscitivo: *la noción de ser*.

«Esa relatividad preológica de donde brota la noción de ser, origina también la actuación primaria que de esta noción resulta en la conciencia»⁵⁴.

VI.—SINTESIS ONTICO-NOETICA DE LA NOCION DE SER

Una vez que hemos alcanzado «el estatuto ontológico de la noción»⁵⁵, debemos confesar que el problema que ahora se nos plantea —por tratarse de ultimidades— roza la proximidad del misterio⁵⁶. Diríamos, con palabras de Ortega, que en la noción «la posibilidad de tocar fondo se agota»⁵⁷.

En Amor Ruibal la cuestión se resuelve en sentido absoluto: es *el ser nocional*, en su inmediatez originaria, el que se ofrece como un dato primario; es aquí donde, a un límite máximo de radicalidad, el ser y el espíritu se conjugan, dando como resultado la síntesis fontal y la verdadera génesis del conocimiento, que podríamos llamar pre-metafísico, ante-predicativo, a-temático, pre-conceptual, pre-comprehensivo, etc.

53 PFD, IX, 15-18/22-23.

54 *Ibid.*, 48/67.

55 Cf. Torres Queiruga, 'La noción como momento del concepto, según Amor Ruibal', en *Amor Ruibal en la actualidad*, pp. 473-86.

56 Misterio en el sentido de Marcel, como «implicante» y «envolvente» de todo ser y, consiguientemente, del mismo hombre; y misterio en sí mismo. Cf. IX, 368/550 (misterio de la causalidad y del ser en cuanto ser); VIII, 153/201. Recordando a Wittgenstein, y en relación con lo preológico, diríamos: «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen» (*Schriften*, I, Frankfurt a. M. 1969, n. 7, p. 83).

57 «Ortega dice... que el valor de una filosofía que supera a sus anteriores se mide por su radicalidad, por su capacidad de tocar fondo, aunque Ortega no señala en la radicalidad una posibilidad de tocar fondo, sino un progresivo profundizar sin fondo» (Cimadevilla, C., *Universo antiguo y mundo moderno*, Madrid 1964, p. 511).

La dificultad estriba en no colocarse desde el principio del análisis a este nivel de profundidad; en intentar rebasarlo y verificarlo con inútiles razonamientos. Para una verificación de tal tipo sería necesario presenciar el nexo de relatividad primaria entre el ser y el conocer; el contacto primero entre el ser y el espíritu; todo lo cual es imposible por verificarse en un estadio pre-consciente⁵⁸.

La síntesis óntico-noética de la noción es un hecho para el conocimiento; y los hechos se aceptan o se rechazan, pero no se demuestran; sencillamente se muestran porque están ahí.

«Todo lo que constituye conocimiento primario en cada orden de cosas, hay que aceptarlo tal como nos es dado...»⁵⁹.

Fenomenológicamente en la noción encontramos el dato originario, indescomponible ante el análisis; el último reducto refractario a la penetración intelectual. La noción representa un residuo inmediato, espontáneo y atómico del conocimiento. «Estos fundamentos de todo conocer que preceden a los actos cognoscitivos de carácter individual y a la elaboración de las ideas, no son ideas, ni pueden constituir las por sí; son simples nociones, como elementos de elaboración natural pre-consciente; son incapaces de análisis, ni de ser demostradas»⁶⁰.

De esta forma, y con estos caracteres, se pone de manifiesto el *aspecto negativo* de las nociones. En sí y por sí, no dicen más que esto: simple notificación de algo, cuyas características en el primer impacto cognoscitivo desconocemos; pura notificación de ser, es decir, negación momentánea de ulterior conocimiento, negación de la idea, contraposición a la idea, señal de alerta para la vida intelectual.

Pero, la consideración de la noción no se agota en el aspecto negativo. La noción en sí misma no posee talidad propia, sino que está preordenada, como momento estructural, a la idea y a las subsiguientes fases del conocimiento. Con certera visión interpretativa, Méndez Palleiro observa: «La noción nos embebe en la realidad, pero no la aclara, no nos da su perfil; este vacío lo llena la idea, cuya función es explicitar lo real destacando sus relieves. Podríamos decir, en sentido kantiano, que la intuición (léase noción) sin idea es ciega, y la idea sin intuición es vacía»⁶¹.

58 «...el origen primero de la conciencia, cuyo fundamento está en ese enlace pre-consciente, no puede ni podrá demostrarse» (VIII, 223-4/324).

59 PFD, X, 198/273. Cf. III, 298-99/185-86; 339/356-8. Valga como exponente paradigmático en cuanto a radicalidad e inerrancia en este punto el siguiente pasaje de Husserl: «todo lo que se nos brinda originariamente en la "intuición" hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da» (*Ideas —relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica—*, 3 ed., trad. de Gaos, FCE, 1962, p. 58).

60 Cf. PFD, IX, 19/24; VIII, 228/334. Somos conscientes de la plurivalencia significativa de la noción y de la falta de precisión terminológica del autor. Nos centramos, sobre todo, en el aspecto epistemológico. Los diversos sentidos de la noción han sido estudiados por Rojo Seijas: *Die philosophischen Notionen bei dem spanischen Philosophen A. Amor Ruibal* (Münster 1972); cf. del mismo autor: 'Problemas interpretativos aplicados a las nociones', en *Amor Ruibal en la actualidad*, pp. 475-83.

61 *Fundación metafísica de la evidencia, según Amor Ruibal* (Liceo Franciscano, Santiago 1969) p. 80.

No obstante, y a pesar de la exactitud interpretativa, la comparación es un tanto superflua, pues es el mismo autor quien sostiene, no la comparación, sino idéntica formulación y contenido con el filósofo de Königsberg:

«Una intuición sin concepto es una intuición nula ante el espíritu, incapaz por consiguiente de toda representación ideal. A su vez, el concepto sin intuición es una fórmula abstracta, vacía de contenido concreto»⁶².

La noción sin concepto o idea es una fórmula ciega, sin valor representativo alguno; es puramente negativa. La noción necesita del concepto al cual está ordenada, como de su complemento; es entonces un pre-concepto. He ahí, en cuanto pre-concepto, o momento estructural del concepto, el *aspecto positivo* de la noción. La noción está siempre implicada, siempre permanente en toda idea; pero también envuelve e implica a toda idea, a todo conocimiento y a toda realidad en cuanto conocida. Tal es la dialéctica de la noción: de envolvente y envuelto, de continente y contenido, de necesitante y necesitado, de condicionante y condicionado, de limitante y limitado, etc. Y todo ello, no sólo desde el punto de vista noético sino también desde el punto de vista real. Por algo la hemos calificado de síntesis óntico-noética:

«Las nociones envuelven toda nuestra vida cognoscitiva, y sirven de amparo a la elaboración complicada de las ideas»⁶³.

Aclarada la ambivalencia de la noción en sus aspectos, negativo y positivo, quedan dos cuestiones pendientes: su modo de *dación* (modalidad presencial a la conciencia, carácter intuitivo) y su carácter homogéneo trascendente.

Carácter intuitivo de la noción de ser.

Es esta una de las deficiencias, en cuanto al modo de dación, que Dondeyne observa en la fenomenología existencial: «saber cómo ese cogito superior y personal, que se revela en la reflexión, se enraiza en la existencia pre-reflexiva o perceptiva»⁶⁴.

No son muy abundantes los pasajes en donde Amor Ruibal habla de la intuición. Excepción hecha del vol. III⁶⁵, en donde su pensamiento está suficientemente claro, el término intuición ocurre raras veces y, en la mayoría de los casos, para rechazarla. Da la impresión de sentirse molesto ante la utilización del término. Y, no obstante, la admite, tanto implícita, como explícitamente.

62 PFD, III, 307-8/171. Hemos de advertir que este volumen, generalmente silenciado por los estudiosos de A. R., contiene profundas aportaciones en el campo gnoseológico.

63 Cf. T. Queiruga, *La realidad radical...*, p. 170; *La noción como momento...*, p. 475.

64 *Fe Cristiana y pensamiento contemporáneo* (Guadarrama 1962) p. 284.

65 PFD, III, 30-33/172-196. Pasajes en donde se contraponen la intuición a la abstracción. Aunque se mueve dentro de un contexto del conocimiento místico, afirma que las consideraciones generales valen para el conocimiento natural.

Fruto del encuentro existencial entre el ser y el conocer es la noción que psicológicamente corresponde a la percepción nocional, y ontológicamente al ser virginal, nocional, en germen⁶⁶. La intuición es la aprehensión de algo inmediato: el ser como indeterminado y confuso. Se trata de un *minimum* de contenido: *algo, es*. La aprehensión intuitiva es mínima también; por eso afirma que «no tenemos una intuición de lo real en su plenitud intensiva»⁶⁷.

El objeto de la intuición es el ser nocional, homogéneo, indiferenciado que, como tal, no puede ser aprehendido más que como simple noción intuitiva⁶⁸. Es algo que se impone inmediatamente y sin discurso, y determina la percepción por exigencias de naturaleza.

«En la teoría de Kant es imposible toda intuición (intelectual, se entiende); en la nuestra es el principio que la rige y por la cual percibimos la cosa»⁶⁹.

Pero, Amor Ruibal no es un intuicionista a ultranza o un visionario que proclame, *uno ictu*, la aprehensión completa de la esencia de las cosas. La intuición viene a ser la captación inmediata de algo naturalmente dado. «El espíritu —afirma— no conoce las cosas directamente en su esencia, como lo atestigua la conciencia de nuestros actos intelectuales, y el hecho de no hallarnos con intuición clara de ningún orden»⁷⁰.

La dificultades vendrán después, porque el concepto puro de intuición evoluciona, y de este modo se complica al perder su espontaneidad originaria. De la inmediatez se pasa a la mediación, y entonces la intuición ya no designa la percepción inmediata, sino un proceso alternante de intuiciones (nociones) e ideas, hasta que se llega por abstracción a una forma universalísima de ser en el término del proceso cognoscitivo:

«En ese proceso, lejos de aislarse entre sí la intuición y la idea como forma abstracta, por el contrario, tienden siempre a compenetrarse, precisando la idea los valores implícitos de la intuición, y proporcionando la intuición el contenido de la idea, que sin eso no puede constituir más que fórmula vacía de la realidad»⁷¹.

Amor Ruibal admite, pues, la intuición, y sobre ella funda toda la metafísica del conocimiento. La noción de ser se da de modo espontáneo, inmediato e intuitivo. Pero no cae en un intuicionismo de esencias; la intuición, de capital importancia bajo el aspecto noético, es sumamente pobre, si se atiende a su contenido real.

⁶⁶ La terminología empleada para expresar este *minimum* es sumamente expresiva: «evolución nocional del ser»; «ser inicial ontológico», «forma nocional del ser», «ser nocional», etc. Cf. IX, 40/52; 43/57; 71/108, 74/114.

⁶⁷ PFD, I, 196/38.

⁶⁸ Lo que sucede con la noción de ser, sucede con todas las demás nociones primarias de naturaleza (materia, extensión, grandor, espacio, tiempo). Todas ellas son intuitivas. Cf. X, 6-66/3-39; 153-6/206-21.

⁶⁹ PFD, VIII, 546/838.

⁷⁰ *Ibid.*, 395/565.

⁷¹ PFD, III, 317/1801.

Homogeneidad y trascendencia.

La noción de ser, no incluyendo en sí más que el hecho de la existencia —algo meramente fáctico— puede aplicarse a todo cuanto existe. Lo primero que podemos conocer y afirmar de las cosas es su existencia como algo objetivo⁷². El carácter fáctico e incondicionado de la noción de ser hace que a ésta no se le pueda aplicar ni *la univocidad*, ni *la analogía*. Al principio Amor Ruibal afirmaba que tal noción era *unívoca*, al no expresar más que la pura oposición a la nada, la pura existencia sin grados; en este sentido podía aplicarse a Dios y a las criaturas del mismo modo. Pero luego, su pensamiento evoluciona desde la univocidad —concebida de una forma muy peculiar— hasta la afirmación clara de la *homogeneidad*⁷³. La noción de ser está más allá, y a la base, de toda predicación unívoca o análoga, fuera de toda medida y condición. La nota comunísima de existencia no está sujeta a ninguna clase de procesos, porque designa un contenido uniforme, indiferenciado; no se da diversificación alguna, ni por parte de la actividad cognoscente (anterior a las elaboraciones del yo), ni por parte del sujeto, ya que éste expresa la objetividad pura, sin grados de realización concreta. De ahí que este contenido homogéneo sea aplicable por igual al ser finito e infinito, los cuales, aunque entre sí divergen por la realidad que a cada uno les compete, coinciden en la realización y significado de la pura noción de ser⁷⁴.

En el ámbito de la noción de ser no se da ninguna relación objetiva, ningún tipo ideal con el cual se pueda establecer una comparación. Por ello se excluyen tanto la univocidad, como la analogía, las cuales sólo se pueden aplicar una vez que la homogeneidad del ser nocional se determine en valores ontológicos concretos y en sus ideas respectivas.

En relación con la homogeneidad se determina su carácter trascendente. Al no expresar más que la objetividad pura, la existencia, a secas, la noción de ser se aplica a todo cuanto existe, a cuanto se opone a la nada absoluta.

Ahora bien, la noción de ser, homogénea, trascendente, no crece o se desarrolla en virtud de adiciones extrínsecas, sino en virtud de un dinamismo propio, intrínseco, de forma *significativa y entitativa*. De ahí la doble vertiente o aspecto de la trascendencia: desde el punto de vista *significativo o intelectual*, la noción de ser está siempre envuelta en toda idea, en todo proceso de conocimiento. Es el momento estructural del concepto, superado —y al mismo tiempo conservado— por el concepto. Desde el punto de vista *entitativo*, la noción de ser es base de objetividad primordial para el conocimiento, y base de reali-

72 PFD, IX, 25/36.

73 Cf., en sentido unívoco, IX, 249-52/358-62; 362-5/512-18. En la última redacción (cc. 2-5 del mismo vol. IX, parte desglosada del inédito: *El conocimiento nocional y analógico de Dios*), en el citado manuscrito y en los CMI, la homogeneidad de la noción es clara en su pensamiento.

74 La homogeneidad de la noción de ser es básica para el conocimiento de Dios. Cf. C. Raña, *Concepción de la divinidad en el pensamiento de Amor Ruibal* (Disertación Doctoral, Santiago 1977).

dad (realidad en germen), cuya diversificación o despliegue alcanza a todas las gradaciones del orden finito e, incluso, al mismo infinito⁷⁵.

VII.—PARA UN APRIORISMO ESTRUCTURAL A DIVERSOS NIVELES

En la radicalidad de la noción, que surge del momento prelógico, como síntesis óptico-noética, se agota la posibilidad de tocar fondo, pero no se agotan los problemas. Ya en diversas ocasiones, el tema del *apriori* afloró a nuestra mente. Este es el momento preciso de abordarlo, porque la doctrina ruibalista ofrece suficientes matices para un adecuado planteamiento del problema a diversos niveles. Hemos de notar, sin embargo, que el término expreso ocurre raras veces, y en la mayoría de los casos de *modo negativo* para rechazar la teoría kantiana y las posturas de corte idealista. No obstante, dado el sistema general de relatividad entre el ser y el conocer, la preordenación esencial de lo objetivo y de lo subjetivo, del entendimiento y de la cosa, intentaremos sistematizar los elementos más esenciales de un tema de capital importancia y especial relevancia, sobre todo, a partir de Kant.

El problema del *apriori* hay que plantearlo a nivel de profundidad prelógica, de donde emerge la síntesis óptico-noética de la noción. Ahora bien, aunque tal síntesis es la espina dorsal del *apriori*, queda todavía algo remanente de fondo, extrapolado de sí: el *orden ontológico trascendente*, de una parte; y de otra, la consideración de su génesis (innata o adquirida). La distinción de planos exige un cuidadoso y detenido examen.

Apriori objetivo absoluto (orden ontológico trascendente):

«Sobre las múltiples maneras posibles de relatividad en las cosas, y la diversidad igualmente múltiple de formas en la facultad cognoscitiva, queda siempre algo absoluto y superior a unas y otras, *que impone a todas sus leyes*, sin limitarse a ninguna de dichas modalidades en el ser y el conocer. Es, como fácilmente se colige, el *orden ontológico trascendente*, cuyas normas y principios pasan a través de todo relativismo, para garantizar su verdad y hacer posible la realidad misma con sus bases en lo real»⁷⁶.

La complejidad de este fragmento posibilita el establecimiento no sólo de un *apriori* absoluto —orden ontológico trascendente, sino también el «status» de un *apriori* subjetivo —*formas* que impone la facultad cognoscitiva—. Relegando ahora el *apriori* subjetivo, atengámonos a ese orden absoluto, que trasciende las modalidades del ser y del conocer, más allá de la órbita de la relatividad.

En Amor Ruibal, el ser (realismo ontológico de base) tiene primacía sobre el conocer: «la realidad es principio del ser y del conocer»⁷⁷. Este campo *neutro* (y decimos neutro por constituirse fuera del dinamismo

⁷⁵ Cf. T. Queiruga, *La realidad radical...*, pp. 110-16 (lo transfenoménico y lo transempírico en el conocimiento).

⁷⁶ PFD, IX, 73/110 (subrayados nuestros).

⁷⁷ CMI, PE, p. 80.

de la relación) responde a un apriorismo absoluto, cerrado, impermeable, no abierto al dinamismo de la relación en sus múltiples aspectos. Todo lo que se conoce, se conoce como ser. De ahí la necesidad de afirmar su trascendencia respecto a toda facultad cognoscitiva y a toda forma de conocer. Al trascender la misma relatividad, posibilita la epifanía del ser y del conocer.

Podríamos decir con Alcorta: «es el factum del ser y su campo predado», «un realismo trascendental». «No podemos afirmar sin el ser. No podemos entender sin el ser. El ser y el «campus transcendentalis» predados son el subsuelo amplísimo sobre el que se ha de elevar la filosofía y, por añadidura, su ámbito circunscriptivo»⁷⁸.

Sobre este subsuelo óntico-trascendente se actuará la síntesis de la noción que, por ser germinal, responderá a un primer apriorístico de tipo subjetivo-objetivo.

«El ser ontológico... aparece como un apriori respecto de la universalidad de los conceptos y de su valor concreto y, a su vez, explica la existencia de un apriori en que se encuentra la plenitud de realidad y de ser, sin el cual ni el ser ontológico, ni el sujeto, ni los objetos del mismo, serían inteligibles»⁷⁹.

El ser ontológico trascendente actúa como un verdadero apriori (aquí aparece el término expreso) que posibilita la formación de los conceptos y su valor real, al mismo tiempo que los diversos tipos de realidad. Este campo trascendental pre-dado queda como zona neutral, «a manera de zona intermedia»⁸⁰, entre la modalidad de lo objetivo y de lo subjetivo, del ser y del conocer.

Apriorismo de contenido (génesis de la noción de ser).

El encuentro de la realidad con el entendimiento no es producto de la reflexión; es un encuentro dado o predado⁸¹. Justamente en ese «pre» genético de la noción es donde se halla una estructura apriorica de *contenido* (expresión que debe ser aclarada, a fin de no forzar la interpretación).

En sentido estricto, a pesar de su espontaneidad natural, la noción no puede considerarse *innata*, ni tampoco *adquirida*. Pero, en sentido lato, puede decirse *adquirida*, en cuanto producto del encuentro de la realidad con la inteligencia; y en cierto sentido también *innata* bajo un doble aspecto: en cuanto que, «dada la naturaleza inteligente, se da desde entonces la causalidad ejercida por alguna cosa que completa su naturaleza potencial cognoscitiva, determinando la noción de ser»⁸²; y en cuanto presupuesta (implicada y siempre permanente) en todas las funciones intelectuales que siguen a la noción.

78 *Realismo trascendental* (Fax, Madrid 1969) p. 32.

79 CNI, ED-E, p. 395. El segundo apriori, de que habla el fragmento, se refiere al Absoluto, como fácilmente se colige.

80 PFD, VIII, 37/47.

81 Cf. IX, 377-82/536-45. «Preordenación esencial», «comunicación previa», son expresiones de eminente sabor apriorista en el contexto ruibaliano.

82 PFD, IX, 378/538.

Así, pues, el innatismo que Amor Ruibal concede a la noción está restringido, bien al hecho, de que no se da entendimiento alguno exento del influjo causal de alguna cosa, bien a las operaciones intelectuales, que suponen siempre en su dinamismo a la noción de ser. Por esta razón, el apriorismo de contenido es muy distinto del innatismo racionalista. Aunque la inteligencia se encuentre con la noción, como algo implicado en todas sus actividades, no surge espontáneamente de ella sólo, sino que es fruto del dinamismo universal de naturaleza, que se da en un plano preconsciente. El innatismo racionalista, ya explícito, ya implícito, no responde a un apriorismo de «estructuras o de dinamismo»⁸³, sino simplemente de contenido —que luego se explaya—, anterior a toda experiencia. En Amor Ruibal, sucede todo lo contrario: el dinamismo, que en los citados aspectos expresa la génesis de la noción, es esencialmente dinámico y estructurante de todo el proceso cognoscitivo.

Apriorismo subjetivo-objetivo (nociones de espacio, tiempo y «grandor»).

Espacio y tiempo son nociones «hypercategóricas» —así las designa el autor—, y en cuanto tales indescomponibles, indefinibles e indemostrables⁸⁴. Son el último reducto impenetrable al análisis, que posibilitan —en sentido apriórico— la sensación y la percepción. Están objetivamente fundadas (y en esto difieren de la teoría kantiana) pero, por otra parte, son una proyección —condición, diríamos— del sujeto en sus actos cognoscitivos. —El apriorismo puramente subjetivo tampoco encuentra eco en este lugar. La exigencia de dos factores completantes tampoco deja de cumplirse en la presente cuestión⁸⁵.

Más difícil es determinar la noción de «grandor», término que el autor acuña y en el cual funda las nociones de espacio y tiempo. El grandor es una noción previa que preside y fundamenta todas nuestras ideas sobre lo extenso. Espacio y tiempo, aunque son nociones primarias, no son lo último en análisis fenomenológico; el estatuto radical y absolutamente primario se establece en la noción de *grandor*:

«Este carácter del grandor hace que no sólo la extensión, sino todo lo mensurable, aparezca bajo su dominio, o sea conocido bajo la razón de dicha medida. El número, el movimiento, el tiempo, el espacio, son tributarios del grandor, de la misma manera que lo extenso; no son cognoscibles sin que antes exista en nosotros la noción mencionada»⁸⁶.

83 Sobre el innatismo racionalista, cf. S. Rábade, o. c., pp. 100-2.

84 PFD, VIII, 293/360. Cf. *ibid.*, 304-6/485-90.

85 Nuestra consideración es parcial, de acuerdo con el enfoque del tema. En el vol. X (casi todo dedicado a cuestiones cosmológicas) estudia detenidamente la naturaleza de la materia y de la extensión (150-223), espacio e *hyper-espacio* (224-323), exponiendo y criticando las teorías realista, idealista y media acerca de la concepción del espacio.

86 PFD, X, 225/315. Poseemos, además de lo referente al tema en el vol. X, unos manuscritos inéditos sobre el *grandor*. A pesar de ello, no es fácil aclarar el «pre» del *grandor* en relación a las nociones de espacio, tiempo y extensión.

Apriorismo objetivo-subjetivo (noción de ser).

No es necesario hacer, después de lo expuesto, prolijas reflexiones para percatarse de que a nivel *prelógico* funciona un ineludible apriorismo de fondo con carácter bipolar objetivo-subjetivo. De este estadio, como de un *humus* fertilizante, emerge la vida consciente del hombre.

La dialéctica entre *naturaleza* e *individuo* remite, siguiendo el procedimiento adoptado, a este estadio pre-dado, o preordenación esencial de naturaleza:

«El modo de conocimiento por naturaleza, o sea por relatividad del sujeto y del objeto, es absoluto y común a todos los seres cognoscitivos de igual categoría. El modo de conocer individualizado es absoluto en la base determinante del conocer por naturaleza; pero es condicionado por las facultades en su mayor o menor desarrollo»⁸⁷.

Este conocimiento pre-dado, de naturaleza, adquiere caracteres de absolutez fundante respecto a las funciones individuales. Sobre un trasfondo óntico ofrece matices (moderados) de un trascendentalismo supra-individual. Pero ya en esta fase, la preordenación exige de lo objetivo y de lo subjetivo una complementariedad de actuación, un *sintetismo ontológico*. En esta síntesis apriórica objetivo-subjetiva de la noción de ser es en donde el realismo ingenuo y el idealismo quedan superados al ser reducidos a unidad originaria. La complementación mutua de lo objetivo y de lo subjetivo, fiel exponente del constante equilibrio de la gnoseología ruibalista, halla resonancias en los autores que pretenden superar la unilateralidad de concepciones extremistas. Baste citar, en este sentido, un pasaje de Dufrenne:

«...la réflexion transcendente sur l'usage de l'a priori fait apparaître l'a priori comme condition pour l'objectivité de l'a posteriori et l'a posteriori comme condition de légitimité de l'a priori: l'a priori ne s'exerce et ne se réalise que par l'a posteriori»⁸⁸.

El carácter apriórico de esta unidad sintética se consolida todavía más si reflexionamos sobre el concepto de medio de conocimiento. Antes de que las facultades cognoscitivas se sitúen en disposición de conocimiento, su posibilidad está ya predeterminada por la realidad cognoscible. Lejos de la concepción del conocimiento como asimilación del objeto-cosa y de las facultades-potencias, cabe hablar de *facultades-acto*. Pero, no sólo el entendimiento está abierto a las cosas, sino que también las cosas están abiertas a los sentidos, a la inteligencia y a otras cosas dentro del complejo de la trama cósmica:

«En la potencia misma se envuelve ya la realidad y, al devolverse al conocimiento exterior, la fusión del objeto y del sujeto se halla hecha por el nexo anterior de la cosa y de la facultad en la perfección de la potencia para el ejercicio»⁸⁹.

Es por esta necesidad de complementación para constituir el medio

87 PFD, VIII, 227/332.

88 *La notion d'a priori* (PUF, Paris 1959) p. 10.

89 PFD, VIII, 169-70/229. Cf. numerosos pasajes en donde se expone la misma doctrina. *Ibid.*, 159/211; 210/298; 225/328; 237/355; 300/478; 303/483, etc.

de conocimiento por lo que Amor Ruibal puede afirmar en un pasaje de evidente cuño apriorista: «la realidad se impone a la inteligencia como su *objeto*, y ésta a la realidad como su *forma*, ya *ejemplar*, ya *ejemplada*, como primera razón de ella y como realidad en sí misma»⁹⁰. Un ligero examen de este fragmento confirma con abundancia cuanto venimos diciendo en torno al priorismo entendimiento/realidad. La realidad se impone al entendimiento; éste, a su vez, impone su forma (*in-forma*) a la realidad. La apertura, la relatividad y la causalidad son recíprocas: entendimiento-cosa, cosa-entendimiento para constituir el medio adecuado del conocimiento y actuar la potencia cognoscitiva⁹¹.

A partir de esta correlación causal completante se estructura el conocimiento discursivo (momentos *lógico* y *ontológico*), en donde se evidencia la actividad del sujeto que va amoldando el dato recibido de acuerdo con sus propias estructuras cognoscitivas.

Dándole, pues, un valor positivo al juicio negativo que el autor emite sobre el pensamiento kantiano, podríamos aceptar como expresión de su talante doctrinal las siguientes palabras:

«...desde el momento en que se trata de una forma *a priori*, y que sin embargo requiere esencialmente un complemento *a posteriori*..., este complemento es para nosotros tan *a priori* como la *forma*»⁹².

Palabras que, traducidas en lenguaje positivo, confirman el correlacionismo apriórico, subjetivo-objetivo, en todos los niveles de conocimiento⁹³.

Añadamos, finalmente —una vez establecidos los diversos niveles y aspectos del apriori— que el apriorismo cumple tres funciones⁹⁴ en el pensamiento de Amor Ruibal. *Primero*: posibilita el conocimiento. Sin la apertura esencial de las cosas al entendimiento, y viceversa, es imposible poner en relación al sujeto con el objeto; es imposible actuar genéticamente el conocimiento. El problema del conocimiento no es un problema sintético, sino un problema analítico, a partir de una síntesis *pre-dada*⁹⁵.

Segundo: le impone determinadas características. La *forma nueva* que adquiere la cosa en cuanto conocida se debe a las condiciones o leyes del sujeto que conoce. La facultad intelectual es principalmente activa; ejerce verdadera causalidad en el proceso de conocimiento⁹⁶. El objeto

90 *Ibid.*, 511/781 (subrayados nuestros).

91 En este influjo de la cosa va implicada una triple gradación causal: como *objeto-realidad*, como *objeto-cualidad* y como *objeto-entidad* (VIII, 519-20/704-5). En Zubiri encontramos una similar gradación causal en los tres estratos de la *sustantividad* (la *suscitación-respuesta*, la *habitud-respecto-formal* y la *estructura*). Cf. 'El hombre, realidad personal', *Rev. Occidente*, 2ª Epoca, 1, 1963) p. 5 ss.

92 PFD, VIII, 497/755. No nos hacemos solidarios, bajo todos los aspectos, del enjuiciamiento que el autor hace de la teoría kantiana.

93 Cf. *Ibid.*, 237-9/355-8. Traduciendo relatividad por causalidad o actividad, tal es el significado en estos pasajes, se confirma, una vez más, el correlacionismo apriórico.

94 Tomamos la clasificación de S. Rábade, o. c., pp. 89-91.

95 Cf. PFD, VIII, 211/300; 189/229; 300/478; 303/483.

96 *Ibid.*, 374/590: «...todo juicio formado sobre una cosa, es un *modo peculiar*

conocido es el resultado de las sucesivas conformaciones que va recibiendo el objeto-cosa a lo largo de todo el proceso de conocimiento.

Tercero: establece límites al conocimiento. Esta función está muy clara: la noción, como síntesis óntico-noética, señala límites al conocimiento por *abajo* y por *arriba*. Por abajo, porque la noción, desde el punto de vista epistemológico, responde a un elemento atómico, refractario al análisis, a la verificación. Hay que aceptarla como se da, y dentro de los límites en los cuales se da⁹⁷. Por arriba, porque el conocimiento se desarrolla como entre los brazos de un compás que gira sobre su eje: la noción. Empieza con el análisis de la noción y termina con la noción, aunque esta última noción (término final del proceso) sea distinta de la primera, en cuanto producto de la reflexión del espíritu. En la noción, pues, se encuentra el límite *intensivo* y *extensivo* del conocimiento⁹⁸.

VIII.—LA OBJETIVIDAD PRIMARIA —«RESTRINGIDA»— DEL CONOCIMIENTO

En diversas ocasiones se aludió a la fundamentación del conocimiento en el momento preológico; fundamentación realizada sobre un cañamazo de onticidad o de objetividad natural. El conocimiento se actúa genéticamente a partir de un estatuto ontológico, de la conjunción intrínseca entre lo objetivo y lo subjetivo. La objetividad (léase realidad) va implicada como ingrediente esencial en la misma aurora del conocimiento.

Ahora bien, esta objetividad primaria la calificamos de «restringida». Es necesario precisar el alcance de este apelativo. Al decir *restringida*, queremos designar el nivel preconsciente de naturaleza. Responde, pues, al puro contacto existencial con la realidad, aunque en sí no constituya conocimiento propiamente dicho. La razón es obvia: falta la actuación del sujeto consciente; por ello, más que de conocimiento, tendríamos que hablar de pre-conocimiento (es lo a-temático, lo ante-predicativo, lo pre-conceptual); más que de objetividad, sería más significativo hablar de pre-objetividad, en cuanto no está elaborada por el sujeto.

Así, pues, el término «restringida» viene simplemente a indicar una mera referencia natural; restringida a la naturaleza, a algo fáctico, a lo espontáneamente dado. De esta forma, estamos apuntando a un segundo nivel de *objetividad*, la construida por el dinamismo del sujeto en el acto de conocer. Esta es la objetividad propia, con verdadero valor representativo ante el espíritu⁹⁹.

de ser de la cosa que le da el entendimiento que juzga». Cf., en el mismo volumen, 83/111; 152/200; 188/248; 247/377.

⁹⁷ Cf. *Ibid.*, 165/211; 269/418-19.

⁹⁸ PFD, VIII, 165-6/223; IX, 154/205. La razón metafísica de esas limitaciones depende «del sistema que se sostenga sobre la correspondencia interna entre el orden ontológico y la constitución entitativa de las cosas, y el orden psicológico y constitución cognoscitiva del hombre» (VIII, 68/82).

⁹⁹ Este nivel de objetividad se alcanza en los *momentos lógico y ontológico*, con

Pero, el carácter de «pre» en todos los órdenes recae sobre la objetividad *restringida*, cuya función es decisiva para el despliegue del conocimiento. Tal objetividad es el primer logro del momento prelógico; el segundo aspecto positivo es la unidad sintética, la síntesis óptico-noética de la noción de ser. Huelga decir que esta objetividad primordial no queda aislada o encerrada en sí misma como pura notificación, sino que fecunda germinalmente al sujeto, le actúa y capacita para el acto cognoscitivo. De este modo, el hiato clásico entre el sujeto y el objeto no tiene lugar en el pensamiento de Amor Ruibal:

«con anterioridad a la actuación de las ideas, sus funciones cognoscitivas evolucionan sobre lo real, y llevan la garantía de la *objetividad* sobre que recaen».

«...las funciones cognoscitivas vienen a tener por objeto primero el aislar y distinguir, caracterizando la individualidad del yo y del no yo»¹⁰⁰.

He ahí, la inversión del problema crítico: no se trata de unir, sino de separar. La conexión primaria es obra de la relatividad de naturaleza. Partir de la idea para alcanzar lo real, o del espíritu para alcanzar la materia, es un procedimiento viciado en su origen. Materia y espíritu se encuentran coordinados y mutuamente determinados en el complejo de la trama cósmica.

Ahora bien, ¿cómo se justifica este pre-conocimiento nocional?; ¿no se da a nivel prelógico una especie de armonía preestablecida, «una gnosología realista de tipo armónico»¹⁰¹.

Justificar lo prelógico equivale a justificar el mismo principio o ley general de relatividad, y «...con anterioridad a toda función del espíritu y de la idea, hay que reconocer leyes peculiares íntimas a la naturaleza que la hacen ser lo que es, por principios más hondos que el espíritu humano puede establecer»¹⁰².

Amor Ruibal no pretende demostrarlo, sino que se limita a constatar el hecho de la relatividad que rige al mundo; no se trata, pues, de una demostración, sino de una mostración. Lo prelógico actúa como un dato que hay que aceptar simplemente como se da¹⁰³.

Pero si no se halla una justificación directa de lo prelógico, sí se hallan resonancias, y casi coincidencias de expresión y contenido, en todos aquellos autores que establecen la emergencia de la conciencia, de la reflexión, a partir de la incardinación en el mundo concreto, en la vida, etc. Este marco de inmersión y emersión es refractario a la reflexión, a la conciencia. Por ello se utilizan términos como ante-predicativo, pre-reflexivo, a-temático, etc., para designarlo¹⁰⁴.

los cuales se estructura y cierra el proceso de conocimiento. Reservamos para una ulterior publicación lo referente a los citados momentos.

100 PFD, IX, 45/64 y VIII, 300/478 (subrayados nuestros). Cf. VIII, 225/328; 210/298.

101 La expresión es de S. Rábade, *La gnosología de Amor Ruibal...*, p. 200.

102 CMI, ED-E, p. 439.

103 Cf. PFD, X, 198/273.

104 Valgan como exponentes de la misma temática las siguientes palabras de E. Nicol, cuyas expresiones podría hacer suyas Amor Ruibal: «...esta evidencia dialógica del ser comienza en una *fase prelógica*... La simple indicación muda del objeto, antes de su conceptualización, contiene ya una verdad, es un *germen prelógico*

En cuanto a la armonía preestablecida, no resulta difícil responder. Ya hemos hablado de un sintetismo isomorfista de carácter relacional entre lo psíquico y lo biológico, entre el conocer y el ser. Cantidad de pasajes avalan este prearmonismo:

«El paralelismo psicofísico existe, pero es una consecuencia; la armonía preestablecida existe, pero es en la realidad entitativa de cada uno de los factores del compuesto respecto del otro, y en la mente divina respecto de dicha entidad»¹⁰⁵.

El paralelismo y la armonía preestablecida se dan, pero son una consecuencia. ¿De qué? De la relatividad intrínseca de naturaleza. La armonía no se concibe a partir de unas entidades cerradas en sí mismas, a las cuales se les asigna luego una correspondencia extrínseca por «simple yuxtaposición de elementos concordados extrínsecamente».

Es decir, la armonía preestablecida que Amor Ruibal admite difiere notoriamente de la armonía leibniziana, la cual se establece desde afuera (aunque sea la mente divina quien la establezca, cosa que también admite nuestro autor, al defender la misma tesis creacionista); la ruibalista se establece desde adentro, por necesidad de intrínseca complementación de ambos factores. La apertura y la relatividad esencial que rige entre todas las cosas del universo no deja de tener cabal cumplimiento en el caso concreto del conocimiento, en donde el ser y el espíritu se hallan frente a frente, ordenados uno al otro como entidades completantes, abiertos a la intercomunicación directa e inmediata, «preordenados a producir una síntesis representativa»¹⁰⁶.

A la base de esta preordenación esencial se encuentra el mismo ordenador que en Leibniz, pero con una concepción distinta, en lo que se refiere al orden estatuido. Las mónadas leibnizianas no tienen «ventanas», están cerradas en sí mismas, sin posibilidad de comunicarse unas con otras. La correspondencia funcional entre ellas viene de afuera. En Amor Ruibal se dan caracteres completamente opuestos en cuanto a la apertura, interactividad y dinamismo.

Señalemos, en fin, que esta preordenación esencial —armonismo ontológico de base en el sentido explicado— no obsta al carácter procesual y mediado del conocimiento (que se pone de manifiesto en los momentos lógico y ontológico del proceso cognoscitivo). Con ello se cierra el presente trabajo en que se abordó, dentro de una hermenéutica moderna, el problema medular de la gnoseología ruibaliana.

JOSE LUIS BARREIRO BARREIRO

de la verdad lógica... Pero incluso la evidencia preológica contiene en germen la verdad primaria del logos» (Los principios de la ciencia, F.C.E., México 1965, pp. 70-71; subrayados nuestros).

¹⁰⁵ PFD, VIII, 271/421.

¹⁰⁶ «Si se comienza por colocar la inteligencia en línea paralela con las cosas, no llegarán jamás a encontrarse... La realidad será una inferencia extraña» (VIII, 115/147).