

GNOSEOLOGIA Y ONTOLOGIA DE ANGEL AMOR RUIBAL

por VICENTE MUÑOZ DELGADO.

El año próximo se cumple el primer centenario del nacimiento de una gran figura nacional, que es *D. Angel Amor Ruibal* (1869-1930). Son muchas las facetas de este hombre extraordinario, modelo de rectitud sacerdotal y de intelectual católico, que cultiva la filología, el derecho, la filosofía y la teología.

En esta presentación voy a limitarme al estudio de su aspecto constructivo en filosofía, es decir, a señalar las líneas fundamentales de su pensamiento en dos puntos claves, que son la teoría del conocimiento y la ontología. Además de este aspecto, tiene la fase previa de crítica de los sistemas filosóficos tanto modernos como escolásticos. No encontrando ninguno que reuniese las condiciones de coherencia, homogeneidad y de aplicabilidad a la elaboración de una teología, se propone edificar un sistema filosófico nuevo.

Lo realiza en la gran obra *Los Problemas fundamentales de la filosofía y del Dogma*, de la que hay publicados con este título 10 volúmenes desde 1914-1936. Recientemente la editorial Gredos, Madrid 1964, nos ha ofrecido la continuación de esa obra con el título *Cuatro manuscritos inéditos*, preparada por el Dr. Saturnino Casas Blanco. Prescindiendo del aspecto de crítica de sistemas voy a resumir la aportación original de nuestro pensador en los temas citados: gnoseología y ontología¹.

1. Las citas se refieren todas a *Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma* (PFFD), Santiago, 1914-1936, indicando en numeración árabe el volumen y a continuación el número o la página interior. La continuación de esta obra, publicada en la Edit. Gredos, 1964, con el título *Cuatro manuscritos inéditos* se cita CMI con la página correspondiente

I.—EL CONOCER HUMANO SEGUN AMOR RUIBAL

1.—*El hombre en un mundo de correlaciones esenciales.*

El conocer y sus elementos.

El filósofo gallego tiene profundo sentido de la importancia fundamental del conocer, que refleja en casi todas las páginas de su magna obra *PFFD*. «La teoría cognoscitiva, dice en una ocasión, constituye el eje central de toda elaboración lógica y ontológica humana y, por ende, la base del sistema científico de la teología» (6, p. 637). En el mismo pasaje dice que la revisión honda, necesaria en filosofía, ha de comenzar por la doctrina del conocer y que no se debe volver nunca a los sincretismos de platonismo, aristotélismo y estoicismo, vicio radical de toda la escolástica, según las críticas ruibalistas.

Toda escuela filosófica al enfrentarse necesariamente con el problema básico del conocer ha de atender a dos factores distintos, que son el objeto conocido y el sujeto cognoscente. Un dualismo de sujeto y objeto no puede suprimirse jamás y de algún modo es sostenido por los mismos monistas y panteistas (8, p. 105). El sujeto que conoce es el hombre concreto, histórico, inmerso en la sociedad y pieza fundamental del orden cósmico. De este hombre en el mundo hemos de partir para explicar cómo conoce.

El hombre en sí mismo.

Todos los seres se pueden considerar en sí mismos, en su singularidad, como algo aislado. En este sentido «el ser de los objetos se reduce a un doble factor constitutivo: las relaciones de sus elementos y los elementos relacionados para constituir una entidad determinada. Toda esencia, toda naturaleza, se constituye mediante esos dos factores» (8, n. 214). El ser es un todo, una síntesis de elementos y partiendo de esa totalidad entende-

al lado. J. DELGADO VARELA, *Renovación teológica*, Madrid, 1965, pp. 88-112 publica una bibliografía completa en torno a Amor Ruibal, señalando el estado actual de su investigación. El Dr. JOSE BARREIRO GOMEZ, *Sistematización del Conocer-Ser-Tiempo según Angel Amor Ruibal*, Ed. «Celta», Madrid-Lugo, 1965, añade también una bibliografía de las obras escritas por A. R. y de los principales estudios respecto a su pensamiento.

Muy recientemente el prof. D. CARLOS AMABLE BALIÑAS, *El pensamiento de Amor Ruibal, Una revisión de la filosofía a la luz de la correlatividad*, Editora Nacional, Madrid, 1968, XX + 265 pp., hace la primera exposición global de la filosofía ruibalista, comparándolo con la escolástica y encuadrándolo dentro de la filosofía contemporánea. Constituye el mejor y más amplio trabajo sobre el pensador compostelano, teniendo a la vista todo lo editado y los muchos originales, que aún esperan la mano generosa que cuida de su impresión.

mos sus partes, porque éstas no tienen en sí mismas ninguna necesidad a priori de constituir un ser determinado. «Es necesario, pues, partir del todo para distinguir las partes, que sólo tienen propia entidad en cuanto la tiene el todo de donde las derivamos, en vez de ser éste derivado de ellas. Ninguna cosa es tal por consecuencia ineludible de sus elementos, sino que, a la inversa, los elementos son tales (en una forma dada) por la cosa» (CMI, p. 298).

El ser del hombre se constituye también de esta misma manera, como todas las sustancias, mediante elementos relacionados en un todo. La sustancia está constituida por relaciones permanentes y el hombre por dos elementos en íntima unión o síntesis, que son el alma y el cuerpo². Son dos *sustancias completas* que en mutua relatividad constituyen un principio único de operaciones, al modo que en la Encarnación del Verbo concebimos dos naturalezas completas en una única subsistencia. *Entitativamente* alma y cuerpo conservan su ser heterogéneo, pero se unen en una entidad operativa única. Todos los actos derivados de la relatividad mutua son del todo, de tal manera que no habrá operaciones ni totalmente espirituales ni tampoco totalmente materiales (8, pp. 273-280).

Todas las operaciones que pongamos en el hombre, sean sensaciones, intelecciones o voliciones, suponen como base la sustancialidad del yo humano, que permitirá que los sucesivos fenómenos psíquicos puedan ser referidos a algo permanente (8, pp. 273-274).

*El hombre en orden a los demás:
compenetración entitativo-operativa del cosmos.*

El hombre, como los demás seres, es un *todo* en relación esencial a otros todos de los que también puede formar parte; entonces ese *todo* se conviene en *parte* de otro *todo* superior hasta llegar a la unidad del universo creado. De ahí la enorme apertura de un ser cualquiera a los demás seres con los cuales puede estar en relación, sin perder su individualidad y sustancialidad singular, porque en todas las relaciones hay un aspecto de *unión* y otro de *oposición*. No se trata, por ende, de un monismo, sino de un correlativismo donde sigue la oposición de los extremos.

«Si cada cosa es, dice A. Ruibal, una unidad, cada grupo de cosas relacionadas de un modo peculiar entre sí constituye otra unidad; ésta a su vez agrandando sus relaciones con otras unidades, da origen a otra mayor y así sucesivamente en el orden todo del Universo... Multiplicándose las

2. V. la nota 4 acerca de este tema para ver la repercusión de esta doctrina en la teoría del conocer humano.

unidades por relaciones hallamos que el Universo todo está relacionado y dependiendo todo entre sí, y que todo, en efecto, está por eso mismo constituyendo una grande unidad» (8, n. 236).

Nosotros conoceremos esas unidades mediante el procedimiento de síntesis de sus partes y mediante el análisis de las mismas. Nuestro conocer, como el ser de las cosas, se verifica a base de relaciones.

Esta relatividad entitativa de todos los seres está acompañada de la causalidad que realizan los miembros del entero universo de manera mutua.

«No existe ningún ser en la naturaleza que no pueda obrar sobre otro en alguna de sus formas; ni se da ningún ente que se aisle del concierto universal» (8, n. 799).

El hombre se ha de concebir dentro de este mundo de correlaciones entitativas y operativas. No se trata de un ser aislado. El hombre «está en el mundo» literalmente y forma parte del engranaje general de toda la naturaleza (8, nn. 319-20).

Hay una extraordinaria armonía en el cosmos que nos da ya la adaptación de cada ser al medio en que vive. Las facultades de cada animal, por ejemplo, están de hecho dispuestas para sus necesidades y preordenadas a sus objetos. Esta coadaptación existe igualmente en el hombre, cuando ejercita sus facultades, que deben concebirse dentro de esa conexión natural formando un todo con su objeto, estando ya naturalmente complementadas para actuarse. «Toda facultad tiene su complemento fuera de sí para eslabonar la naturaleza toda» (8, n. 180).

La materia y el espíritu, aunque son tan distantes entitativamente, pueden entrar a formar un todo superior como en el hombre. Su penetración se extiende también al orden operativo, sin necesidad de imaginarios intermedios. Materia y espíritu no se deben concebir como contrapuestos, sino íntimamente unidos en el ser y, por lo tanto, en el obrar (8, n. 186).

El hombre es, por esencia, «ser en el mundo», está incorporado ontológicamente en la correlatividad esencial tanto entitativa como operativa del cosmos. Y desde esta *realidad radical* del hombre, dada por la naturaleza, se ha de interpretar el problema del conocer, que presupone, por lo tanto, nuestro ser en el mundo³.

3. Cf. BALIÑAS, *ob. cit.*, pp. 209-217 para una luminosa comparación con Heidegger y N. Hartmann.

2.—Correcto planteo del problema del conocer.

En esa perspectiva del sujeto cognoscente, situado en el centro de ese mundo de correlaciones entitativas y operativas, podemos plantear correctamente el problema del conocer.

El ser, el objeto de nuestro conocimiento, carece de sentido sin una relación esencial al entendimiento y, a su vez, el sujeto cognoscente está intrínseca y esencialmente ordenado al objeto. Esta correlación entre sujeto y objeto se da en todos los órdenes de seres cognoscentes y en todos los órdenes de objetos. En este momento nos situamos dentro del orden actual del ser a la inteligencia humana.

«El problema del conocer, dice el maestro Ruibal, viene a constituir una continuación del problema del ser, en cuanto el ser cognoscible y conocido es tan natural e intrínseco en la relatividad del objeto al sujeto cognoscente, como el existir al entendimiento y a la cosa inteligible» (8, n. 323).

La compenetración íntima del ser y del entender viene ya dada en la naturaleza y es un absurdo partir de su aislamiento, cuando se da ya la unión en virtud del orden del cosmos y de su ser cognoscible (8, 300). Por tanto, el punto de partida del filosofar está en la *síntesis inicial* de sujeto y objeto, como algo dado por la misma naturaleza.

Los elementos real-ideal, sujeto-objeto son partes esenciales de un todo correlativo, la primera síntesis preconsciente, no siendo necesario tránsito ninguno del entendimiento a la cosa. También aquí se verifica aquella gran máxima ruibalista: «es necesario partir del todo para distinguir las partes» (CMI, p. 298).

El sujeto que conoce y el objeto conocido se encuentran, por tanto, en síntesis anteriores a nuestra conciencia y al ejercicio personal de las facultades. «El problema del conocimiento, pues, no recae en la investigación de cómo del entendimiento y del conocer, en general, se pasa a lo real; problema que así propuesto sería imposible, y aun absurdo su planteamiento, dado que no podemos saber si existe lo real, sino por el conocimiento mismo que nos lo ofrece» (8, n. 328). El problema del conocer se reduce a ir adquiriendo conciencia de los componentes de la síntesis inicial dada por la naturaleza, analizando convenientemente sus dos elementos subjetivo y objetivo.

3.—*La potencia cognoscitiva.*

Para entender esto mejor, es necesario que meditemos sobre la naturaleza de la potencia cognoscitiva, que dista bastante de la concepción ordinaria de los escolásticos y del racionalismo.

La correlatividad intrínseca de objeto y sujeto son dos principios parciales que se juntan en la unidad total, la potencia total, que se actúa en el conocer.

La potencia cognoscitiva no se encuentra en el hombre, ni en las cosas solamente, sino en la íntima unión de ambos, que da origen a lo que se puede llamar potencia próxima de conocer. De esa unión intrínseca de elementos parciales resulta la operación de conocer con el valor de las dos partes que la integran: valor subjetivo y valor objetivo. Es un corolario del relativismo universal entitativo y dinámico de que hemos hablado. El dinamismo universal, explica Delgado Varela, con el nexo de eficiencia que entraña, vinculando o intraponiendo las dos virtualidades interna y externa, ordenadas por Dios la una a la otra, origina: primero la potencia de conocer, después el acto de conocer y finalmente la posición del sujeto en contraposición al objeto⁴.

Es muy interesante atender a esta precisión: el principio del acto cognoscitivo, la potencia próxima de conocer, está esencialmente constituida por un elemento objetivo y otro subjetivo; no basta la potencia subjetiva solamente.

Acerca de esto es muy claro A. R. y lo extiende a todas las facultades: «las facultades humanas no deben considerarse aisladamente de la materia sobre que se ejercen... Las facultades y el objeto que las actúa cons-

4. J. BARREIRO, *ob. cit.*, pp. 9-23. Es necesario tener siempre presente la doctrina ruibalista de la unión del alma y el cuerpo de que hablamos al principio. La sensación es algo *simple* y las operaciones intelectivas no son puramente espirituales. La doctrina de A. R. sobre la sensación recuerda a Balmes y a Descartes. Contra Balmes y los escolásticos sostiene A. R. que la unidad de la conciencia y del yo no prueba la simplicidad del alma, porque «esa unidad incluye el encuentro de dos elementos distintos y heterogéneos, que son el alma y el cuerpo» (8, n. 440). Pero se prueba la simplicidad y espiritualidad del alma por el *modo* de ser de ese hecho de la unidad de conciencia (8, n. 438). Por eso contra Kant se prueba que el alma humana no es persona, ya que la conciencia supone el todo del compuesto humano. La sensación es simple, inextensa y una cualidad del espíritu, pero conservando la unión substancial contra Descartes, aunque la facultad perceptiva pertenezca primariamente al espíritu. Todo ello es ininteligible sin explicar la unión del compuesto, prescindiendo de la teoría de materia y forma, que nuestro autor considera monstruosa. Alma y cuerpo conservan cada una su ser *entitativo*, pero constituyen una subsistencia única, un *único principio vital* para todas las operaciones, tanto de orden sensible como intelectual. Por eso la sensación es simple; las operaciones intelectuales no son puramente espirituales, para no caer en la unión accidental a lo platónico, como sucede en los escolásticos al ponerlas como intrínsecamente independientes de la materia. El cuerpo es instrumento del alma, pero instrumento activo en contra del mecanicismo cartesiano (8, nn. 181-184, 420, 496).

tituyen un *medio total* en orden al fin cognoscitivo, ordenándose entre sí como el engranaje de dos ruedas de una misma máquina...» (8, n. 178, 180). Lo mismo sucede cuando aplicamos esta doctrina al caso particular de la facultad cognoscitiva. Constituiría una ilusión considerar el entendimiento como un *medio total en sí mismo* enfrente a la cosa... «la cosa antes que objeto de conocimiento es *complemento*, en cuanto coopera a la actuación de la inteligencia, y de ambas resulta la *ecuación* de la verdad» (8, n. 180). De aquí se deriva una nueva noción de verdad y de conocer.

«Así entendido, el conocer es, no el tránsito de la potencia-facultad al acto externo de conocer, como en la teoría escolástica, sino un tránsito de la potencia-acto, por el complemento de la cosa, a la realidad misma» (8, n. 229).

La cosa conocida no podemos considerarla como un objeto exterior, aislado de nosotros; la cosa conocida no es la cosa en sí, sino el producto de algo objetivo y algo subjetivo, originado por la síntesis o complemento total de la potencia cognoscitiva (Cf. 8, nn. 355-358).

Dos ejemplos podemos poner para explicar cumplidamente la potencia próxima de conocer preparada para realizar sus actos. A. R. dice que tal facultad está integrada por dos elementos, subjetivo y objetivo, como dos ruedas en íntimo engranaje constituyen un único principio operativo: el fruto de esa operación llevará la impronta de las dos ruedas en síntesis operativa (8, nn. 178, 180). Otro ejemplo hermoso es la facultad generativa en el hombre; la potencia próxima de engendrar está constituida por la fusión del gameto masculino y del femenino: el resultado de esa operación llevará siempre una doble carga hereditaria correspondiente al padre y a la madre, que juntos forman la facultad generativa.

Para que la potencia cognoscitiva se constituya en facultad próxima operativa necesita la fecundación del objeto; objeto y potencia, fundidos en *un solo principio*, realizarán toda la dinámica del *conocer*, que llevará en todas sus operaciones el germen inicial, base de toda *objetividad*, aunque se irá haciendo más *subjetivo* al irse adaptando a las condiciones del espíritu. Parcialmente la entidad en cuanto conocida es construcción del sujeto.

Partimos, pues, de un dualismo en unidad de operación, que es la correlación onto-gnoseológica, la correlatividad intrínseca entre el elemento subjetivo y objetivo, unificados para realizar las gradaciones cognoscitivas.

4.—*El conocer sensible y el conocer intelectual.*

Dentro de la facultad cognoscitiva distingue A. R. dos aspectos: facultad cognoscitiva de orden sensible, que es principalmente pasiva y ordenada a recibir del mundo objetivo las determinaciones que forman su objeto; la facultad propiamente intelectual que transforma, en varios estadios, los datos suministrados por la facultad anterior, mediante análisis y síntesis, elaborando juicios e ideas y deduciendo los primeros principios, categorías, etc.

Recordemos, en primer lugar, a la facultad sensible, que responde fundamentalmente a la conexión subjetivo-objetiva del hombre en el mundo. Pero sensible no quiere decir material, pues el alma que siente es la misma que entiende.

En la percepción sensible más elemental tenemos estos dos factores indispensables: 1.º Una impresión *orgánica* determinada por el objeto, que pertenece al orden *fisiológico*, a través de los órganos de los sentidos; 2.º una sensación o acción perceptiva, que está compuesta de un elemento *afectivo* (impresión agradable o desagradable) y de un elemento *significativo*. Este elemento es un resultante del orden *psicológico* al cual corresponden los *sentidos* en sí mismos, como facultades de sentir unidas a sus órganos respectivos (8, nn. 495; 443).

Los *sentidos* son primariamente del alma; los *órganos* primariamente del cuerpo y la *sensación* es propia del compuesto. El cuerpo pone la condición para que el espíritu perciba y advierta la presencia del objeto (8, n. 496).

El hombre es un principio vital único y el alma es la que determina el ser propio del cuerpo. De esta manera, dentro de la unión sustancial correlativa, el cuerpo recibe su complementación en provecho del alma, que ejerce sus funciones mediante el cuerpo (8, nn. 499, 559).

No existen propiamente sentidos externos y los internos se reducen todos a uno fundamental que es la conciencia. «En realidad no existe, ni hay motivos para afirmar, la multitud de sentidos internos que suele ser afirmada, sino que todos ellos son simples variantes de uno sólo que denominamos *conciencia* o *sentido fundamental* (8, pp. 334-35).

Los órganos de la sensación son indispensables para su ejercicio; pero la sensación, como tal, es un acto inmanente y simple que termina en el sujeto que lo produce. Sensación y conciencia de la sensación se identifican. «La conciencia nos atestigua que el sujeto que siente es idéntico al sujeto que se conoce sintiendo y al que entiende la sensación y juzga de ella» (8, n. 454).

La conciencia es un testimonio que recae sobre el objeto; pero, en

cuanto asimilado por la virtud del espíritu, es la percepción del alma misma en los fenómenos actuales, o presentes a ella, del mundo externo o del mundo interno. No existe propiamente una conciencia intelectual distinta de la sensitiva, son simplemente dos modos de la misma conciencia (8, n. 531).

La conciencia tiene una división muy importante: *espontánea o directa y refleja*. La conciencia directa no establece distinción entre el acto perceptivo y el objeto percibido, es primitiva, de tipo empírico (Kant), es una *síntesis* del objeto en el sujeto. En cambio, la conciencia refleja distingue el objeto del sujeto y, en presencia de un fenómeno, vuelve sobre sí misma, contraponiendo el yo al no-yo (8, pp. 337-341).

Las operaciones de la conciencia son anteriores a toda operación intelectual y por tanto sus percepciones son concretas, ya que la abstracción empieza con la intelección. El testimonio de la conciencia se refiere a *hechos*, esto es, a la presencialidad de los fenómenos en la directa y a la distinción entre el fenómeno y el sujeto en la refleja. Tampoco nos lleva nunca la conciencia al conocimiento de la naturaleza de las cosas, que se realiza en un estadio posterior.

En este orden de conocimiento sensitivo y espiritual tenemos las primeras manifestaciones del primer enlace y mutua cooperación de sujeto y objeto. Toda sensación es percibida bajo el tipo de un *grandor*, que nos permite distinguir una *mayor o menor intensidad*. De la misma manera una sensación no tiene sentido sino en cuanto *se localiza* y, por tanto, la noción de espacio no es un resultado de la sensación, sino una forma de ella misma como inherente al acto cognoscitivo. Los momentos de la sensación resultan también tan compenetrados en la continuidad de la unidad y multiplicidad, entre externo e interno, yo y no-yo, que suponen una *sucesión*. De aquí que todas nuestras sensaciones se realizan bajo la condición de grandor (intensidad), en la sucesión (tiempo) y localizadas (espacio). Serán nociones fundamentalísimas que se encuentran ya en los primeros estados de conciencia de manera concomitante y condicionándolos (8, pp. 290-309).

La *continuidad del grandor en el espacio y en el tiempo*, es condición y preliminar fundamental de todas nuestras percepciones (8, n. 464). De ahí que ese algo (ente), que va en todas las percepciones, tenga siempre dos dimensiones que llamaremos *cualitativa* y *cuantitativa*. Este grandor es propiedad de las sensaciones y también del mundo externo, ya que diferentes objetos determinan diferentes intensidades, siendo, por tanto, una base para el tránsito del mundo subjetivo al objetivo; la continuidad del grandor o intensidad en el espacio y tiempo permite distinguir entre *interno* y *externo*, *dentro* y *fuera*, garantizando así el paso de lo cualita-

tivo a lo cuantitativo, del mundo interno al externo. Tal garantía, como procede de la esencial relatividad y mutuo engranaje de sujeto y objeto, se deriva de la misma condición natural del sujeto cognoscitivo humano, según ya hemos señalado (8, n. 470).

Esto pertenece al campo del conocer sensitivo, que da las bases para que *concomitantemente* sobre esos mismos elementos actúe el entendimiento.

En la percepción de un objeto, existe una doble *conciencia*, o sea conciencia de dos fenómenos completamente distintos, unidos en el primer acto de afirmación de *algo*, del *ente* o *ser*: por un lado, el objeto en *cuanto sensible* representa la *forma sensible*, que corresponde a la imaginación; por otro, tiene el aspecto representativo de la *naturaleza* de la cosa, que pertenece a la *inteligencia*. En correspondencia hay también una doble aprehensión, la *sensible* y la *intelectual*. Con ésta se enlaza el acto primero de la inteligencia, que es el juicio (8, p. 377).

La fase previa a las operaciones, propiamente tales, de la inteligencia se llaman de *percepción* y *aprehensión* de hechos; sobre ellos hará sus elaboraciones el entendimiento a partir de su primer acto vital, el juicio. Pero antes de él hay otros actos cognoscitivos con sus diferentes modalidades en la conciencia, que responden, según lo explicado, a la primera actuación de nuestro espíritu, que son los hechos de conciencia, las aprehensiones y las nociones. No se han de confundir con la *simple aprehensión* de los escolásticos, que han mezclado esa actividad nocional, que el juicio presupone, con las ideas y no se trata propiamente de ellas, ya que los actos aprehensivos y las nociones no tienen extensión y comprensión, producto de la generalización y limitación del juicio, el cual terminará precisamente en ideas que son su fruto (8, pp. 381-82; 406-8).

El juicio y las ideas son las que nos llevarán al conocimiento de las cosas en cuanto constituidas por relaciones, como hemos visto, mediante los dos procedimientos de análisis y síntesis, partiendo de los hechos de conciencia directa y refleja que son conocimiento de carácter nocional. Tenemos, pues, en nuestro filósofo esta gradación cognoscitiva: noción, juicio, idea, que vamos a ver más en particular.

Las actuaciones del espíritu como facultad sensible y como entendimiento, proceden del mismo principio vital y subsistente y son diferentes momentos del mismo acto u operación cognoscitiva. Ni la sensación es material ni el entender es tan espiritual como pensaron los escolásticos: ambos proceden del mismo principio vital único.

5.—*Proceso dialéctico del conocer: noción (síntesis inicial), juicio (análisis intermedio), idea (síntesis final).*

Presupuesta la facultad de orden sensible, que nos liga al mundo externo, y el entendimiento, como facultad que analiza y sintetiza los elementos en relación, podemos distinguir los tres consabidos momentos de la actuación de las relaciones entre sujeto y objeto, que constituyen el funcionamiento regular de las facultades cognoscitivas humanas. Son tres momentos que resumen la triada cognoscitiva humana: noción, juicio e idea (8, pp. 7-10, 20).

Las nociones.

El primer fruto cognoscitivo producido por la potencia, complementada como tal por el objeto, es lo que se llaman las *nociones*. Es la primera síntesis de la puesta en marcha o primer ejercicio del dinamismo cognoscitivo. Es el campo de lo dado y el límite más allá del cual no podemos avanzar en el análisis. Como hemos dicho, son el germen de todo el orden lógico y ontológico y la garantía de ambos.

A. R. pone mucho énfasis en el carácter objetivo de las nociones, como fundamento de todo el edificio cognoscitivo humano. Las nociones aparecen en la síntesis inicial dada por la misma naturaleza, anterior al ejercicio consciente del hombre.

La primera de todas las nociones es la de ente, que no puede decirse ni innata ni adquirida, sino dada ya en la intrínseca correlación del sujeto y del objeto. A esta primera noción siguen y acompañan otras como la cantidad y cualidad, con sus manifestaciones de grandor (intensidad) y continuidad en el espacio (localización) y en el tiempo (sucesión). Todas nuestras percepciones son sensibles e intelectuales al mismo tiempo. Un mismo objeto, al recorrer los sentidos y la inteligencia, produce, a pesar de su unidad, diversidad de percepciones, ofreciéndose como sólido al tacto, sonoro al oído, con color a la vista, etc., y como inteligible al entendimiento. Sucede a la manera que la misma mano del músico al pasar las teclas, produce diversidad de sonidos. Así un mismo objeto produce en nosotros diversidad de determinaciones (8, nn. 200, 500, 533, etc.).

Las primeras nociones, como sensaciones y como intelecciones, no se pueden definir propiamente ya que no tienen comprensión y extensión, ni, por la misma razón, constituyen idea. Más aún, las nociones no pueden ser estudiadas en sí mismas, ya que aparecen generalmente envueltas en juicios e ideas; se llega a ellas mediante un segundo proceso de reflexión y análisis en movimiento regresivo.

Distingue A. R. dos fuentes generales de conocimiento.

1) *El conocer por naturaleza*: es anterior a todo ejercicio individual de las facultades cognoscitivas y previo a todo discurso. Se deriva de la misma relatividad primaria del sujeto y del objeto, es absoluto y común a todos los seres de la misma categoría cognoscitiva, se funda en el nexo natural de correlatividad (8, nn. 321, 331). Da origen a las nociones de naturaleza en cuya síntesis primaria se encuentra el hecho ontológico primero de la realidad externa (no-yo), que fundamenta la *ontología*; el hecho primero de la realidad del yo, que fundamenta la *psicología* (el yo) y el principio primero de identidad o continuidad del yo, que fundamenta el principio de identidad y después el de contradicción, bases del *orden lógico* (8, n. 333). Tenemos, pues, explicitado de otra manera, lo que es el fundamento de todo el edificio racional, esos tres órdenes en íntima y esencial correlación, sin que sea posible considerarlos aisladamente (8, nn. 379-386).

Las nociones de naturaleza tienen estos caracteres: 1.º) son el fundamento de todo el conocer en el orden lógico, ontológico y psicológico; 2.º) preceden a todas las actuaciones conscientes del individuo y van envueltas en todos sus actos posteriores; 3.º) son elementos de elaboración natural preconsciente; 4.º) son algo dado, primario, el *límite* del análisis; 5.º) son indemostrables, son lo dado, la zona de daticidad (8, nn. 333-335).

Las nociones de naturaleza tienen la especialísima misión de fundamentar la objetividad de nuestro conocimiento, lo que llama A. R. *funciones metafísicas*, garantizadoras del enlace del mundo interno con el externo.

2) La otra fuente de conocimiento es el *conocer individualizado*, que comienza con el ejercicio personal de las facultades, es relativo al mayor o menor desarrollo del individuo que desenvuelve su dinamismo consciente, partiendo de la base absoluta y común del *conocer de naturaleza* (8, n. 331). Esta segunda fuente de conocer determina las nociones de naturaleza de manera individual y consciente. Así la realidad externa en el yo se convierte en la noción individualizada de sujeto y objeto; el principio de identidad se convierte en el principio de contradicción; el postulado psicológico de la aptitud para conocer se concretiza en el criterio supremo de verdad (8, n. 338).

Esta fuente de conocimiento da lugar a las nociones de individuo, que determinan conscientemente el valor de las nociones de naturaleza. Las nociones individuales tienen *directamente funciones lógicas y psicológicas* y responden al problema del motivo de la certeza, fundamentando la *crioteriología* de Amor Ruibal (8, nn. 340-342). Las nociones de individuo re-

presentan, pues, la toma de conciencia del encuentro preconsciente entre sujeto y objeto.

El estudio de las nociones de naturaleza y de individuo constituye lo que Amor Ruibal llama *función cognoscitiva de adquisición* y abarca los temas de los sentidos y la conciencia, la percepción, la teoría de la verdad y la certeza, que desarrolla con gran amplitud en el t. 8, pp. 30-387 de *PFFD*. Volveremos sobre la noción de ente de manera especial, bajo otro aspecto, al estudiar la ontología de nuestro filósofo y al tratar de la abstracción⁵.

El juicio.

Enriquecido nuestro espíritu con las *nociones*, comienza su elaboración mediante el ejercicio del dinamismo propiamente intelectual. En el momento anterior tenemos hechos y vamos adquiriendo conciencia de los mismos. Pero es necesario llegar a conocer las cosas de alguna manera. Esto comienza propiamente con el juicio dentro de lo que llama A. Ruibal *función de elaboración*, donde el sujeto es mucho más activo que en el momento anterior. Ahora la facultad intelectual transforma los datos suministrados en las nociones y los adapta a las condiciones del espíritu (8, nn. 6-10). Nuestro autor estudia esta fase cognoscitiva en el tomo 8, pp. 356-558 y en el t. 9, pp. 76-113 de *PFFD*.

La función de elaboración, analítica intermedia la llama Delgado Varela, explicita los valores dados implícitamente en las nociones, analiza sus elementos para terminar en una nueva síntesis, que constituirá el paso del juicio a la idea. La síntesis inicial de las nociones se desdobra y contrapone en el juicio en dos etapas: 1.^a) sintético-analítica en que analiza los elementos de la primera síntesis nocional, poniendo el sujeto frente al objeto y señalando la distinción radical que existe entre uno y otro; 2.^a) analítico-sintética en que vuelve a realizar una nueva síntesis, a partir del análisis de la primera fase, engendrando la idea o tercer momento (9, nn. 121-123; 8, n. 237).

El juicio es, como ya está dicho, la primera actuación propiamente tal de la inteligencia, que utiliza elementos cognoscitivos anteriores de tipo nocional, tanto de orden sensible como inteligible. El juicio es algo esencial a todo ser inteligente, ni puede hallarse inteligencia sin él, ni puede

5. J. DELGADO VARELA, *Gnoseología sobrenatural*, «Estudios» 8 (1952), pp. 9-61; Id., *Lo natural y lo sobrenatural*, Ibid., pp. 459-521; Id., *In Christo Iesu*, Ibid., pp. 246 ss.; Id., *Dogmatismo correlativista*, Ibid. 16 (1960), pp. 417-31; Id., *Evolución Dogmática*, Ibid. 13 (1957), pp. 506-571; 14 (1958), pp. 68-126; 253-289. Id., *La certeza*, Ibid. 17 (1961), pp. 197-228; Id., *Criteriología*, Ibid., 18 (1962), pp. 3-30, 399-432. J. BARREIRO GÓMEZ, *La teoría gnoseológica de Amor Ruibal*, «Estudios» 16 (1960), pp. 481-512; Id., *Sistematización del conocer*, pp. 5-53; C. A. BALIÑAS, *ob. cit.*, pp. 174-191.

encontrarse en los seres no-inteligentes. Mediante el juicio se percibe la verdad (8, n. 646).

La verdad es también aquí una ecuación entre el entendimiento y la cosa. Hemos visto que el ser de los objetos se constituye por relaciones de sus elementos en un *todo*, que, una vez realizada su individualidad total, se convierte en *parte* para formar otros *todos* superiores y así sucesivamente.

Tenemos, pues, que la realidad se forma a base de *todos* y *partes*. Desde el *todo* de cada ser concebimos la relatividad de sus partes al mismo, que ulteriormente se constituye en *parte* de otro *todo*. Así como los seres se constituyen por relaciones, la operación fundamental del juicio se realiza parcelando esos *todos*. «Nada, absolutamente nada podemos conocer sin una relación y por una relación. Todo conocimiento, como tal conocimiento, comienza por relaciones... De esta manera la realidad de las cosas en cuanto cognoscibles por nosotros, está en perfecta conformidad con la facultad cognoscitiva, la cual comienza por ser facultad de relaciones en los actos del juicio» (8, n. 215).

El juicio en su término *a quo* parte de la síntesis nocional y en su término *ad quem* acaba en la idea. En el juicio aparece la dualidad, pero partiendo de la unidad nocional y tendiendo hacia otra unidad más explícita que es la síntesis de la idea.

El juicio, pues, recae sobre las nociones sensibles e inteligibles del primer momento para determinarlas, concretarlas y limitarlas. El juicio no es una síntesis de ideas, como lo conciben los escolásticos; supone, ciertamente, elementos previos, cognoscitivos y aprehensivos, pero no son ideas con comprensión y extensión. La forma del juicio, constituida por la afirmación o negación, recae sobre la *materia*, que son los hechos, los fenómenos de conciencia en su modalidad sensible e intelectual. Esa materia contiene dos elementos que la inteligencia contrapone al hacer el análisis, haciendo uno oficio de sujeto y otro de predicado. Cuando digo «la casa es blanca», tengo un juicio, que relaciona dos elementos, «casa» y «blancura». Ambos son partes de un *todo*, que es *casa-blanca* y que se encuentran en esta determinada relación constituyendo ese *todo*: el juicio los analiza y los sintetiza de nuevo, considerando dos partes (análisis) de la realidad en un *todo* (síntesis). Las dos partes al ordenarse en mutua relatividad se limitan mutuamente dentro de la generalidad e indeterminación que poseían anteriormente y que los hacía capaces de formar otros muchos *todos*. A su vez el *todo casa-blanca* podemos considerarlo como parte en orden a otro *todo* y formar una síntesis superior de los dos. En ese caso lo que era un *todo* en sí mismo pasa a ser parte de otro *todo* de mayor amplitud, por ej., si digo «la casa-blanca es lujosa», donde la parte

sujeto queda limitada por la parte predicado para formar un nuevo todo superior al primero. Tal es el proceso de constitución de la realidad y el de nuestro conocimiento (9, nn. 121-123).

Puede decirse que la oración gramatical «la casa es blanca» es una traducción lógica del juicio, pero no se ha de confundir el aspecto de lenguaje con el dinamismo psicológico del entendimiento que es al revés.

Los escolásticos confunden la expresión lingüística externa gramatical con el proceso que sigue la inteligencia. Son dos procedimientos inversos: la proposición gramatical, expresable siempre por el verbo ser, parece concebir el juicio como la síntesis de dos ideas que serían el sujeto y el predicado. Pero sucede al revés: en las operaciones internas el acto mental del juicio recae sobre los hechos de conciencia, es decir, sobre las nociones y aprehensiones y lo último a que llega son las ideas. Pero el lenguaje se refiere a las ideas de manera directa y sólo indirectamente a los hechos (8, n. 677).

De ahí que la clasificación interna de los momentos mentales sea: noción, juicio e idea sin que sea admisible la gradación escolástica de idea, juicio y raciocinio, entendida como clasificación de operaciones de la razón. En cambio la triada escolástica podría admitirse como algo externo, expresiva de los elementos del lenguaje (8, nn. 666, 667-78, 832).

Hemos visto que en el juicio se empieza por un análisis y se termina en una síntesis, es decir, análisis y síntesis se van conjuntando, según un proceso similar al de la constitución de la realidad.

Pero no existen propiamente juicios analíticos y sintéticos por separado. Simplemente el dinamismo psíquico se va actuando sobre la materia del juicio en sentido analítico-sintético y viceversa, sin que puedan considerarse desligados esos momentos del mismo proceso. Los famosos juicios sintéticos a priori de Kant son un compromiso entre lo apriori y lo a posteriori, entre lo analítico y lo sintético, y, en el fondo, una protesta contra la separación del aspecto analítico y sintético que se da en todo juicio. Lo mismo dígase de la separación entre un *elemento de realidad*, que es el *hecho* o materia de experiencia, próxima o remota, sobre que recae el juicio y el *elemento de idealidad* que pone la elaboración del sujeto sobre aquellos hechos. Del mismo modo y en la misma línea se sigue que en todo juicio hay un elemento de necesidad y otro de contingencia, que supone la división del juicio en analítico y sintético. No hay juicios que no sean necesarios, a pesar de la contingencia de las cosas, porque, dada la existencia real o hipotética de algo, se sigue necesariamente que está constituida por relaciones y cualidades que la determinan.

Desde esta doctrina critica A. R. también la doctrina escolástica de las *esencias necesarias* y abstractas, que se moverían en el terreno del

juicio analítico, serían algo independiente de la experiencia, lo cual para nuestro filósofo es un absurdo, porque el juicio requiere siempre la experiencia interna de los hechos como algo concomitante (9, pp. 90-108).

La operación del juicio, como síntesis y como análisis, recae sobre el contenido de la conciencia para ordenarlo y clasificarlo, permitiendo que la inteligencia fije las relaciones constitutivas de las cosas, que desembocarán en el conocimiento o idea de cada categoría especial de ser, determinada por sus relaciones constitutivas, que pueden después considerarse como partes y adquirir mayor amplitud y alcance (9, nn. 115 y 117).

La determinación en ideas del contenido general e indeterminado de la conciencia es la misión del juicio; ordena aquel contenido en categorías y amplía el círculo ideal con nuevas relaciones (9, n. 116).

El juicio «en su término no es nada distinto de la idea que determina». Toda la actividad del juicio se resume en la constitución de las ideas, en donde se realiza el verdadero acto cognoscitivo de los seres en sus relaciones constitutivas en síntesis de ampliable totalidad (8, n. 847; 9, n. 117). Analizando las ideas, a su vez, descubriremos retrospectivamente el juicio que las ha producido⁶.

La idea.

El fundamento de la idea es el juicio, en el cual se afirman y determinan las relaciones entre dos aprehensiones que originariamente eran una sensible y la otra intelectual. La idea comienza cuando mediante el verbo ser (juicio) se forma, de dos elementos aprehendidos, el sujeto y el predicado respecto de la cosa. De ahí que la idea es posterior al juicio del que es fruto y término (8, n. 638).

Elementos esenciales de toda idea son la *compreensión* y la *extensión*, que son correlativas e inseparables, y suponen una reflexión que solamente puede ser posterior al juicio y nunca anterior (8, nn. 639-40).

De esta manera se ve que el juicio termina siempre en idea. Por ejemplo, cuando al explicar el juicio «la casa es blanca» enunciamos la síntesis de dos aprehensiones tenemos en el mismo acto ya la idea, al hacer la predicación concreta, donde las dos aprehensiones quedan limitadas, es

6. El juicio es acto esencial y primario de la inteligencia. Pero está esencialmente ordenado a su término que es la idea. Por eso en el juicio caben dos consideraciones: 1) en cuanto principio de la idea, no es acto cognoscitivo propiamente tal, sino principio de conocimiento; 2) en cuanto se considera como elemento de la idea, ya presente en él, puede considerarse al juicio como acto cognoscitivo por excelencia (8, nn. 847-8; 8, nn. 643-646). Han tratado del juicio entre otros expositores de A. R.: BALIÑAS, *ob. cit.*, pp. 77-86; J. BARREIRO GOMEZ, *ob. cit.*, pp. 32-41; Buenaventura MARTINEZ RUIZ, *El acto del juicio según Amor Ruibal*, «Verdad y Vida» 11 (1953), pp. 385-435. Utilizo muy especialmente los profundos estudios de Delgado Varela mencionados en la nota precedente.

decir, definidas en su comprensión en orden a un sujeto o extensión (8, n. 663).

Toda idea es una síntesis que puede descomponerse en un juicio, lo cual sería imposible si no lo tuviera por causa. En toda idea encontramos dos elementos, como en la idea *hombre* encontramos la de *animal* y la de *racional*. Por eso los escolásticos explicaban la idea por la definición, que es siempre una proposición lógica y psicológica a la vez. Animal se descomponía en viviente sensitivo, racional en viviente discursivo, etc., elementos que señalan la comprensión y la extensión, el predicado y el sujeto de quien se enuncia. Toda idea envuelve, pues, un juicio o sea la relación establecida de los dos factores que la componen. Por esa razón no existe idea sin juicio precedente y «su constitución comienza con la constitución de su extensión y comprensión, que hace el juicio reuniendo una y otra; pero la razón del juicio no está ni en una ni en otra si se separan, sino en su relación y reciprocidad, que es lo que expresa efectivamente el verbo, explícito o implícito en todo juicio» (9, nn. 131-132).

Los elementos de realidad e idealidad del juicio se encuentran igualmente en las ideas. La forma de *idealidad* corresponde a la intensión o comprensión de la idea, que es una acumulación de propiedades predicables de un objeto. La forma de *realidad* corresponde a la extensión o sea al conjunto constituido por los objetos comprendidos en ella. La comprensión máxima fija el máximum ideal de un objeto concreto y corresponde por tanto a una mínima extensión de objetos, estando, por consiguiente, en razón inversa (9, nn. 141-145).

La idea se estudia en lo que A. R. llama *función cognoscitiva de deducción*. Esta trata también de aislar los principios, las categorías y nociones. La idea, en efecto, lo mismo que el juicio, no se explica, sino en relación a principios y nociones de donde se ha derivado mediante el juicio.

Las nociones y juicios originan las ideas y éstas a su vez se ordenan a otras ideas o síntesis superiores, que es la visión científica del objeto, o de series de objetos, hasta llegar, mediante el procedimiento de análisis y síntesis, a la visión total del cosmos o a descender desde el todo del universo, a la parte última de nuestros análisis. Dentro de ese procedimiento de análisis y síntesis se mueve todo nuestro dinamismo cognoscitivo de la misma manera que habíamos visto se constituía también la realidad.

La función de deducción, propiamente tal, la estudia A. R. en el t. 9 y en el 10 de *PFFD* y en *Cuatro Manuscritos Inéditos*, faltando aún importante material por publicar sobre la misma ⁷.

7. DELGADO VARELA, *Gnoseología sobrenatural*, «Estudios» 8 (1962), pp. 58-61; BALIÑAS, p. 170. Ambos autores indican la variación terminológica de A. Ruibal al explicar los tres momentos cognoscitivos y las tres funciones del conocer humano.

6.—*La abstracción y el universal.*

En los tres estadios de conocimiento y en las tres funciones cognitivas, que hemos distinguido, puede señalarse siempre algún tipo de abstracción en el sentido de considerar una cosa sin considerar otra.

En el primer estadio nocional, derivado de la intrínseca correlatividad de sujeto-objeto, se puede hablar de una *abstracción material*, que realiza la misma naturaleza. El sujeto cognoscente y el objeto conocido se complementan en un ámbito muy limitado; de la multitud de órganos de los sentidos que podíamos tener y de la infinidad de objetos, que podían completar nuestras facultades perceptivas, solamente una pequeña porción se acerca a nuestras antenas transmisoras. Esta limitación viene ya dada por la misma naturaleza y circunstancias del sujeto en el mundo⁸.

Puede distinguirse un segundo tipo de abstracción, que Barreiro Gómez llama *sensible*, en el ámbito de la aprehensión nocional, donde A. Ruibal habla de una generalización sin comprensión y sin ideas, que nos sería común a los irracionales, llegando a hablar de *universales sensibles* (8, n. 617). Tal sería la abstracción que practica un niño en la noción de padre antes del uso de razón o en la representación concreta que un cordero llega a tener de la oveja que es su madre, partiendo del conocer confuso de que todas las ovejas lo son (8, pp. 385-387; 8, n.566).

Pero la abstracción que verdaderamente nos interesa es la *intelectual*, la que encontramos, no en la zona nocional sensible, sino en el ámbito de las ideas y juicios y también en la noción inteligible.

Esta abstracción, en cuanto aísla una propiedad con exclusión de otras, dice A. R., que es una imperfección; pero es una perfección en cuanto permite pensar muchos seres mediante una sola idea, reduciéndolos a la unidad. Bajo ambos aspectos la abstracción es un elemento indispensable para la elaboración del ideal científico. Puede definirse: «la operación intelectual, que es una especie de *atención*, por la cual nos fijamos en una cosa sin la otra» (8, pp. 360-1).

La abstracción intelectual procede de la conjunción de dos elementos: en la cosa hay una aptitud representativa y en la inteligencia una fuerza asimilativa (8, n. 577).

El individuo tiene siempre prioridad tanto lógica como ontológica. Lo primero que se conoce es el individuo concreto y, partiendo de él, podemos concebirlo como un *ejemplar repetible* en otros. De ahí que el individuo, la esencia individual, en cuanto puede multiplicarse en otros, haciendo abstracción de su existencia, nos da un *tipo común* a varios. Como los

8. J. BARREIRO GÓMEZ, *Sistematización*, pp. 60-65.

individuos son esencialmente diferentes e incommunicables, resulta que ese tipo común representa lo *semejante* y no lo *idéntico*. Esa «razón de semejanza se obtiene con la simple *abstracción de la existencia* en el objeto que sirve de tipo para la comparación de los demás. Toda realidad, en efecto, se convierte en idea de la misma realidad, desde que se prescinde de su existencia; y esta idea única de una realidad particular, basta para ser norma y ejemplar de cuantas realidades sean susceptibles de medirse por ella. He ahí el origen y naturaleza de la universalidad: la aptitud de una idea a servir de tipo indefinidamente a las cosas individuales; idea que, como hemos dicho, es consiguiente a la percepción de un singular, cuando estableciendo su relación con otros singulares, los aislamos de su propia existencia» (9, n. 317).

El tipo ideal, el universal, no está, pues, en los singulares, ni existe fuera de ellos ni es extraído por el entendimiento agente; resulta simplemente de la *comparación subjetiva* de varios ejemplares individuales o de considerar la *repetibilidad* de uno de ellos, prescindiendo de la existencia.

Así se obtiene lo que podemos llamar *universal de la esencia*. «Para formar el universal de la esencia sobre las percepciones singulares e individuales señaladas, no se requiere otra cosa que *abstraerlas de su propia existencia*, elemento indispensable y condición *sine qua* de individuación, suprimida la cual no quedan más que notas comunes, o lo que llamamos *esencia*, de tal forma, que la abstracción hecha, convirtiendo así la cosa en idea de la cosa, sirve de norma para medir todo objeto en cuanto semejante o desemejante de ella, y de ejemplar imitable, que está en nosotros...» (9, n. 325).

El ente tiene un proceso diferente de formación. Este resulta de prescindir de la esencia, quedándonos con la pura existencia, que al no referirse a ninguna esencia determinada, es la nota comunísima y universalísima de *existencia*. De esta manera tenemos otra faceta de la abstracción que conduce a la noción de ente.

Así llegamos a *dos síntesis*: mediante la abstracción de toda esencia desembocamos en el *ente* y mediante la abstracción de la existencia en el *universal* o *esencia*.

En presencia de un objeto lo primero que advertimos es *algo que existe*, produciendo en nosotros la noción directa y espontánea de *ente*, hecho que, como sabemos, es distinto de la simple aprehensión escolástica. Dada la percepción de esa existencia individual, posteriormente conocemos las determinaciones cualitativas, que nos ayudan a fijar la esencia de dicho individuo existente, por ejemplo, una flor. «Al advertir la presencia de otros objetos semejantes, de otras y otras flores, donde se repite el fenómeno de una *existencia* y de una *individualidad*, donde las determinacio-

nes cualitativas nos revelan otro ejemplar del mismo orden, el cual nos trae a la memoria el primero que hemos conocido, fluye la asimilación espontánea, la reducción de ejemplares percibidos a uno sólo, por la fuerza nativa del espíritu (que es en él consecuencia de una ley general de la naturaleza, la *ley del menor esfuerzo*), en virtud de la cual asimilación se realizan las *dos síntesis de la abstracción*: la síntesis de la percepción de la existencia, que es lo primero que conocemos de las cosas, y la síntesis de la percepción de la esencia, que de suyo es determinante de la individualidad de cada existencia... La operación de esta doble síntesis es en extremo natural y sencilla, producto de una sola abstracción, que sin embargo tiene dos resultantes» (9, n. 324).

Los dos resultantes son, como decíamos, la noción de ente, en cuanto se prescinde de la esencia y la idea o universal, en cuanto se prescinde de la existencia.

No puedo detenerme a comentar esta interesante teoría, que difiere profundamente de los escolásticos en cualquiera de sus versiones. Aquí siempre se parte de lo concreto y existente, porque la «realidad individual es base fundamental de toda la ciencia ontológica, donde empieza y acaba toda especulación» (9, n. 323). En los seres, en cuanto imitables, encontramos el fundamento del universal y del ente. No existe esa «natura communis», idéntica en todos los individuos de la misma especie, ni hay que sacar esa esencia de ninguna parte. Como muy bien observa el profesor Baliñas, se ha invertido el problema: se busca cómo, a partir del individuo, se asciende al universal y no precisamente cómo de la esencia universal se desciende a los individuos?

No es preciso el entendimiento agente, porque para unirse los objetos materiales al entendimiento no se exige la semejanza de naturaleza; espíritu y materia pueden unirse sin intermedios y no son tampoco necesarias las especies por la misma razón. Se trata de un proceso sumamente sencillo y natural, que se fundamenta en la aptitud del singular para ser *ejemplar* de otros semejantes y en el ejercicio normal de la inteligencia humana directamente sobre los datos de la aprehensión sensible.

Hay que tener mucho cuidado en señalar el recto sentido de esa *esencia* a que llega A. Ruibal y de esa noción de ente, ya que el contenido de ambos es bastante diferente del que propugnan los escolásticos, aunque las palabras sean las mismas. No puede aislarse la doctrina presente del conocer y de la abstracción de las análogas que explicaremos en la parte segunda de este trabajo al exponer la ontología de A. Ruibal. Siento ver-

9. C. A. BALIÑAS, *ob. cit.*, p. 78.

dadera dificultad en separar el aspecto ontológico y el gnoseológico, lo que sería totalmente contrario al pensamiento del maestro gallego.

7.—*Conclusión de esta primera parte: la gnoseología de A. Ruibal.*

He señalado los aspectos fundamentales de la teoría del conocer de Amor Ruibal. En breves líneas podemos condensar algunas de sus características:

1.º No existe problema alguno para establecer un puente entre el sujeto y el objeto. La naturaleza nos los ofrece ya en íntima unión, intrínsecamente correlacionados en la síntesis inicial. La misión del filósofo y el verdadero problema está en analizar los elementos de ese todo, que iremos conociendo mediante la reflexión sobre los hechos directos de la conciencia.

2.º El hombre como sujeto cognoscente ha de considerarse incorporado en el engranaje universal de la naturaleza de la que forma parte, tanto en el orden entitativo como en el operativo. El hombre es *actor* destacado en el dinamismo universal. Sujeto y objeto se hallan unidos y preordenados. Materia y espíritu muestran su unidad en el hecho de la conciencia y de la sensación tanto en el ser como en el obrar. No son necesarios ni el entendimiento agente ni las especies, tanto sensibles como inteligibles, ya que espíritu y materia pueden tener una inmediata interacción en todos los niveles de entidad. El obrar inmediato del espíritu en la materia y de la materia en el espíritu se sigue de su íntima unión en el ser, sin intermediarios artificiales.

3.º Nuestras percepciones, son esencialmente correlativas a la presente organización de los sentidos del hombre que podrían haber sido de otra manera, sin que haya ninguna dificultad en admitir la evolución. La presente coordinación condiciona nuestro conocimiento, que, salvo el principio de contradicción, es esencialmente correlativo y progresivo, según se perfeccionan los medios cognoscitivos y se desarrolla el hombre. La verdad no es, por tanto, algo puramente estático, sino progresiva y dinámica como la vida del hombre.

4.º El objeto conocido es un producto de la unión de dos factores, sujeto y objeto, en un único principio operativo (facultad próxima). Esto nos libra de exageraciones subjetivistas y objetivistas: ni objetivismo ni subjetivismo, sino *correlacionismo* de ambos. La ecuación de la verdad supone que el sujeto crea parcialmente la cosa conocida. Ni las facultades tienen carácter absoluto, ni se contraponen a la realidad, ni la percepción de

ésta es absoluta. La verdad y el conocer son una continuación de la correlatividad de lo objetivo y subjetivo, dada por la misma naturaleza vital.

5.º Hay que distinguir dos grandes zonas cognoscitivas:

a) La de las *nociones*, que garantizan la objetividad del conocer y fundamentan la epistemología; son el punto de partida común a todo conocer humano y en él se unifica toda la filosofía. Es la *zona de seguridad* y de mayor objetividad, la esfera de *datividad*, de lo absoluto dentro de la correlación. Aquí constatamos hechos, hacemos descripciones, pero no *definiciones*.

La zona nocional tiene también otro aspecto: es el *límite* de la racionalidad del hombre. No se puede ir más allá de la constatación de esos hechos primarios, de la conciencia de su existencia. Nos señalan el punto final a donde se llega, partiendo de las ideas en sentido *regresivo* y el único punto de partida en dirección *progresiva* con carácter absoluto. El ámbito de lo nocional corresponde a la esfera del *nous* de algunas filosofías¹⁰.

b) La zona de los *juicios e ideas* nos permite hacer definiciones, analizando y sintetizando elementos en correlación. En este ámbito se acentúa la actividad mental y las primeras nociones objetivas se hacen más subjetivas bajo el dinamismo del espíritu humano. Constituye la acotación del terreno en que se mueve el *logos* propiamente tal, es la zona del conocer intelectual por relaciones.

6.º *Noción, juicio e idea* constituyen una triada circular del conocimiento humano, que recuerda mucho los movimientos dialécticos de algunos sistemas de filosofía moderna. La noción es el punto de partida del conocer directo, pero, mediante sucesivos análisis y síntesis, se llega a ellas en segunda vuelta de manera refleja. A. R. llama también a esa triada cognoscitiva: *tesis, antítesis y síntesis*¹¹.

7.º El individuo existente y concreto tiene en A. R. una prioridad noética y ontológica. El problema es cómo se llega a la universalización y no precisamente cómo se alcanza el individuo, que es punto de partida. El vuelco que se da a la doctrina de algunos escolásticos es total.

10. El prof. C. A. Balifias ha estudiado comparativamente la doctrina de los límites de la razón en A. Ruibal y en N. Hartmann, encontrando gran parecido entre ambos. *Ob. cit.*, pp. 220-226.

11. Francisco Vázquez, *La Dialéctica método de la filosofía, Fundamentación de una metafísica crítica*, Madrid, 1966, pp. 271-378, estudia las dos zonas ruibalistas de conocimiento, la nocional y la del *logos*, desde el punto de vista de la dialéctica de la relación, comparando al filósofo gallego con Descartes, Espinosa, el racionalismo y trascendentalismo.

8.º Por la misma razón desaparece esa «*natura communis*», universal e idéntica en los individuos de una misma especie que hay que sacar por abstracción: a partir del ser individual existente, concreto e histórico, el hombre tiene el poder de concebirlo como *reproductible* en otros, y al prescindir de esa existencia concreta llega al tipo abstracto, *universal por semejanza*, nunca por identidad. Simultáneamente, prescindiendo de la esencia en sus diferentes categorías, se llega a la noción de ente en un segundo momento, que es la misma de que se parte inicialmente.

La doctrina del conocer en A. R. no puede separarse de su ontología, ya que el conocer es una continuación del problema del ser. Por eso, lo anteriormente dicho quedará más completo al considerarlo a la luz de las líneas fundamentales de su ontología.

II.—ONTOLOGIA EXISTENCIAL DE A. RUIBAL

Seguimos situados dentro de la perspectiva fundamental de la intrínseca y esencial correlatividad onto-gnoseológica. Dentro de ella, quiero resumir los puntos fundamentales de su doctrina acerca de la entidad, siendo inevitables algunas repeticiones, ya que en nuestro autor el problema ontológico y el gnoseológico son inseparables en virtud de ideas reiteradamente destacadas en este trabajo.

La califico de *ontología existencial*, siguiendo una acertada observación de Delgado Varela, por el predominio que en ella tiene la existencia y el individuo, que han merecido interesantes comparaciones con Heidegger, Ortega, Zubiri y otros contemporáneos. Divido la exposición siguiendo las tres gradaciones entitativas que A. R. señala en repetidos pasajes de su obra: el *ente nocional*, el *ente concreto* y el *ente categórico*. En todos los estadios la nota de *existencia* es algo necesario para la misma inteligibilidad (9, nn. 337, 357, 366).

1.—*Ontología de la zona nocional.*

La zona nocional tiene dos aspectos, en cuanto es punto de partida y también término de nuestros análisis. Las nociones y primeros principios se pueden también considerar en cuanto envueltas en los juicios e ideas y es la razón de porqué A. Ruibal estudia esas cuestiones en la función de deducción. La separación que hacemos en la exposición es puramente metodológica.

Dentro de la esfera nocional subdivido tres temas principales: el ente como protonoción, las nociones segundas y los primeros principios, como sucesivas explicitaciones del contenido de nuestro primer conocer.

a) *El ente como protonoción.*

El primer fruto de la relatividad intrínseca de sujeto-objeto es la noción de ente, que no es producto de ninguna operación cognoscitiva, ya que se supone en todas. Brota del engranaje concreto y existencial de cognoscente y cognoscible, impuesta por la misma naturaleza de manera pre-consciente antes de cualquier juicio y de cualquier idea. Es resultado simultáneo de la preordenación natural onto-gnoseológica. No es concebible una inteligencia sin la noción de ente y si no la posee nunca puede adquirirla ni actuarse; es el complemento del entendimiento como facultad. «La naturaleza, que impone la inteligencia, impone el *ser*, en su primer paso, antes de actuarse en cada singular y a fin de poder efectuarlo, ofreciéndole la actuación de sí mismo... Es, pues, el *ser* una noción inconsciente, como las funciones de la naturaleza y que la hallamos a nuestro paso, en todos nuestros pensamientos, sin que podamos asignarle otro origen» (9, n. 542).

El ente tiene una consideración *directa* y otra *refleja*. La directa es la primera que alcanzamos, a partir de las cosas en nuestra conciencia, cuando advertimos que algo *es*, algo *existe*. Se puede hablar de una *abstracción* puramente *negativa* en cuanto no tenemos ningún otro conocimiento y ese primero va a servir de base a todos los demás. Tenemos el ente-existencia como el *minimum* de nuestros conocimientos.

La noción refleja es la que tenemos al retroceder en el análisis de las diversas realidades concretas e individuales en sus diferentes categorías.

En este caso mediante una *abstracción positiva*, en virtud del proceso circular del conocer humano, nos encontramos en el término que coincide con el punto de partida o noción directa. La noción refleja puede considerarse como el *máximum* de nuestro conocer.

En ambos casos el contenido de la noción de ente es el mismo, en cuanto directo y en cuanto reflejo: la *pura nota de existencia absoluta*, que se manifiesta en los enunciados sin predicado del tipo de «Dios *existe*», «el hombre *es*», etc. (9, nn. 329-333).

Este ente no es principio de las categorías, ni mucho menos descende, al modo escolástico, a los géneros y especies, ya que nadie puede dar lo que no posee. Recordemos que el ente, como noción refleja, se formaba mediante la *abstracción de la esencia*.

El ente, como *algo* o como *existencia*, en cuanto contrapuesto a la nada, ha sido llamado por Delgado Varela *protonoción* con gran acierto¹².

12. J. DELGADO VARELA, *Ontología Ruibalista*, «Estudios» 6 (1950), pp. 430-486; H. YABEN, *La noción de ente según Amor Ruibal*, «Revista Eclesiástica» 9 (1935), pp. 313-330; J. BARREIRO GÓMEZ, *Sistematización*, pp. 84-97.

b) *Los atributos nocionales y las nociones segundas.*

Todos nuestros conocimientos estarán condicionados por esta primera noción y su explicitación contiene, al aplicarlo a lo real individual, todas las determinaciones ulteriores.

El ente nocional lleva dentro de sí una doble carga de contenido: un valor cuantitativo y un valor cualitativo, cuya ulterior concretización dará origen a las propiedades transcendentales del ente concreto.

Cualidad y cantidad pueden llamarse *atributos nocionales del ente, categorías nocionales, nociones segundas* que hemos de encontrar en todos nuestros conocimientos (9, nn. 34-38).

El ente en su explicitación desarrollará todo su valor de extensión (cantidad) e intensión (cualidad), que distinguiremos especialmente en las ideas.

En la misma percepción sensitiva van el aspecto intensivo y extensivo, en la forma dicha de nociones de grandor o intensidad de las sensaciones, de espacio con la localización de las mismas y de tiempo con la continuidad y sucesión.

El ente con sus dos valores nocionales de cualidad y cantidad constituye lo propiamente transcendente, algo que es anterior a la bifurcación entre lo real y lo ideal, lo finito y lo infinito, natural y sobrenatural. Sobre ese fundamento se podrán construir los respectivos conocimientos y en él encontrarán su justificación última (9, nn. 450, 520).

El ente, como sus dos atributos, no es idea, sino algo previo y elemento de todas ellas.

El ente nocional es de contenido uniforme, sin que pueda hablarse de analogía; es unívoco en orden a lo finito e infinito, sin que por ello pierda la transcendencia (9, n. 512 ss.).

c) *Los primeros principios como síntesis nocional.*

Llegamos a los primeros principios mediante el análisis de nuestros conocimientos en visión retrospectiva. Se constituyen conjugando nociones y lo mismo que ellas son la base y garantía del orden lógico y del ontológico (9, nn. 4-8).

Principio aquí se toma en el sentido de una verdad respecto de la cual dependen las demás, como basamento de todo el edificio del conocer y del ser.

Los primeros principios tienen, según A. Ruibal, estos caracteres: a) universalidad; b) necesidad; c) evidencia. Estas propiedades han de entenderse dentro de la sistemática de nuestro filósofo, es decir, por ejemplo, la

evidencia en cuanto resulta del nexo de naturaleza entre el sujeto que conoce y la cosa conocida, en virtud de la asimilación subjetiva del entendimiento (9, nn. 4-6).

Decimos que los principios y nociones garantizan el orden objetivo y subjetivo y su intrínseca conexión, pero hay algunos que se refieren *directamente* a la operación del entendimiento e *indirectamente* a la cosa: a éstos los llamamos *principios lógicos* o *del conocer*. Otros, en cambio, recaen primero en la cosa y mediante ella en la operación del entendimiento: son los *principios del ser* o *metafísicos* (9, n. 12).

Primeros principios del orden lógico.

La base primera de todos nuestros juicios afirmativos es el *principio de identidad*: lo que es, es. Es la base del discurso afirmativo.

El *principio de contradicción* es otra manera de expresar la misma ley, la de permanecer el entendimiento conforme consigo mismo, tratando de evitar la contradicción. Fundamenta todas nuestras conclusiones negativas.

El tercer principio es el de *exclusión de tercero*, que puede formularse: o es o no es. Esta formulación es de Delgado Varela, inspirada directamente en el texto; así constituye una forma derivada de los otros dos principios de identidad y contradicción¹³. Esto es muy importante para salvar las dificultades que han suscitado los intuicionistas en la aplicación del tercero excluido a algunas esferas de la realidad. Los tres serían maneras de formular la misma ley, siendo todos de aplicación universal (9, nn. 13-18; *CMI*, p. 334).

Primeros principios del orden ontológico, metafísicos.

El primero es el *principio de razón suficiente*, que A. R. preferiría llamar de *razón necesaria* o de *inteligibilidad*. Este principio tiene un sentido bastante diferente del de otros filósofos y ha de entenderse en correspondencia con el modo correlativo de concebir la realidad en su aspecto entitativo y dinámico (*CMI*, pp. 343-348). Por eso este *principio de inteligibilidad* contiene a todos los demás del orden ontológico. *El principio de inteligibilidad* de los seres es la relación y la facultad intelectual es una facultad de relaciones, como dice en otro lugar (8, nn. 215-222). La realidad está constituida por relaciones y nuestro conocimiento se basa en relaciones (*CMI*, pp. 347, 457).

¹³ VARELA, *Ibid.*, pp. 486-494.

Otra manera de expresar conceptos derivados de ese principio es el *principio de relatividad*: todo lo que es, se explica en relación consigo mismo o en relación con otro, en la formulación de Delgado Varela directamente inspirada en la doctrina del maestro (8, n. 214; *CMI*, p. 401). Hay que advertir que «en relación consigo y con otro» es algo esencial y constitutivo de los seres. Con palabras de A. Ruibal: «todo lo que es definible, es elemento de relación» (9, n. 692).

El principio de relatividad, en el orden dinámico, da origen al *principio de causalidad*, que tiene varios aspectos y puede formularse de estas maneras: todo ente producido se refiere necesariamente a su origen en relación de dependencia (9, n. 404). Desde el ser activo: todo ente es esencialmente activo (9, n. 418), «no existe ningún ente que no sea capaz de influir causalmente en otro ni de recibir su influencia» (8, n. 786), «todo ente concreto es ininteligible sin algún género de causalidad» (9, n. 418).

Dentro del mismo principio de inteligibilidad, o de razón suficiente, habla A. Ruibal del *principio de sustancia*, que deja sin formular y que podría expresarse con estos textos: «lo único que permanece en la cosa es la relación de elementos renovados» (9, p. 493), «la sustancia en sí misma se constituye como resultante de elementos entre sí relativos» (9, n. 690).

Delgado Varela resume la filosofía de A. Ruibal en lo que llama *principio de todo y parte*, que corresponde gnoseológicamente al procedimiento de síntesis y análisis, según lo dicho. Es otra manera de indicar cómo la relación es principio de inteligibilidad y de constitución de los seres, a base de todos y partes. «Es necesario partir del todo para distinguir las partes, que sólo tienen propia entidad en cuanto la tiene el todo de donde las derivamos, en vez de ser éste derivado de ellas» (*CMI*, p. 298).

También expresa muy correctamente el sentido de la ontología ruibalista lo que Delgado Varela llama *principio de distinción* por el cual un ser concreto se caracteriza como subsistente o supuesto, en relación de oposición a todos los demás, y *principio de indistinción* por el cual lo colocamos en una categoría, especie o naturaleza, en virtud de la relación de *semejanza* con otros singulares (8, nn. 325-330).

Se trata de múltiples maneras de expresar la ontología correlativista con la correspondiente gnoseología¹⁴.

Habla también A. Ruibal del *principio de contingencia*, derivado de la relatividad interna, sustancial y universal, y viene a coincidir con el principio de relatividad entendido como coordinación entitativa, que lleva al Absoluto: «todo lo que existe finito no es acto puro» (9, n. 19; *CMI*, pp. 463-464).

14. DELGADO VARELA, *Renovación teológica*, p. 52; Id., *Ontología Amorruibalista*, «Estudios» 6 (1950) p. 323.

En otros pasajes habla A. R. de otros principios o leyes que pueden reducirse a formulaciones derivadas de los antedichos. Por ejemplo, del principio de contingencia se deriva este otro: «todo lo finito se realiza en el tiempo y en el espacio» (9, n. 19). También la que llama *ley de pluralidad*, propiedad esencial del cosmos, en todos los órdenes del ser y del conocer, derivada de la *oposición relativa*, ya presente en las primeras relaciones entre sujeto y objeto y en las de causa y efecto (CMI, pp. 463, 495).

Otra forma de expresarse es la *ley del devenir*, que supone el ser en potencia que se actúa realizando el principio de contradicción y se enlaza con el de causalidad (CMI, p. 336). La ordenación de la potencia al acto en el orden dinámico da lugar a la *ley o principio de continuidad* entre el principio y el término, que tiene carácter permanente y necesario tanto en el orden lógico como en el ontológico (CMI, pp. 461-2). La sucesión es *una ley de lo real*, que sigue al ser en todo lo finito y esa sucesión necesita en sí una forma interna de continuidad, sin la cual ninguna relación existiría entre el estado que cesa y el que comienza, como no se daría entre la causa y el efecto (8, n. 492). Esto nos lleva a recordar unos principios que se basan en unas *nociones* muy importantes, porque la continuidad se deriva de dos condiciones preliminares y fundamentales en todas nuestras percepciones: la sucesión de causa y efecto contiene la noción de tiempo y la continuidad de la extensión va precedida por la noción de espacio (8, n. 464). Esto será muy importante para la fundamentación ruibalista de las matemáticas, de la geometría y para su doctrina acerca de la cantidad y extensión.

Otro aspecto muy destacado de A. R. es el *principio de finalidad*, que se confunde con una «coordinación ontológica universal», intrínseca y extrínseca de los seres, en las dos perspectivas entitativa y dinámica, doctrina en la que insiste mucho y que debe entenderse dentro de la esencial relatividad y contingencia del mundo (CMI, p. 471; 6, p. 610, 644; 9, n. 85).

Hay que observar, como es claro, que algunos de los principios tienen solamente aplicación al orden finito, algunos pertenecen exclusivamente al mundo material, y otros exigen algún reajuste para que se puedan aplicar a Dios, como sucede con el mismo de la relatividad universal (CMI, p. 464).

Los principios ontológicos condensan la concepción ruibalista del mundo, de la realidad y del ser. Son maneras de expresar el correlativismo universal entitativo y operativo. Su análisis nos lleva al campo de las nociones con su elemento ideal y real, que perduran al entrar en la composición de los primeros principios.

2.—*Ontología del ente concreto:
sus propiedades comunes (transcendentales).*

Hemos hablado del ente como noción simplicísima de *existencia*, en cuanto opuesta al no ser. Este ente no tiene para A. Ruibal propiedades, es la existencia sin distinción de notas, como contrapuesta tan sólo a la nada (9, nn. 357, 366).

El ente que tiene propiedades es la existencia realizada en los individuos y singulares. Las propiedades comunes a todos los seres se dan en el ámbito de lo individual y concreto, no en la noción abstracta que excluye los singulares (9, n. 366).

Las propiedades comunes a todos los seres concretos se pueden llamar *propiedades transcendentales*. Estas son: individualidad, numerabilidad, relación y causalidad.

Primera propiedad de todo ser concreto: individualidad.

El *ser individuo* o la *individualidad* es la primera propiedad del ser y el fundamento de todas las demás; a esta propiedad se subordina la unidad.

El hombre y todos los seres concretos se puede considerar como individuo subsistente y como naturaleza. En ambos casos está constituido por elementos en relación, pudiendo, por tanto, distinguirse una relatividad de naturaleza y otra de individuo o supuesto (en el hombre, persona).

El ser concreto, en cuanto se contrapone a los demás en oposición irreductible, en el caso del hombre el yo al no yo, constituye la *subsistencia* y tiene causalidad final, a la que se subordina la causalidad eficiente del ente concreto en cuanto naturaleza, utilizada por el supuesto o persona para realizar el actual orden, uno entre los muchos que podrían haberse dado. Sobre la base de esa naturaleza en conexión dinámica eficiente entra nuestro ser, como persona, en ejercicio de actividad final, contraponiéndose a todos los demás por su oposición relativa (8, nn. 319, 326-30).

El ente concreto en cuanto individuo o supuesto se *opone* y contradistingue de todos los demás (*principio de distinción*) y en cuanto naturaleza tiene *semejanza* con todos los de su categoría (*principio de indistinción*).

A. R. concede así primacía al ente concreto y, dentro de él, al aspecto de supuesto, individuo o persona, a partir del cual se llega a la naturaleza y no al revés, como en algunos escolásticos, donde la subsistencia es una perfección sobreañadida a la naturaleza (5, n. 353).

De esta manera, comenta Delgado Varela, «el individuo, el ente subsistente (si está dotado de inteligencia, la persona), es en el orden ontológico, principio, fin y síntesis de todo el ser y de sus perfecciones; es

principio, fin y síntesis del obrar y... es asimismo principio, fin y síntesis de todo el proceso cognoscitivo»¹⁵.

A. Ruibal hará de esto aplicaciones hermosas para llegar a Dios como persona, aun desde el punto de vista natural, y no como en los tratados escolásticos que se llega a la naturaleza, como aislada de la subsistencia o persona.

El conocimiento natural del Absoluto a través de lo relativo culmina en un Dios-Persona, que la revelación sobrenatural perfecciona, enseñándonos que la plenitud de la vida divina se manifiesta en las tres hipóstasis del Dios Trino. Dios es una oposición subsistente de relaciones como los demás seres (*CMI*, pp. 387-88, 502). La primacía de la persona sobre la naturaleza, tanto en Dios como en el hombre, tiene en A. R. un exponente de altísima categoría.

Segunda propiedad transcendental del ente singular: numerabilidad.

Toda individualidad actuada, todo ser, es numerable, lo mismo el accidente que la sustancia. En efecto, el número se funda en la unidad e individualidad; partiendo de ella se puede concebir como imitable o reproductible y constituyendo, por tanto, multitud. El número se aplica a todo lo que tenga entidad en cuanto imitable o reproductible; por eso sigue siempre a la individualidad, a la entidad, al ser. En su *génesis* el número es la unidad que va hacia la pluralidad.

El número *ya constituido* tiene siempre estos tres elementos: 1.º) unidad de individuo, 2.º) distinción de unidades, 3.º) unidad de pluralidad. Este concepto se puede formar simplemente partiendo de la individualidad como unidad reproductible en una multitud (9, nn. 373-378).

Amor Ruibal saca gran partido de la distinción escolástica entre número predicamental y número transcendental, multitud predicamental y multitud transcendental, indicando la incoherencia en que se incurre al hablar de número y cantidad transcendental y no enumerarlos entre las propiedades transcendentales (9, nn. 379-384).

Después estudia el número cardinal y el ordinal, sosteniendo que el número transcendental es el cardinal y no precisamente el ordinal, que es predicamental y supone el primero como fundamento (9, nn. 389-393).

En la obra inédita acerca de *Finito e infinito*, desarrolla Amor Ruibal mucho más su doctrina acerca del número, que se explica por la noción de grandor y de cantidad.

15. DELGADO VARELA, *Ontología Amorruibalista: el individuo*, «Estudios» 6 (1950), pp. 305-338 expone ampliamente los temas del individuo y la persona.

El individuo y la numerabilidad son dos propiedades de lo concreto, que desarrollan la noción de cantidad, atributo nocional del ente, como hemos visto ¹⁶.

Cada singular realiza su individualidad bajo el signo de la unidad numérica. Lo que teníamos en germen en la noción de ente como valor cuantitativo se explicita ahora en la *individualidad y numerabilidad* (9, 28-29).

*La tercera propiedad transcendental del ente concreto:
la relación.*

Lo mismo que al hablar del número, recuerda ahora el filósofo gallego la incoherencia de los escolásticos que dividen la relación en predicamental y transcendental, y, sin embargo, no la enumeran entre las propiedades transcendentales, como en buena lógica debiera hacerse. Es más, la relación predicamental está pidiendo la transcendental, como fundamento indispensable ¹⁷.

Todo ente, en cuanto ente, tiene una esencial aptitud para constituir nexos con otros seres, como derivación consiguiente de poseer individualidad. No se concibe, un ente, una individualidad, exenta de toda relación, como hemos establecido repetidas veces en este trabajo.

En todo ente contingente distingue A. R. estos cuatro órdenes de relaciones o nexos, algunos de los cuales se aplican igualmente al ente infinito:

1.º *Nexo de paralelismo* en virtud del cual todo individuo se refiere necesariamente a los demás, existentes o posibles, de la misma especie y a los del mismo género; es la relación de simple entidad, *semejanza* en la entidad, a todos los seres de cualquier categoría. Esta relación o nexo de paralelismo es el que hace posible el número, dando origen a diferentes unidades y multitudes como unidad de pluralidad de especies, pluralidad de géneros, pluralidad de entes (9, nn. 404, 377).

2.º *Nexo de causalidad* en virtud del cual los efectos se refieren a sus causas en relación de dependencia y todos los seres creados a la Causa primera.

3.º *Nexo de potencialidad* en virtud de la cual los entes, en cuanto causas, se refieren a sus efectos como la potencia al acto, en orden inverso al nexo anterior. Fundado en estos dos últimos nexos, dirá Amor Ruibal que

16. DELGADO VARELA, *La gracia divina en el correlativismo*, Madrid, 1961, p. 86.

17. M. LONGA PEREZ, *La relación idea dominante en el sistema filosófico de Amor Ruibal*, «Revista de Filosofía» 21 (1962) pp. 467-89; C. A. BALIÑAS, *El pensamiento*, pp. 121-134.

también la causalidad es noción trascendente, enlazándola con la teoría de potencia y acto, también trascendentes en los escolásticos.

4.º *Nexo de entidad* en virtud del cual todo ente dice relación a sus constitutivos y éstos la dicen al ente que constituyen. Pone el ejemplo, sin admitir naturalmente semejante teoría, de la materia y forma que, según los escolásticos, constituyen los seres materiales y se relacionaban transcendentalmente. Sería cosa de volver a repetir ahora lo dicho en el primer párrafo acerca de la constitución de los seres por elementos relativos en sí mismos y en orden a los demás (9, n. 404; 8, n. 214).

Esos cuatro órdenes de relaciones son inseparables del concepto mismo de los seres contingentes. Dado un ser finito, no podemos menos de encontrarlo en un orden de seres, de considerarlo subordinado a una causa y dotado de poder causal y *entender su misma constitución como relación de elementos* (9, n. 405; 8, nn. 231-234).

Estos nexos contienen en sí la naturaleza del sujeto, son comunes a todos los seres finitos y fundamentan las relaciones predicamentales (accidentales), que solamente convienen a algunos seres y pueden comenzar o cesar. Los accidentes son todas relaciones predicamentales; las sustancias se constituyen por relaciones transcendentales y así como la relación no se distingue de su fundamento así los accidentes no se distinguen realmente de la sustancia o relaciones constitutivas, como veremos con mayor detención (9, nn. 694, 685-686, 663 ss.).

Cuarta propiedad transcendental del ente concreto: la causalidad.

El dinamismo del ente concreto se explica por esta propiedad que tiene carácter esencial y se aplica también a Dios. Es la consideración del ente concreto, en cuanto naturaleza, en virtud de la cual desarrolla su eficiencia, derivada de la entidad, pero tan íntima, por ejemplo, en los seres vivos como la vida misma. La actividad es intrínseca y sustancial en todos los seres concretos.

Precisamente, porque la actividad es elemento esencial de todo ser, podemos conocer las esencias por sus efectos, podemos fijar leyes de causalidad y distribuir los seres en diferentes categorías, que originan la armonía del universo. La eficiencia está íntimamente ligada a la constitución de la naturaleza, sustancia y esencia.

Este influjo causal de unos seres en otros es universal y además es directo, es decir, el espíritu influye directamente en la materia sin necesidad de intermediarios. «No existe ningún ente que no sea capaz de influir

causalmente en otro ni de recibir la influencia de todos» (8, n. 786). «La causalidad, que es misteriosa en sí, es como los orígenes de las cosas, lo más amplio y lo más constante. Ella se manifiesta entre la materia y la materia de una manera evidente y de igual suerte aparece en las regiones del espíritu, entre el espíritu y la materia, porque el espíritu y la materia constituyen elementos, que aunque diversos, integran la obra de la creación» (8, n. 786). «El dinamismo universal que es ley de causalidad de todos los seres, mantiene la acción constante de unos y otros, sin otra distinción que la diversidad de efectos que se producen, de conformidad con el modo de acción de las causas y el modo de pasión del objeto sobre el cual actúan» (8, n. 791). La materia y el espíritu tienen gran distancia entitativa, pero «de la distancia entitativa que separa el espíritu de la materia no se puede concluir su distancia de influjo mutuo»; precisamente sucede al revés «cuanto más distan en naturaleza, mayor es la proximidad causal, porque más es la causalidad ejercida por el elemento superior» (8, n. 790). De ahí que sean innecesarias las especies y el entendimiento agente. Todo espíritu puede entrar directamente en contacto con el mundo material, tanto Dios, como los ángeles, como la inteligencia humana. Lo objetivo y lo subjetivo son aspectos derivados de la causalidad y son producto del engranaje de la potencia cognoscitiva humana y del objeto (8, nn. 800-802).

La relación y la causalidad son dos propiedades transcendentales de los seres concretos que explicitan la noción segunda de *cuantidad*, envuelta en el ente nocional, así como el individuo y el número suponen la segunda noción de *cantidad*.

La causalidad eficiente de la naturaleza está al servicio del individuo o persona, que realiza la causalidad ejemplar y final, dentro del mundo actual, siguiendo la ordenación teleológica, que subordina unos seres a otros según el plan de la Providencia¹⁸.

3.—*Ontología del ente abstracto: las categorías.*

Hemos considerado ya dos importantes gradaciones de la entidad en el sistema ruibalista: 1.º el *ente nocional* con sus atributos y los primeros principios, constituidos por dichas nociones. Su contenido uniforme y unívoco es la existencia pura; 2.º el *ente individual y concreto*, la esencia existente en los seres, que tiene cuatro propiedades comunes a todos los

18. DELGADO VARELA, *Ontología Ruibalista*, «Estudios» 6 (1950), p. 321; BALIÑAS, *Ibid.*, pp. 153-164.

singulares que se pueden, por lo mismo, llamar transcendentales. Nos queda ahora la tercera consideración que es el *ente de las categorías*, el ente abstracto, como idea y como existencia posible. Es igualmente necesario tener presente lo dicho en la parte primera acerca de la abstracción y la formación del universal, partiendo de lo individual y concreto.

El ente nocional no es principio de las categorías ontológicas, ni tampoco desciende platónicamente a los géneros y diferencias intermedias. Pero la noción de ente se supone siempre como condición de la actuación de nuestra inteligencia a la que complementa.

Categorías ontológicas.

Las categorías ontológicas se forman sobre la base de la realidad concreta, haciendo abstracción de la existencia individual al modo dicho en la primera parte.

Por ello la razón última de las categorías ha de buscarse en el ente concreto y en sus propiedades (9, nn. 484-486, 499).

Las categorías ontológicas son una clasificación de los seres según su modo de realidad, que hacemos mediante análisis y a ellas debe reducirse toda realidad. «Las categorías ontológicas no son otra cosa, que estos elementos primeros irreductibles entre sí y a los cuales vienen a parar todos los entes» (9, nn. 177, 187).

Responden a las *ideas* con las que representamos la realidad al elevarnos a la universalidad por semejanza mediante la comparación subjetiva de seres concretos sin existencia.

El cuadro de categorías ontológicas, según A. R., es el siguiente:

<i>sustancia</i>			
<i>accidente</i>	{	<i>qualidad</i>	{
		<i>cantidad</i>	
			<i>tiempo.</i>
<i>relación</i>			

En el conocimiento directo se impone como un hecho la distinción entre *sustancia* y *accidente*, como irreductibles entre sí; es una división obvia y fundamental para toda filosofía que no sea fenomenista o positivista, aunque para A. R., no es real, sino más bien *modal*. Todo lo que existe o es *sustancia* o es *accidente*; lo que afecta a la *sustancia* puede ser *qualidad*, *cantidad* y *relación*. «No existe nada real fuera de la *sustancia*, que no sea elemento *qualitativo*, *cuantitativo* o *relativo*» (9, nn. 178-179, 235). Aunque los nombres son los mismos el sentido de estas categorías es completamente diferente del de los escolásticos, todas se explican en

función de su doctrina general de la correlación, de las nociones primeras y de las propiedades transcendentales (9, n. 486). Téngase bien en cuenta que tanto la sustancia como el accidente están constituidos por relaciones, que es aquí el concepto nuclear.

La famosa década aristotélica, admitida con muchos reparos por los mismos escolásticos, es objeto de extensa y despiadada crítica. Señala Amor Ruibal que no cumple ninguna de las condiciones de una buena división e insiste en su enorme defecto de omitir las categorías psicológicas, que deberían corresponderse con las ontológicas (9, pp. 123-157). Volveremos con mayor detención sobre la doctrina de sustancia y accidentes.

Categorías lógicas.

Dentro de las categorías ontológicas o ideas de los seres podemos distinguir diferentes tipos de generalidad, en cuanto posibles y realizables. Esto nos permite distribuir los modos de realidad en clases y jerarquías para nuestro provecho cognoscitivo, mediante una clasificación ideal. Se hace mediante una operación intelectual refleja, *artificial* en cierta manera, que da origen a las categorías lógicas, que tienen su paralelo escolástico en los predicables de Porfirio.

Amor Ruibal admite desde el punto de vista lógico tres categorías: «género, especie y diferencia, o término más general y término menos general y diferencia que separa el uno del otro» (9, n. 234). Se trata de un proceso inverso al escolástico, ya que aquí no puede admitirse el descenso del género a sus especies, que es un inaceptable resabio platónico; es al revés como ha de concebirse, es decir, las especies son antes que el género y de ellas se sube a éste (9, nn. 489-495).

Pero, en el fondo, A. Ruibal admite solamente la *especie*, como único universal lógico, aunque puede admitirse el género cual auxiliar mnemotécnico y *símbolo* de unión entre dos especies. Pero en este caso es una ficción. «Hablando con propiedad, no existe otro universal más que el de las especies, formadas por abstracción sobre los individuos que se agrupan bajo una idea común... Para el acto cognoscitivo en nada interviene el género como tal género, ni para nada, por consiguiente, se necesita su existencia, si no es como medio de clasificación de las especies de diversa extensión entre sí» (9, nn. 497-498).

El sentido que tiene esa *especie* se colige de su teoría de la abstracción y de la constitución de la realidad mediante elementos en relación, que le dan una perspectiva completamente diferente de los absolutismos platónico-escolásticos.

Como el proceso de formación del ente tiene una abstracción de la esencia y aquí se trata de abstracción de la existencia, no hay siquiera lugar para el célebre problema de si el ente es género y de su *descensión* en el árbol porfiriano, según se colige de todo lo que llevamos explicado (9, n. 499).

Categorías psicológicas.

Las dos series de categorías anteriores no tendrían sentido para nosotros sin el orden psicológico, que nos indica las nociones que van siempre envueltas en ellas y en todos nuestros conocimientos. Así tenemos las categorías psicológicas «o sea las ideas primeras que hallamos comunes a todo ente, a toda realidad, que haya de ser objeto de las dos series anteriores de categorías» (9, n. 235). Así volvemos de nuevo, de manera regresiva, a las nociones de que hemos hablado al tratar del ente nocional y de los primeros principios con ellas contruidos. El esquema ruibalista de las nociones psicológicas y su correspondencia con las categorías ontológicas es: la *noción de ser* que corresponde a la sustancia y accidente en el aspecto entitativo; las *nociones de causa y razón suficiente*, que se refieren a la sustancia en cuanto productora o producida, es decir, a su perspectiva dinámica; la *noción de finito e infinito*, que fundamentan el accidente cualidad; la *noción de relación* que responde a la categoría ontológica del mismo nombre; las *nociones de espacio y tiempo*, que son expresión directa de la categoría de cantidad y van acompañadas de la noción de grandor (9, nn. 235-236; 8, nn. 464-470).

La triple serie de categorías es necesaria para cualquier sistemática filosófica; pero hay que dejar abierta la puerta del progreso, porque pueden aparecer nuevos aspectos de lo real o una mayor profundización de los ya existentes. Por esa razón no hay esquemas absolutos y definitivos de categorías, pudiendo variar en número y significación según avanza nuestro análisis. De la misma manera debe proclamarse que no hay sistemas filosóficos completos estando sujetos al dinamismo progresivo de la vida y del hombre.

Otros órdenes de categorías.

Según indica A. Ruibal, pueden hacerse clasificaciones de categorías desde otros puntos de vista del ser y del conocer (9, n. 185). Así Delgado Varela piensa que se podrían añadir aquí las *tres categorías dialécticas o gradaciones cognoscitivas*: noción, juicio, idea, explicadas en la primera parte de este trabajo¹⁹.

19. DELGADO VARELA, *Renovación teológica*, Madrid, 1965, pp. 165-66.

Igualmente se podría hablar de las *categorías criteriológicas*, que serían las tres verdades originarias: el hecho de la propia existencia, la aptitud para conocer y el principio de contradicción, que fundamentarían respectivamente el orden ontológico, el psicológico y el lógico. Combinadas con el método de la duda y las tres en íntima correlación, son la base de la verdad y certeza, según ya indicamos sumariamente (8, pp. 21-75).

Hay también las *categorías de orden moral* sobre la bondad o malicia, que pueden relacionarse con las psicológicas y ontológicas (9, n. 189).

4.—*Ontología especial de las categorías de sustancia y accidente.*

Por la preeminencia que tienen en todo sistema estas dos categorías, voy a dedicar una consideración especial a la doctrina ruibalista de la sustancia y accidente, categorías fundamentales de su ontología, juntamente con la relación.

Hemos de partir de los hechos de experiencia para ventilar de manera adecuada un problema tan importante. La existencia de algo que se muda y cambia, en medio de algo permanente, es un hecho de la vida cotidiana. La intuición de nuestro propio yo, uno, idéntico y permanente, en medio del continuo fluir de fenómenos psíquicos, es igualmente una constatación que todos pueden realizar en su conciencia.

Sobre esas experiencias se han construido muy diferentes filosofías que Amor Ruibal analiza cuidadosamente, haciendo especialmente un detenido examen de la doctrina aristotélico-escolástica de la distinción real entre sustancia y accidentes, concluyendo la falsedad radical de semejante teoría y de sus supuestos fundamentales. Es una crítica maestra, digna de meditarse por todos; pero, en este momento, voy a ceñirme principalmente al aspecto positivo de la enseñanza original de nuestro filósofo (9, pp. 447-476).

Mutabilidad real de la sustancia.

Pensamos ante todo en la sustancia material. Contra las aseveraciones de inmutabilidad y permanencia real, afirma A. Ruibal la mutación de todos los elementos de la sustancia corpórea. Hay que distinguir dos tipos de cambio intrínseco en ella:

1.º Existe una mutación *ad intra* en que desaparecen todos los elementos que constituyen dicha sustancia. Se trata de un hecho científico y experimental. «Un cuerpo vivo puede perder sucesivamente, como de hecho acontece en los irracionales y en nosotros, todos los elementos que le inte-

gran, de suerte que al cabo de determinado tiempo no quede ni una sola molécula de su primitiva formación» (9, n. 697). La Biología actual me parece que sólo admite la permanencia de los neuronas. Sin embargo, nadie dirá que aquel cuerpo no es el mismo cuerpo, aunque pase un período de muchos años. La razón de ello está en que se conserva la misma *relación total* entre sus elementos y, para nosotros, continúa siendo el mismo ser. Esta doctrina cobra una tremenda actualidad con el apasionante hecho de los trasplantes de órganos. Este tipo de mutación ha sido llamado con gran acierto *transelementación* por Delgado Varela, para indicar que pueden desaparecer los elementos constitutivos de una sustancia y seguir siendo la misma mientras se conserva idéntica relación en el todo. La sustancia es la permanencia de las relaciones, aunque los elementos constitutivos de éstas se cambien o renueven completamente.

2.º Mutación *ad extra* o transformación de la relación resultante de los elementos constitutivos. «El grano de trigo arrojado en la tierra se convierte en planta; ésta produce de sí misma otra sustancia distinta que es el fruto; la sustancia del fruto pasa a su vez a ser sustancia de pan, y la sustancia de pan a sustancia nuestra» (9, n. 697). Estamos ante una alteración y transformación sustancial, porque la relación que resulta de los elementos es diferente y por esa razón la denominamos con nombre diferente. Delgado Varela ha llamado a este otro cambio *transrelación*.

Tanto en la transelementación como en la transrelación nada queda de la sustancia anterior. Lo único que queda es la relación, que en el primer caso resulta idéntica y en el segundo distinta (9, n. 699). La sustancia material es, pues, mudable y contingente en su ser real, según señala la experiencia²⁰.

Inmutabilidad lógica de la sustancia.

Lo que permanece en la sustancia es la relación, que continúa durante y después del proceso de *transelementación*. Nosotros percibimos siempre la misma relación entre los elementos cambiados y, por ende, la denominamos con el mismo nombre. Los escolásticos han confundido la inmutabilidad lógica o perceptiva de la relación con la de los elementos constitutivos que se cambian.

«Es evidente y nadie puede negar, escribe A. Ruibal, que si las esencias de las cosas se dicen inmutables, no es, en verdad, en el orden físico y real

20. DELGADO VARELA, *Ontología Amorruiabalista: la sustancia y los accidentes*, «Estudios» 6 (1950), pp. 67-96; M. LONGA PEREZ, *La doctrina de Amor Ruibal sobre la sustancia*, «Compostellanum» 8 (1963), pp. 100-191; CARLOS PARIS AMADOR, *Ciencia, conocimiento y ser*, Santiago, 1957, pp. 65-93; C. A. BALIÑAS, *Ibid.*, pp. 139-152.

en que se colocan las sustancias, sino en el orden ideal e inteligible, o sea en cuanto a los factores que la componen. Por consiguiente no podemos pedir una inmutabilidad a la sustancia, que no reconocen a ésta ni como esencia ni como cosa, dado que las cosas cambian íntegramente en su ser real» (9, nn. 674, 700-702).

Constitución y definición de la sustancia.

Es necesario recordar lo dicho al principio de este trabajo acerca de la constitución de la realidad por elementos en relación y de nuestra inteligencia como una facultad de relaciones. Con esos presupuestos entendemos fácilmente las definiciones que nuestro filósofo da de sustancia. «La sustancia es la permanencia de relaciones en un ser, que dan su existencia como absoluta. O sea una existencia absoluta determinada por relaciones permanentes» (9, n. 712). De otra manera para expresar lo mismo: «la sustancia no es más que la permanencia de relaciones objetivas en el ente, que sostienen la identidad del mismo en medio de las modificaciones actuales o posibles. Esta permanencia está regida por las leyes peculiares de cada ente» (9, n. 703).

Volviendo sobre el ejemplo anterior, tomemos un ser vivo. En virtud de su metabolismo se van sustituyendo células y tejidos hasta renovarlos por completo, salvo la excepción de las neuronas. Pero, mientras la *relación del todo* sea la misma, continúa siendo para nosotros el mismo ser y le designamos con idéntico nombre.

Sustancia y accidentes como modos del mismo ser.

Los accidentes no se distinguen realmente de la sustancia. No existe esa entidad latente, escondida y sumergida debajo de los accidentes. Una sustancia corpórea sin los accidentes es una ficción: ¿qué será la sustancia material sin la cantidad y demás accidentes? Una imaginación de los escolásticos (9, nn. 639-640, 652, 715). «Los accidentes no sobrevienen a la cosa más que según nuestro modo de concebir; en realidad no son sino la misma cosa» (9, n. 705).

Los accidentes son *modos de ser* de la sustancia, que es el fundamento de los mismos, sin que se distingan realmente como ninguna relación se diferencia de su fundamento. Tanto la sustancia como los accidentes han de concebirse a base de relaciones y por ello podemos hablar de relaciones sustanciales y relaciones accidentales, «según tengan su fundamento en los elementos constitutivos de la sustancia y respecto de la sustancia mis-

ma, o tenga el fundamento en la substancia respecto de algo no substancial, que origina los accidentes... Toda relación substancial produce la substancia sin distinguirse de ella... Ninguna relación accidental puede producir más que un modo en la substancia, el cual no añade cosa alguna a la substancia» (9, nn. 683-688).

Conocimiento de la sustancia y del accidente.

La sustancia es lo primero que conocemos de la misma manera que el todo sirve para entender las partes. Nuestra facultad cognoscitiva al ejercitarse sobre un objeto lo concibe como un todo, como algo en sí e independiente. Ni siquiera podemos pensar una cosa sin que sea el sujeto de la proposición gramatical con que expresamos el conocimiento de una cualidad atribuida a una cosa. Por eso, los mismos accidentes se conocen substancializándolos. «Lo primero que se nos ofrece en la realidad de los seres es la cosa en sí... o sea el ser subsistente. Lo que es justamente fruto de deducción es la existencia de accidentes, como tales accidentes; en cuanto una vez percibida la cosa, como algo existente en sí, es necesario que la experiencia de la variabilidad de las formas de la cosa nos haga ver que hay algo en el objeto de nuestra percepción, mudable y transitorio, lo cual denominamos accidente. Así contraponemos el accidente a la substancia como un modo de ésta, después de percibir la cosa en sí, como substancia en una forma concreta dada» (9, nn. 679, 725-726).

Una vez más observamos una inversión total de las doctrinas escolásticas, donde a la sustancia se llega a través de los accidentes, realmente distintos de la misma, lo que A. Ruibal considera imposible. Los accidentes nos manifiestan la sustancia y no la ocultan, como piensa la escuela.

La sustancia de A. Ruibal tiene un sentido más amplio que en el aristotelismo. «Para que haya entidad substancial basta que se dé una realidad en sí bajo un tipo ideal y con unidad física de entidad, de acción o de efecto» (8, n. 413).

Por ello una montaña, una mesa, un reloj (unidad física de acción), un mosaico (unidad física de efecto), las obras de arte, etc., son substancias. Como acertadamente observa el profesor Baliñas el reconocimiento de «sustancias artificiales» abre grandes perspectivas para una filosofía de la técnica²¹. También, me parece, puede añadirse la gran ventaja de

21. BALIÑAS, *Ibid.*, p. 147. Para las aplicaciones teológicas de la teoría de la sustancia correlativa: DELGADO VARELA, *La Eucaristia, misterio de vida*, Madrid-Buenos Aires, 1955, 220 pp.; A. TORRES QUEIRUGA, *Controversia sobre la transubstanciación y la filosofía de Amor Ruibal*, «Compostellanum» 10 (1965), pp. 443-479.

independizarse de problemas científicos como la homogeneidad de la materia y unicidad sustancial del mundo.

La doctrina de la sustancia de A. Ruibal es una de las más logradas y su aplicación teológica ofrece maravillosas perspectivas, por ej., en el dogma de la Eucaristía, Queda, sin embargo, por desarrollar la sustancia espiritual, para la que será necesario hacer algunos reajustes. La sustancia ruibalista es inmediata y esencialmente operativa en su perspectiva de *naturalidad*. La *esencia* es ese tipo ideal constituido por relaciones y que puede ser ya accidente, ya sustancia (9, n. 723).

5.—*Conclusión de la segunda parte: la ontología de A. Ruibal.*

Brevemente, condensando la exposición anterior, podemos resumir las principales características de esta nueva ontología justamente llamada *existencial*:

1.º Se empieza por el hombre concreto, existente e histórico, que vive en un mundo de correlaciones. De la intrínseca respectividad onto-gnoseológica brota la noción de ente, que con el orden nocional, fundamenta el ser y el conocer, garantizando la objetividad.

El ente nocional es unívoco y de contenido uniforme, aplicado a lo finito e infinito. Por eso no puede ser principio de las categorías o diferencias de seres. El ente categórico, como idea, es análogo tanto respecto a Dios y a las criaturas, como las criaturas entre sí (9, n. 518). El universal es un tipo abstracto por semejanza, no por identidad de esencia.

2.º El individuo y supuesto es la primera propiedad del ente concreto, anterior a todas las demás. En los seres inteligentes la persona tiene primacía sobre la naturaleza. El problema de la individuación, que tantos dolores de cabeza ha dado a los tomistas, desaparece como algo ficticio, derivado de comenzar por lo universal, en vez de hacerlo, como A. Ruibal, por el singular y existente, base de todo.

3.º La categoría de relación pasa ahora a ocupar el puesto fundamental entre los predicamentos y es constitutiva de los seres, en una posición de vanguardia en el pensamiento moderno. La relación y el número, como conceptos aplicables a todos los seres abren grandes horizontes para la filosofía de la ciencia y fundamentación de la logística.

4.º El ser concreto es esencialmente dinámico. La causalidad es algo tan íntimo al ser como la vida al ser vivo. Por la causalidad se manifiesta la *naturalidad* de los seres, que, de ser accidental, sería incognoscible para nosotros.

5.º No hay distinción real entre la sustancia y los accidentes. Lo mutable es un modo del ser permanente. La sustancia carece en la realidad de permanencia e inmutabilidad como puede apreciarse en cualquier ser vivo, por ejemplo. Posee, en cambio, una inmutabilidad lógica derivada de que continúa la misma relación entre los elementos, aunque éstos se hayan cambiado por completo. Se amplía mucho la noción de sustancia a los seres artificiales, técnicos y artísticos. Lo primero que se conoce es la sustancia y en segundo término aparecen los accidentes como modos de la misma.

6.º Desaparece, como resabio platónico, la esencia absoluta universal, que desciende a los individuos y desaparecen esos posibles como ejemplares y arquetipos eternos. Se empieza por el individuo para llegar a la esencia correlativa, para llegar a lo posible se parte siempre de lo existente. A la ley natural se llega partiendo, igualmente, del actual orden existente, histórico y contingente. El mismo principio de contradicción es algo posterior y consiguiente a un determinado orden actual y sin éste no tendría sentido.

Como observamos en la teoría del conocer sucede también en la del ser: A. Ruibal ha invertido los problemas y ha dado un vuelco total a la ontología.

III.—ESTIMACION FINAL

Creo haber realizado una exposición fiel de los puntos fundamentales de la filosofía ruibalista. De lo que no estoy tan seguro es de haber seguido un método totalmente adecuado; en todo caso el orden seguido se adapta mejor al que lea con la ontología escolástica *in mente*. Los problemas expuestos tienen suficiente importancia para provocar la necesaria reflexión.

Al margen de las cuestiones especiales aquí tratadas, me permito comentar algunas circunstancias que hacen particularmente interesante la posición y actitud de Amor Ruibal desde un horizonte más general.

1.º Estamos ante un pensador *independiente*. Esto es una verdadera *rara avis* en el cielo español. Hemos tenido muchos repetidores y glosadores de la filosofía escolástica, pero pensadores originales muy pocos. Semejante situación fue debida en gran parte al *escueltismo*, que ha hecho mucho daño a la reflexión filosófica que por su misma naturaleza es y debe ser independiente. Por eso hay que valorar muy altamente esta condición del eminente pensador compostelano. Tomistas y escotistas, cayetanistas y suarecianos se han combatido hasta la saciedad, llegando a callejones sin salida y anulando el *pensar individual* en favor de la respectiva orga-

nización. La Iglesia, que tanto ha recomendado el tomismo, ha permitido igualmente enseñar a las otras escuelas doctrinas radicalmente opuestas, que no podían simultáneamente ser verdaderas, pero que, como observa Amor Ruibal, podían todas ser falsas. Libre de semejantes trabas pudo éste desarrollar su potencia creadora.

2.º A. Ruibal es un filósofo *moderno*, su pensamiento coincide con ideas capitales de la filosofía y de la ciencia moderna. El exagerado escolasticismo y el mito del tomismo como sistema perfecto nos han traído especialmente los males siguientes: a) separar la filosofía de los centros específicamente católicos de la filosofía moderna, como si ésta no supusiese un progreso sustancial respecto a los medievales. Es completamente anormal negar la continuidad de la historia en filosofía y resulta monstruoso sentirse más cercano a la problemática medieval que a la moderna y contemporánea. b) De manera parecida el escolasticismo está completamente al margen de la ciencia moderna, que maneja conceptos opuestos a los del aristotelismo y utiliza el maravilloso instrumento matemático en su mejor parte desconocido de los escolásticos. c) En conexión con los dos males anteriores la filosofía escolástica, separada del mundo vivo, produjo la irremediable separación entre los centros civiles y los centros eclesiásticos. Esta separación continuó igualmente en relación a centros religiosos de confesiones no-católicas, lo que es peculiarmente doloroso en tiempos de exaltación ecuménica y de ansiada búsqueda de la unión de los cristianos.

Esta modernidad de A. Ruibal ha permitido comparaciones interesantes con Ortega, Zubiri, N. Hartmann, Heidegger. La relación, el isomorfismo, la matematización, el estructuralismo están mucho más próximos al ruibalismo que al sustancialismo estático de los escolásticos, que vivieron en un mundo de dimensiones científicas y humanas muy diferentes. El hombre en la sociedad, la primacía de la persona, etc., son aspectos muy destacados en el pensamiento ruibalista y en el moderno.

3.º A. Ruibal es un filósofo *cristiano*. Se trata de un creyente que vive intensamente su fe y cumple sus altísimas obligaciones de pensador cristiano. Muchos de sus reproches a la escolástica se derivan de su cristianismo, ya que ve en ella resabios del paganismo de donde procede y considera muy artificial su adaptación a la revelación. El cristianismo era un mensaje totalmente nuevo y fundamentalmente opuesto al mundo pagano de Platón, Aristóteles y los estoicos. La adaptación, que meritoriamente realizan los filósofos cristianos del siglo XIII, le parece que conduce a conclusiones heterodoxas, si no se deforma el sistema o no se peca contra la lógica. El maestro de Compostela es un hermoso ejemplo de concilia-

ción entre la independencia reflexiva y las limitaciones que impone la revelación.

4.º A. Ruibal es, además, un gran *teólogo*. Además de cristiano conocía todas las sistematizaciones de la dogmática católica. Firmemente apuntalado en su profunda fe y en su sacerdocio, vivido con ejemplar rectitud, pudo pensar en una filosofía que tuviese la proyección teológica sin tener resabios de paganismo y sin pecar contra la lógica. Por ello, aceptada plenamente la *dogmática*, se revela contra las *sistematizaciones teológicas* que suponen una filosofía inaceptable racionalmente.

La novedad y originalidad del pensamiento de A. Ruibal, juntamente con las otras circunstancias señaladas, hacen de él una singular figura de la filosofía cristiana, que primero ha de ser sana filosofía a secas. Pienso que una de nuestras graves obligaciones, en el próximo primer centenario del nacimiento de A. Ruibal, es la meditación de la filosofía desde una perspectiva independiente, moderna y cristiana.