

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA

NOCIÓN, RELIGACIÓN, TRASCENDENCIA

EL CONOCIMIENTO DE DIOS EN AMOR RUIBAL Y XAVIER ZUBIRI

Universidad de Santiago de Compostela

Traducción del original gallego: *Noción, religación, trascendencia.*

O coñecemento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri.

Tesis doctoral defendida en 1988: Facultad de Filosofía. Universidad de Santiago de Compostela

Fue editada en libro con el mismo título: Ed. Barrié de la Maza.-Real Academia Galega, Coruña 1990.

Traducción: Manuel García Villasenín y Jesús Alberdi Sudupe.

CONTENIDO

Nota aclaratoria

Siglas

Introducción: Sentido de la investigación y plan del trabajo

PARTE PRIMERA: ENCUADRAMIENTO

Capítulo I: El destino de la idea de Dios en el pensamiento moderno

Capítulo II: El planteamiento general del tema de Dios en Amor Ruibal y Xavier Zubiri

PARTE SEGUNDA: FUNDAMENTACIÓN

Capítulo III: El conocimiento primordial en Amor Ruibal y Xavier Zubiri

Capítulo IV: El proceso cognoscitivo en Amor Ruibal y Xavier Zubiri

PARTE TERCERA: REALIZACIÓN

Capítulo V: El acceso primario a Dios: religación y conocimiento espontáneo

Capítulo VI: La justificación intelectual de la existencia de Dios: principio de relatividad y vía de la religación

Capítulo VII: El conocimiento de Dios en Amor Ruibal: de la noción al constructo conceptual

Capítulo VIII: El conocimiento de Dios en Zubiri: el hombre, experiencia de Dios

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFÍA

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE GENERAL

NOTA ACLARATORIA:

Presentar la traducción de un libro publicado en 1990, que reproducía una tesis en Filosofía, defendida en 1988, puede parecer extemporáneo, y lo es en cierto modo. A pesar de todo, me he decidido, porque pienso que vale la pena.

Estoy convencido de que su propósito principal no sólo sigue tan vivo como en el primer momento, sino que la “distancia temporal” —siempre hermenéuticamente fecunda— lo hace más factible. Establecer un diálogo franco y abierto entre estos dos grandes pensadores de nuestro pasado reciente constituye una asignatura pendiente. La introducción del libro explica con detalle las razones, que, en resumen son: hacer justicia a un autor demasiado poco conocido, ayudar a la mejor comprensión de ambos y, sobre todo, contribuir al enriquecimiento de nuestra común tradición filosófica.

Superada la primera duda, quedaba la segunda: ¿intento de actualización o dejar el libro como estaba? Actualizar sería acaso lo ideal, pero exigiría un tiempo, unos medios y una dedicación que me resultarían sencillamente imposibles. Con todo, creo que no era indispensable, porque los problemas que aborda son fundantes y fundamentales. Siguen vivos. Las obras de Zubiri publicadas desde entonces aclaran matices y enriquecen aspectos, pero no cambian el fondo. Por su parte, la gran cantidad de estudios nuevos traen, sin duda alguna, nueva luz a la reflexión aquí emprendida; pero acaso puedan también aprovechar esa típica e irreplicable claridad que viene de los inicios. Tal es al menos mi deseo.

Andrés Torres Queiruga

SIGLAS

AMOR RUIBAL:

Actas: *Amor Ruibal en la actualidad* (Actas de la Semana Homenaje en el Centenario del nacimiento), Madrid 1973.

ED: *Existencia de Dios*.

EDE: *Existencia de Dios según mi exposición*.

(Estas dos siglas serán mínimamente usadas)

PFFD: *Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma*. (Solo eventualmente). Esta obra será citada siempre indicando únicamente el tomo en números romanos, seguido de la página.

Cuatro Manuscritos Inéditos será citado como tomo XI.

En los tres primeros tomos, editados en dos por S. Casas, se citará por la edición de Casas, pero añadiendo, separada por una barra oblicua (/), también la edición original.

ZUBIRI:

HD: *El hombre y Dios*.

IL: *Inteligencia y Logos*.

IR: *Inteligencia y Razón*.

IS: *Inteligencia Sentiente*.

(Tener en cuenta que otros autores citan: IRE por **IS**, e IRA por **IR**).

NHD: *Naturaleza, Historia, Dios*.

NIH: *Notas sobre la inteligencia humana* (citada por *Siete ensayos de Antropología Filosófica*, Bogotá 1984, pp. 101-115).

SH: *Sobre el hombre*.

(La referencia completa de las obras puede verse en la bibliografía, al final).

INTRODUCCIÓN

SENTIDO DE LA INVESTIGACIÓN Y PLAN DEL TRABAJO

El planteamiento inicial de un estudio marca de modo muy definitivo su desarrollo ulterior. El de éste, en concreto, va a condicionar fuertemente no solo la marcha de la reflexión, sino el mismo estilo de la redacción. Conviene, por tanto, explicar de entrada su sentido preciso.

Porque un título dual es siempre un peligro y encierra no pocos desafíos. El pensamiento deberá moverse necesariamente entre dos campos de fuerzas distintas, atendiendo a dos frentes y mediando entre dos polos. Tarea difícil y compleja; continuamente amenazada de parcialismo desde la propia iniciativa, y expuesta al equívoco y a la confusión desde el contrapuesto tirón de las dos obras a analizar.

Esta consideración general, es decir, válida para el contraste de dos autores cualesquiera, cobra en el caso de Xavier Zubiri y Ángel Amor Ruibal tintes muy peculiares. Hay aquí una curiosa vibración — por veces fascinante, por veces enervante — de similitud y diferencia. Vibración que mantiene en vilo el pensamiento, siempre tenso entre la coincidencia destellante en el planteamiento y la sinuosa disidencia en el detalle, en el estilo o en la referencia cultural.

Solamente el rigor conceptual, por un lado, y la apertura cordial, por el otro, podrán librar del empantanamiento estéril en la comparación equívoca o en el enfrentamiento infecundo, para abrir el pensar a la fecundidad del encuentro auténtico, en una dialéctica de mutua corrección y complementariedad. Hablemos ya más en concreto.

1. El nacimiento de un problema

Cuando con la publicación de *Sobre la esencia* en 1962 el pensamiento de Zubiri empieza a manifestar su peculiar perfil, se produce una conmoción en el ambiente intelectual español. Tratando de caracterizarla, Diego Gracia señala tres posturas principales entre los lectores jóvenes de su generación (la generación “del Rey”, la de los que por entonces no habían llegado aún a los treinta años). A partir de ellas trata de situar la recepción de la obra zubiriana.

Ante todo, el asombro y pasmo iniciales acabaron resolviéndose en dos actitudes antagónicas. La primera fue una *interpretación neoescolástica*:

la actitud intelectual más generalizada en los medios eclesiásticos y en los civiles muy conservadores”, que leían el libro desde las categorías entonces más vigentes en la

enseñanza oficial, interpretándolo “como un fruto especialmente maduro de esta corriente de pensamiento”¹

La segunda, muy común en los círculos de vanguardia, fue una *interpretación criticista*: la de los que, “formados en el pensamiento kantiano y en la filosofía analítica”, adoptaron una postura de rechazo y decepción, viendo en el libro un ataque frontal al kantismo².

La tercera actitud fue la de un cierto número de lectores jóvenes, que leían la obra desde sí misma, sin posturas preconcebidas, intuyendo en ella una oferta original que, si bien acaso desconcertante en muchos casos, merecía el estudio objetivo y la interrogación abierta a su autor³. De ahí nació el Seminario Xavier Zubiri, el foco más vivo de estudios y publicaciones acerca de su pensamiento.

Pero hubo aún una cuarta postura que D. Gracia no señala: la de aquellos que antes de este episodio habían encontrado en Ángel Amor Ruibal una filosofía actual y dinámica a partir de la cual pudieron verse libres del ahogo intelectual del pensamiento neoescolástico y abiertos críticamente a nuevos horizontes. Estos, con práctica unanimidad, reconocieron — reconocemos — en la obra de Zubiri un intento paralelo, con una sorprendente semejanza en los motivos fundamentales y con idéntica orientación en su horizonte global, si bien con notables diferencias tanto en el estilo como, sobre todo, en el detalle.

El mismo autor de este trabajo — y perdónese la referencia personal en gracia a la fuerza justificativa —, siendo aún estudiante, acogió así la publicación de *Sobre la esencia*:

Se trata indudablemente de una concepción original y profunda. Pero, por un extraño fenómeno, estas ideas no son en sí nuevas. Los pocos conocedores de la obra póstuma de

¹ D. Gracia, *Actualidad de Zubiri. La filosofía como profesión de verdad*, en I. Tellechea (ed.), *Zubiri (1889-1983)*, Gasteiz (Vitoria) 1984, pp. 132-133; Id., *Voluntad de verdad*. Para leer a Zubiri, Madrid 1986, pp. IX-XI.

² *Ibid.*, p. 133. J. Conill, *La filosofía de la inteligencia de X. Zubiri: Quaderns de Filosofia i Ciència* 9/10 (1986) 127-138, en pp. 128, resume así esta reacción: “1) Se le acusa de filosofía 'acrítica', por cuanto parecía volver a un realismo pre-crítico (cuasi-escolástico, para algunos), que consideraba ya superado por el 'criticismo moderno'; 2) también era recusable para muchos por permanecer ajena al 'giro lingüístico' propiciado por la prevaleciente filosofía lógico-lingüística; y 3) por último, tampoco se aceptaba su desvinculación respecto a una filosofía de la praxis, encaminada a la transformación (incluso revolucionaria) de la realidad” (elimino los puntos aparte). Cf. F. Montero, *Esencia y respectividad según Zubiri*, en *Realitas* I (1974) 437-455; *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, dir. por M. Quintanilla, Salamanca 1976, p. 481; J. Sádaba, *X. Zubiri: Zona Abierta* 3 (1975) 109-112.

³ *Ibid.*, pp. 133-135, donde indica que la consulta abierta y el diálogo directo llevaron a Zubiri a aclarar sus presupuestos gnoseológicos, escribiendo la trilogía sobre la inteligencia. La introducción de esta tercera postura supone una mediación dinámica en el diagnóstico dual dado por F. Montero Moliner: “Pero si la obra de Zubiri defraudaba a los rebeldes, tampoco se ganaba la estimación de los defensores de la ortodoxia escolástica” (L. c. en la nota anterior, p. 438). “Es posible que esta doble desilusión (...) haya hecho que la obra de Zubiri perdiera pronto la expectación que lee había acompañado en ciertos momentos” (*Ibid.*, p. 439; cf. pp. 437-439). La este diagnóstico hace referencia H. Widmer, *De las Stukturprinzip der Wirklichkeit. Aspekte des Wesensmodelles nach dem spanischen Philosophen Xavier Zubiri: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 21 (1974) 71, que da un diagnóstico decidido: “Beide Erwartungen aber mussten enttäuscht werden, denn Zubiri kann weder als reiner Scholastiker bezeichnet werden noch etwa als ein Totsager der Metaphysik (und ist vielleicht in diesem Sinne den Intentionen, nicht aber den inhaltlichen Lehren der grossen Scholastiker doch näher, als eres auf den ersten Blick scheinen mag)”.

Amor Ruibal saben que en ella se encuentran, desde hace una treintena de años, ideas fundamentalmente —fundamentalmente, claro — idénticas⁴.

Daba también un diagnóstico, que hoy matizaría con mayor cautela, pero que, en definitiva, aun comparto:

La coincidencia no podía ser total. Las diferencias existen: Zubiri profundiza más en muchos detalles, inicia temas nuevos y vitales, delimita más rigurosamente la posición de algunos problemas, enriquece nuestro léxico filosófico con buen número de felicísimos términos. Amor Ruibal logra, en mi parecer, una concepción general más profunda y exacta, encuadrada en la potente armazón de su *Correlacionismo Universal*⁵.

E indicaba finalmente una esperanza entonces realmente posible, y que por lo mismo — puesto que sigo creyendo en su razón profunda — hoy, muerto Zubiri⁶, es ya frustración irreparable:

El genio analítico de Zubiri ha enriquecido este punto con aportaciones de las que en adelante no podrá ya prescindirse. Pero su perfecta articulación no me parece todavía lograda. Debido quizá a la ya señalada indecisión en el fundamental concepto de *nota*.

El genio sintético de A. Ruibal había logrado — principalmente a base del concepto de relación — una teoría de la substancia que puede integrar como ninguna estas aportaciones. Y nadie más preparado que Zubiri para realizar esta integración. Porque no es la crítica la intención de este artículo, sino la unidad, la continuidad. Lo decisivo es la esencial coincidencia de los dos filósofos españoles⁷.

Obviamente, estas apreciaciones personales no fueron un fenómeno aislado, sino que desde el primer momento estuvieron acompañadas de un buen puñado de voces, por veces enérgicas e incluso reivindicativas⁸. Sin estridencias, pero de modo constante, esta idea sigue presente en los estudiosos que conocen ambos autores⁹. Aportemos tan solo una cita significativa, aunque bastante posterior:

⁴ A. Torres Queiruga, *Zubiri - Amor Ruibal*: Índice n. 175-176, 1963, p. 14 (se ha cambiado en seguido el punto y aparte; también en las citas siguientes).

⁵ *Ibid.*

⁶ Amigos, que también lo fueron de Zubiri, me han informado de que, movido por las indicaciones en este sentido, pensaba emprender él mismo un análisis expreso del asunto. Desgraciadamente no llevó a cabo, y quedará para siempre una sombra de ambigüedad.

⁷ *Ibid.* Curiosamente esta indefinición del concepto de nota persiste en toda la obra posterior de Zubiri: funge igual de elemento real, que de propiedad física, que de connotación noética. A esta indefinición aluden también F. Montero Moliner, (*l.c.*, nota 2, pp. 442-445) y H. Widmer, que nos cita a ambos (*l.c.*, nota 3).

⁸ Especialmente significativa fue la de F. Vázquez, *Amor Ruibal, maestro de Zubiri*: Estafeta Literaria, n. 322-323, 1965, pp. 110-111; afirma que Zubiri “leyó y meditó” la obra ruibaliana: “Estamos seguros de lo primero, porque disponemos del testimonio de compañeros de Zubiri en el seminario de Madrid” (p. 110); aparte, cita a L. Méndez Palleiro, *Un silencio que grita. Amor Ruibal y Xavier Zubiri*, en el periódico “La Noche”, Santiago, 15 marzo 1963; A. Torres Queiruga, a.. *c.*.(nota 4); y A. Pérez, *Un aspecto de la filosofía de Zubiri: su correlacionismo*: Estudios 20 (1964) 99-111.

⁹ Cf., por ej., A. Ortiz Osés, *Amor Ruibal, filósofo de lo existente*: Crisis 45 (1965) 51-63; C. A. Baliñas, *El pensamiento de Amor Ruibal. Una revisión de la filosofía a la luz de la correlatividad*, Madrid 1968, princip. pp. 84 nota 29, 99 nota 5, 133-134, 176 nota 18; V. Muñoz Delgado, *Introducción filosófica al primer centenario del nacimiento de Ángel Amor Ruibal (1869-1930)*: Estudios 24 (1968) 367-399; ; A. Ortiz Osés, *El realismo filosófico español: Amor Ruibal y Zubiri*: Pensamiento 29 (1977) 77-85; J. L. Barreiro, *Mundo hombre y conocimiento en Amor*

Nos interesa poner en claro la relación esencial entre Amor R. y Zubiri, si bien brevemente, no sólo por la común temática, sino porque la filosofía más cercana a la de nuestro autor Amor Ruibal es la zubiriana —y viceversa—, constituyendo ésta en consecuencia el punto crucial de referencia y confrontación de aquélla. Ambas filosofías son un hito típico de la tradición filosófica española, cuyo carácter primero está significado por el realismo aristotélico¹⁰.

Era lógico que estando tan presente en el ambiente, tal apreciación penetrara también dentro del propio círculo de los discípulos de Zubiri, entre los que, como es natural, hay conocedores de Amor Ruibal¹¹.

Ante esta situación la salida más razonable, y acaso la más honesta, que se le ofrece al pensamiento peninsular, es la del estudio serio, animado por una confrontación dialogante. Algo del que en tantos puntos está muy necesitado ese pensamiento, en la medida en que quiera integrar con lucidez su destino. Se quiere decir que en un ámbito cultural, tan limitado y —digámoslo— más bien deficitario en producción filosófica, como es el español, no cabe ignorar la evidente convergencia en la filosofía de estos dos pensadores, una vez que desconocerla resulta imposible.

2. El sentido de una confrontación

a) Luz y sombra de un pre-juicio

No cabe desconocer que una empresa de este tipo suscita siempre una pregunta preliminar: ¿vale la pena hacer la comparación? ¿qué objeto y qué utilidad tiene entrar en operación tan complicada? La pregunta no es retórica sino real, formulada más de una vez.

No sería, de hecho, sensato negar de entrada que el asunto se puede cargar fácilmente de connotaciones emocionales. Se trata, en el fondo, de una especie de asignatura pendiente, que tiende a tomar en unos una cierta agresividad y a provocar en otros una conciencia defensiva. Terreno resbaladizo, pues.

Ruibal, filósofo gallego, Santiago 1978, principalmente pp. 98 nota 123; C. Raña Dafonte, *Datos para una Teodicea según Amor Ruibal*: Compostellanum 30 (1985) 141-165; G. Abella Chouciño, *Amor Ruibal y Zubiri. Estudio comparativo de la relatividad y de la respectividad ontológicas*: Compostellanum 30 (1985) 167-189; A. Ortiz Osés, *La nueva hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, Barcelona 1986, pp. 208-209. 265-268.

¹⁰ A. Ortiz Osés, *El realismo filosófico español: Amor Ruibal y Zubiri*, cit. en la nota anterior, p. 77; cf. pp. 80 y 84. J. M. Alejandro, *Un libro de Zubiri: Hechos y Dichos* 330 (1963) 360-363, dice —habla de Sobre la esencia— que “sería interesante” retrotraer su estudio hasta Amor Ruibal y Suárez.

¹¹ Véanse, por ej., las repetidas alusiones que aparecen en *Realitas II* (1974-1975) 476. 496. 520. 528, y sobre todo la justa y pregnante nota de C. Baciero, *Conceptualización metafísica del “de suyo”*: *Ibid.* p. 336 n. 56. A. López Quintás, que aquí también hace esta referencia, ya se había explicado ampliamente en *Fecundidad actual del pensamiento ruibaliano*: *Pensamiento* 26 (1970) 5-32 y *Correlacionalidad de lo real y razón analéctica*, en *Filosofía española contemporánea*, Madrid 1970, pp. 38-92, donde también estudia a Zubiri. Precisamente, basándose en este tipo de alusiones, llega A. R. Caponigri, *The Philosophy of Xavier Zubiri*: *Realitas III-IV* (1979) 569, a la inexacta pero significativa apreciación de que Zubiri fue discípulo directo de Amor Ruibal: “To a great extent, no doubt, this [el interés central por la filosofía y la teología] was due to the influence of the masters it was his good fortune to encounter, above all don Ángel Amor Ruibal, don García Morente, don Juan Zaragüeta and don José Ortega y Gasset”.

1) Sin negar el interés que nos mueve por traer al foro de la discusión (más) pública un pensamiento como lo de Amor Ruibal que creemos injustamente olvidado, para mal de todos, intentaremos precavernos del peligro acogiéndonos a la libre sabiduría del viejo dicho: *amicus Amor Ruibal et amicus Zubiri, sed magis amica veritas*. Sólo el diálogo ulterior podrá decir si lo conseguimos o no.

Bien sabemos que sería grave ingenuidad filosófica no percibir que este tipo de reflexiones, en definitiva valorativas, hechas en el umbral mismo de la investigación, constituyen un serio peligro, puesto que pueden convertirse en *prejuicio* que condicione toda la lectura posterior. Pero la hermenéutica actual mostró sobradamente que a la hora de la interpretación — sea del tipo que sea — el problema no radica en la existencia de prejuicios, sino en el modo de asumirlos.

El “prejuicio contra el prejuicio” fue, como mostró H. G. Gadamer, una de las limitaciones fundamentales del racionalismo de la Ilustración¹². Toda interpretación parte necesariamente de pre-juicios; la cuestión está en cómo fungen en el discurso. Ellos hacen posible la comprensión: son la pre-comprensión dentro de la que aquella se ha de insertar. Pero también es cierto que pueden cegar, encerrando la visión dentro de su campo y negando todo lo que exceda sus límites: tal es la típica estrechez de todo dogmatismo.

Ante esta tensión, fuera del suicidio del pensamiento, no existe otra salida que la *de hacer conscientes y expresos los propios pre-juicios*. De esta manera su influjo puede ser controlado — nunca de todo ciertamente, pues esa es la tarea inacabable del “círculo hermenéutico” —, aprovechando las potencialidades y evitando ser cegados por la inercia de los límites.

2) Tal pretende ser nuestro caso. La percepción de una conexión entre los pensamientos de Amor Ruibal y de Zubiri constituye un *hecho*, verdadero o falso, pero real. Se trata justamente de verificarlo.

Por eso, conviene precisar antes de nada el *sentido exacto de lo que pretendemos*. Sintetizando, cabría decir que hay en este punto dos aspectos legítimos, que merecen ser aclarados: un aspecto de verdad y otro de justicia históricas.

De verdad, porque existe de hecho una obra publicada, que logró poner en circulación — aunque fuera en ámbitos restringidos — un modo de pensamiento que merece nuestra atención y que debe ser traído al foro de la pública confrontación y del público intercambio.

De justicia, porque si un filósofo con el propio y honesto esfuerzo logra arrancarle al misterio del ser algunas intuiciones originales para entregárselas a nuestra historia, merece el justo reconocimiento. También la primacía en el tiempo es un “derecho de autor”, que se puede valorar más o menos, pero que no se puede negar. Lo contrario sería caer en una especie de darwinismo cultural que a nadie beneficiaría.

Si eso vale en cualquier caso, mucho más en el presente. Por lo menos en la medida en que se verifique la pretensión del trabajo: que existe una real complementariedad entre los pensamientos estudiados, de modo que ninguno puede quedar totalmente absorbido en el otro, sino que le hace serias preguntas críticas y le ofrece nuevas posibilidades. Y esto es lo que realmente interesa.

¹² Cf. las referencias fundamentales que damos *infra* en la nota 14 del cap. I. Añádase para lo que sigue P. Ricoeur, *Science et idéologie*, en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, pp. 306-331.

b) Confrontación fecundante

Porque, expresado con toda claridad o anterior, debemos añadir pronto que todo eso no es el motivo principal, ni desde luego, la causa determinante del presente trabajo. Ésta radica más bien en la convicción de que a partir de un contraste serio y objetivo entre la obra de los dos pensadores puede surgir una importante aportación al avance del pensamiento filosófico mismo.

1) Ante todo, para la comprensión de ellos mismos. Cosa clara en el caso de Amor Ruibal. Un pensamiento en gestación como el suyo, plétórico de potencialidades, pero en plena búsqueda de su configuración definitiva y obviamente necesitado de una precisa contextualización en las líneas del pensamiento actual, puede recibir mucha luz del contacto con una obra tan elaborada como la de Zubiri.

Téngase en cuenta, además, que su cercanía al vocabulario escolástico, su escaso contacto con el estilo y con las ideas de los hombres que realmente configuraron el ambiente actual de la cultura española, le antepone una dura fachada a su obra que les puede impedir a muchos entrar en el edificio. Edificio que, sin embargo, está habitado por ideas muy nuevas y profundas, además de apasionadamente animado por fuertes ansias de actualización. Súmese a eso que los meritorios esfuerzos de los que trataron —tratamos— de darlo a conocer, no lograron aún ofrecer al pensamiento público ese rostro auténtico y fecundo. Obviamente, Zubiri, con su peculiar postura intermedia de contacto personal con los dos mundos, tradicional y contemporáneo, ofrece un puente especialmente acomodado para intentar ese paso a la actualidad.

Aclarar brevemente esto, permitirá adelantar en cierto modo lo que podríamos llamar *hipótesis de trabajo* al respecto.

Zubiri se muestra como un espíritu eminentemente *analítico*, que busca todos los nexos y rumia cada detalle hasta las últimas implicaciones. Amor Ruibal, por el contrario, es fundamentalmente *sintético*, atento a los “problemas fundamentales”, siempre de prisa, arrastrado por las grandes líneas de fuerza. Cuando se ponen en contacto, resulta posible una especie de enganche por inserción entre ambos pensamientos: el de Amor Ruibal puede presentar mejor el cuadro de conjunto y asegurar el dinamismo general del pensamiento, mientras que el de Zubiri despliega mejor su riqueza y muestra con mayor exactitud y de manera más explícita las conexiones con la marcha actual de la filosofía.

Examinando las primeras reacciones por parte de los conocedores de Amor Ruibal —en las que se afirmaba pero aún no *se estudiaba* esta coincidencia/complementariedad—, Ignacio Ellacuría hace una apreciación muy diferente de la que se acaba de anunciar:

Ni lo que todos estos autores dicen (...) de Amor Ruibal, ni sus críticas del pensamiento de Zubiri iluminan seriamente el pensamiento de éste. Tal vez la comparación (...) sea útil para profundizar en sus respectivas teorías, pero es indudable que primero debe anteceder una investigación seria y sistemática de cada uno de ellos por separado. No pueden bastar alusiones parciales. Las presentadas por estos autores no nos han servido para ahondar en lo que debe entenderse por trascendental en el pensamiento de Zubiri¹³.

¹³ *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*, Tesis en doctorado, dirig. por A. Muñoz alonso, Madrid 1965, pro man., p.982.

Este estudio parte de la asunción de que el contraste resulta siempre por sí mismo iluminador. Está, en cambio, de acuerdo en la necesidad de investigaciones serias: es justamente lo que intenta.

2) Advirtamos, con todo, que se entendería mal su propósito, si se interpretara como un intento de convertir a Zubiri en comentarista de Amor Ruibal. Quien conozca la obra de ambos, sabe que eso sería absolutamente injusto. Hay toda una trayectoria de Zubiri, sobre todo la que emerge a partir del viaje a Alemania (1928), que resulta muy distinta a la de Amor Ruibal. Existen, por consiguiente, en su obra temas, alusiones, inquietudes y preocupaciones que no tienen presencia en la ruibaliana. Y se da finalmente un conocimiento de la filosofía moderna y un contacto directo con ella a los que nunca tuvo acceso el pensador compostelano.

Lo que se pretende es muy distinto. Supuesta la sucesión temporal de los autores y la coincidencia objetiva en motivos fundamentales de la estructura y de la inspiración de fondo, y supuesta igualmente la primacía —ciertamente, cronológica, y en algún aspecto incluso puede que genética— de Amor Ruibal, la obra de Zubiri se inscribiría en un ámbito que objetivamente ya estaba abierto por aquel. Pero se inscribiría a título propio, como una ampliación creadora, rica en nuevos motivos y perspectivas. Intuiciones y pensamientos que son tan solo brote potencial en el primero, podrían muchas veces crecer desde dentro para situarse a una nueva altura histórica.

A su vez, cabe insinuar que el contacto con Amor Ruibal puede liberar la obra de Zubiri de un muy probable peligro de “escolasticismo”, al que por su misma índole está claramente expuesta.

Tratemos de explicarnos. Cuando se lee con seriedad la obra zubiriana, impresiona su cercanía a lo real, su trato con el problema y con la cosa misma¹⁴. En este sentido la suya es una palabra sólida, lejos de toda banalidad logomáquica, del hablar por el hablar. Pero lo prolijo y complejo de sus análisis, que no siempre son fácilmente “controlables” ni siempre pueden “interesar” vitalmente al lector, sitúan más de una vez a éste en el plano resbaladizo de dedicarse a “aprender” al maestro. Por otro lado, las fórmulas claras y escuetas que Zubiri ofrece continuamente, refuerzan la tendencia a “repetir” lo que él dijo, a “citar” como quien entiende: he ahí un típico peligro epigónico, la clara amenaza de un *Gerede* zubirista.

De momento, el contacto directo con el maestro, su memoria aún viva y, sobre todo, la seriedad de que dan prueba las publicaciones de los “discípulos”, mantienen alejado el peligro. Pero resulta evidente que este “está servido” y que tan solo la cautela, el rigor y el contraste lo lograrán contener. En este sentido la obra de Amor Ruibal ofrece algunas características que la pueden convertir en antídoto especialmente eficaz.

c) Creación de una tradición común

Por lo dicho, se comprende muy bien que, aparte de estéril, sería ridícula a estas horas una polémica de “prestigios”. Un esfuerzo como el que emprendemos sólo tiene justificación si contribuye de alguna manera a la común tarea del pensamiento. En este caso con un significado bien preciso: el de ayudar a la creación de un *ámbito común*, que permita la conjunción de los esfuerzos y la continuidad del trabajo.

¹⁴ En este sentido resulta sugerente el título de E. Rivera, *El método gnoseológico de Zubiri: atenerse a las cosas mismas: Naturaleza y Gracia* 22 (1975) 265-291.

1) Nos referimos a la aportación que puede suponer a la —tan necesaria— tarea de ir creando algo así como la continuidad de una tradición filosófica española. Demasiado acostumbrados estamos en la península al tantas veces denunciado individualismo, también en el campo filosófico. Los esfuerzos nacen generosos, a veces heroicos, pero en exceso cerrados sobre sí mismos (menos mal, si no se hacen en “contra”).

Expresémoslo mediante unas observaciones de M. Torreveiano en otro contexto, a propósito de la relación de Zubiri con Heidegger:

pienso, repito, en él fenómeno demasiado evidente y demasiado tiempo arrastrado en este país, de la atomización de la actividad filosófica, de su repetida ex-centricidad o falta de continuidad nuclear, siempre al toque de las modas más dispares y últimas, sin que llegue a lograr la continuidad orgánica de una tarea compartida, en la que unos *cuentan con y parten de* los otros; siendo así que esa confluencia es, a mi juicio, *la garantía de que la tarea tiene una efectiva* implantación temporal, es decir, de que se está en, o se hace eso *común que acontece*, es decir, una *Geschichte*, una *historia*¹⁵.

Cuando se piensa en la enorme complejidad del afrontamiento filosófico y en la excesiva proliferación de modas y autores, se comprende bien la necesidad de una oferta con suficiente solidez como para que anime a vencer la resistencia a entrar en “un proyecto más”, y con la indispensable riqueza como para que abra horizontes y posibilidades de avance. Un solo pensador puede hacer mucho, evidentemente, y los creadores son indispensables. Pero también es cierto que sin la continuidad de una tradición que asegure la confluencia acumulativa de los distintos esfuerzos, no resulta fácil crear un ámbito que anime, promueva y fecunde.

Por fortuna, en España no carecemos totalmente de algo de eso: piénsese sin más en el campo abierto por Ortega. Pero resulta evidente que tampoco andamos sobrados y que la oferta de posibilidades no se presenta especialmente rica.

Y justamente la referencia a Ortega permite que nos arropemos con la autoridad de un bien conocido diagnóstico suyo para afirmar que la aportación de nuestros autores parece incidir en una de las posibilidades más reales y prometedoras de la cultura peninsular: su *realismo* metafísico. “Largos años de experiencia docente”, nos dice, le enseñaron que existe una íntima resistencia en los pueblos mediterráneos —al revés de los nórdicos— para asimilar la subjetividad, que es “el principio básico de toda la Edad Moderna”; y que por eso hay una renuencia del pensamiento español a crecer en ese clima¹⁶.

Se trata de una apreciación que no quedó aislada, sino que aparece compartida por otros pensadores. Ya lo había dicho hace años Julián Marías al hablar de una peculiar búsqueda de la *realidad* por parte de la filosofía¹⁷. Por su parte, partiendo de este diagnóstico, P. Garagorri trata de verificarlo en tres de las figuras más relevantes de la filosofía española contemporánea:

¹⁵ *Significado de Zubiri en la metafísica contemporánea*: Cuadernos de Pensamiento 1 (1987) 79.

¹⁶ *¿Qué eres filosofía*, en L. C. t. VII, Madrid 1961, p.369. Sobre este problema en Ortega, cf. el denso capítulo de P. Cerezo Galán, *Voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid 1984, pp. 256-301: “La superación del idealismo”.

¹⁷ Habla de la “la insatisfacción que la filosofía española de nuestro tiempo ha sentido frente a la noción de ser y que la ha llevado a plantear —por lo menos a plantear— el problema de la realidad como tal o del haber, y por tanto a buscar una metafísica que esté más allá de la ontología y pueda dar razón de ella” (*Realidad y ser en la filosofía española*, en *La escuela de Madrid*, Buenos Aires 1959, p.349. Nótese el vocabulario, tan “zubiriano”).

Unamuno, Ortega y Zubiri¹⁸. Y lo reitera recientemente José Gómez Caffarena, añadiendo un nuevo nombre:

La filosofía española de los últimos decenios, especialmente con Ortega y Zubiri, también últimamente con Ferrater, ha puesto especial empeño en esta índole de realidad a poner en la base de todo esfuerzo filosófico¹⁹.

Pues bien, resultaría difícilmente discutible que en esa lista debe ir encuadrado Amor Ruibal y que, dentro de ella, él formaría con Zubiri un par con características bien marcadas²⁰. Ambos se presentan embebidos de un sólido realismo, que incluso pudo llevar a claros malentendidos: para muchos Amor Ruibal sigue siendo un escolástico, y, aun para algunos de los que lo intentan comprender, difícilmente resulta “moderno”²¹. Zubiri, por su parte, se tiene que defender repetidamente —desde el mismo prólogo de la trilogía²²— de la acusación de realismo “ingenuo”.

La ruptura que ambos hicieron con la Escolástica y su decidida instalación en la problemática —si bien no siempre en las soluciones— abierta por el criticismo, resultan demasiado evidentes para que merezcan ser subrayadas (algo se dirá, con todo, en la misma exposición). Pero no cabe duda de que esta tensión confiere a sus teorías un aire especial: situados en el nuevo espacio de la subjetividad moderna, no olvidan la lección del viejo realismo.

En la búsqueda de un nuevo equilibrio en esta dirección cabe, justamente, situar lo nuclear de la tarea que en este terreno emprenden ambos autores. Cada uno lo hace con acentuación distinta: Amor Ruibal, en diálogo con el mundo escolástico, para superar la ingenuidad —el “paralelismo” en el conocimiento, dirá él casi siempre— del realismo; Zubiri, en diálogo con la modernidad no-escolástica, para lastrar de realidad su subjetivismo²³.

Existe hoy en España todo un grupo que apuesta por que la línea abierta por Xavier Zubiri tiene potencialidad para desempeñar una función decisiva en ese campo, y todo hace pensar que el mismo Zubiri estaba convencido de lo mismo. No se trata, naturalmente, de discutirlo, sino sencillamente de expresar la convicción de que la confluencia con Amor Ruibal significaría una aportación muy relevante. No solo por el hecho, nada despreciable, de la garantía de una estricta

¹⁸ *Unamuno, Ortega y Zubiri en la filosofía española*, Madrid 1968. Recensionado esta obra, se hace eco de idéntica preocupación N. González Caminero, *Unamuno, Ortega y Zubiri, vistos en continuidad histórica*: Gregorianum 50 (1969) 267-289.

¹⁹ *Metafísica Fundamental*, Madrid 2^a 1983, p. 110. De J. Ferrater véase *El ser y el sentido*, Madrid 1967

²⁰ Cf., por ej., A. Ortiz Osés, *El realismo filosófico español: Amor Ruibal y Zubiri*: Pensamiento 33 (1977) 77-85.

²¹ En un análisis de su gnoseología, afirma S. Rábade Romero: “Es una gnoseología que sólo es moderna a medias” (*La gnoseología de Amor Ruibal*, en *Actas*, p. 187; cfr. p. 203).

²² IS 9-15. Es este un tema sobre el que repetidamente se ven obligados a volver sus discípulos: cfr. la enérgica exposición de D. Gracia, *Materia y sensibilidad*: Realitas II (1976) 212-214, con la nota 11 y *Voluntad de Verdad*, cit. (nota 1), pp. 123-125.

²³ De la intensidad con la que sentía da idea el final del prólogo citado: “Hoy estamos innegablemente inmersos en todo el mundo por una gran oleada sofisticada. (...) Pero la verdad es que estamos instalados modestamente, pero irrefragablemente, en la realidad” (IS 15). Para Zubiri, pueden verse los encuadramientos generales de D. Gracia, *Materia y sensibilidad*, cit., p. 203-243; Id., *Voluntad de Verdad*, cit., pp. 19-117; A. Pintor Ramos, *Génesis y formación...*, cit., p.35-43.

continuidad generacional, sino por algo más importante: la aludida complementariedad de sus talentos especulativos.

Resulta excusado aclarar que no se trata de algún nuevo tipo de exclusivismo, como si fueran ellos los únicos; ni nos preocupa, por supuesto, que sean los mejores. Lo que importa es que en el frente *común* la suya puede constituir *una* aportación muy valiosa, sobre todo si se logra algún tipo de conjunción. Tampoco se ha de interpretar esto como un cursi “robinsonismo” español, pues ambos comparten una preocupación mucho más universal, que encontró expresión en el movimiento fenomenológico (tomado en su sentido amplio).

Pero el acento, el estilo, la intensidad aparecen con una clara originalidad y ofrecen base suficiente para divisar como posible la continuidad de una peculiar —no exclusiva— línea de tradición, que merece ser cultivada por sí misma²⁴. El presente esfuerzo querría, justo, ser una aportación inicial — ¿también incitadora? — a un diálogo crítico, es decir, clarificador y mutuamente fecundante.

Observación que nos lleva de la mano a perfilar mínimamente el contexto en que se encuadran. Podemos ser breves, pues en el próximo capítulo, al hablar de cada uno de los autores, se hará un análisis algo más completo.

3. El contexto cultural

a) Ruptura con la Escolástica

De especial importancia resulta en este aspecto determinar, por así decir, el límite *a tergo*, la situación primera de la que parten ambos pensadores. Situación no paritaria, dado *el décalage* cronológico (1879-1930, frente a 1898-1983), pero que tiene puntos comunes muy importantes.

Entre estos cabe destacar uno de carácter complexivo y de honda resonancia vital: su formación escolástica inicial, es decir, la formación en un pensamiento reduplicativamente epigónico y profundamente cortado de las nuevas corrientes culturales, incapaz de responder a las inquietudes intelectuales de dos espíritus con enorme curiosidad en amplios campos del saber y vivamente interesados por el pensamiento que se estaba gestando en los diversos países europeos, sobre todo en Alemania. Acaso únicamente los que tuvimos aun la ocasión de vivir en propio espíritu la desgarradora tensión de ese extraño reducto cultural, estemos en condiciones de comprender en toda su hondura el significado de este hecho.

Ambos son, por eso, pensadores *a partir de una profunda ruptura*. Ruptura con un auténtico universo de pensamiento, lo escolástico, que tenía su debilidad insuperable en el clamoroso anacronismo; pero que tenía su fuerza en la coherencia — todo lo abstracta que se quiera — forjada por una larga y laboriosa tradición. No se produce sin consecuencias una

²⁴ E incluso con autores particulares como N.Hartmann, que, en su diferencia, ofrece una orientación similar; ; cfr., por ej., las reflexiones de C.A.Baliñas, O.c., p.201-209, a propósito de Amor Ruibal; y las de C. Baciero, *Conceptuación metafísica del “de suyo”*: Realitas II(1974-1975) 323-326, respecto de Zubiri, con alusión a Amor Ruibal (p. 336 n.56). J. Gómez Caffarena, *Metafísica Fundamental*, cit. (nota 17), pp. 109-121, hace importantes consideraciones de alcance más general. Señalemos todavía un autor, neo-escolástico, pero profundamente renovador, que también muestra —ya desde el mismo título— preocupaciones similares: P.D. de Petter, *Begrip en werkelijkheid. Aan de overzijde van het conceptualisme*, Hilversum-Antwerpen 1964. (Una obra poco conocida entre nosotros, pero de aguda penetración metafísica).

ruptura de ese calibre: su marca queda para siempre jamás, y resulta bien visible en el pensamiento de nuestros autores.

Amor Ruibal fue el primero, en un esfuerzo arriesgado y literalmente titánico, si se atiende a la extensión y al vigor con que lo llevó a cabo; según todos los indicios²⁵ fue además increíblemente precoz. Lo de Zubiri llega más tarde y no ya tan en solitario, debido sobre todo —aparte del posible impacto de Amor Ruibal— a su estancia en Lovaina, a sus contactos en Madrid y a su salida a Alemania²⁶.

b) *El emerger de la Fenomenología*

Por otra parte, esa ruptura se produjo en un ambiente muy determinado: el que desde comienzos del siglo empieza a sentir el cansancio de la mixtura de positivismo, historicismo) y pragmatismo, que lo enrarecía y que, como la piedra que cae en el agua bajo cero del estanque, la Fenomenología hará cristalizar con el célebre *motto*: “vuelta a las cosas mismas”²⁷.

Quede dicho así, de modo muy simplificado y sin entrar en la reconocida dificultad de precisar exactamente la postura personal de Husserl²⁸. Lo que interesa es remitir a la densa experiencia de enraizamiento en lo real que traspasa el período: esa experiencia que en Husserl estará presente de principio a fin en el concepto de *Lebenswelt* o mundo “de la vida”, intensificándose en la etapa final²⁹. La misma que Heidegger tematizará y “publicará” como ser-en-el-mundo y que, de manera distinta en los diversos autores, constituirá acaso la nota más definitoria, el “aire de familia” que caracteriza eso que se puede llamar movimiento fenomenológico. Más concretamente, refiriéndonos ya a nuestra preocupación, aludimos al clima que Heidegger definió magníficamente al decir, contra Kant, a propósito del problema de demostrar “la existencia de las cosas fuera de mí”:

²⁵ Como demostramos en *Constitución y Evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid 1977, p. 30-31, debe remontarse, prácticamente, a los tiempos de seminario, aunque luego fue madureciendo y perfilándose.

²⁶ “Nadie que estudie con detención estos escritos de Zubiri (los primeros) puede sustraerse a la nítida impresión de la presencia constante en ellos de esta corriente. No se trata tan sólo de recursos frecuentes a su preciso vocabulario, cosa por cierto muy corriente” A. Pintor Ramos, *Zubiri y la Fenomenología*: Realitas III-IV, 1979, 563). Sobre el profundo y perdurable influjo de la Escuela de Lovaina en Zubiri, cf. G. Marquín Argote, *Xavier Zubiri y la Escuela de Lovaina*: Cuadernos Salamantinos de Filosofía 12 (1985) 363-382.

²⁷ Zubiri mismo califica en este sentido a situación: : “La filosofía venía siendo una mixtura de positivismo, de historicismo y de pragmatismo (...). Desde esta situación Husserl creó la Fenomenología (...). Fue una filosofía de las cosas y no sólo una teoría del conocimiento” (“Dos etapas”, prólogo á ed. norteamericana de NHD, en *Revista de Occidente* n° 34, 1984, p. 47). Cf. el encuadramiento general de J. Sanmartín, *La estructura del método fenomenológico*, Madrid 1986, pp. 7-86.

²⁸ Cfr. una buena recogida de datos y pareceres en P. Valori, *Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia*, Roma-Paris-Tourai-New York 1959, p. 1-33. 85-109; más en detalle, la obra clásica de H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: An Historical Introduction*, 2 vol., The Hague ²1965.

²⁹ Cf. infra, cap. I, nota 17.

El escándalo de la filosofía no consiste en que esta prueba no fuera lograda hasta ahora, sino que sea exigida e intentada siempre de nuevo³⁰.

Es importante insistir en esto, porque está muy vivo en el trasfondo real — y de algún modo vivencial — de nuestros autores. En Zubiri, por plena y expresa inmersión en ese ambiente desde su mismo trabajo de licenciatura en Lovaina³¹ y por la intensa —y no sin ambigüedades — convivencia con el pensamiento de Heidegger³².

En Amor Ruibal la cuestión es distinta, pero no menos cierta, a pesar del asombro que produce ver cómo este hombre, prácticamente recluso en Santiago, sin contactos directos con la filosofía exterior, pudo sintonizar tan finamente con la hora de su tiempo³³. Eso sucedió ante todo por la propia fuerza de la intuición fundamental, el “correlacionismo”, que, como veremos, está en la base de todo su discurso³⁴. También contribuyó, sin lugar a dudas, su contacto con el mundo científico externo, principalmente su intensa y precoz dedicación lingüística — tema, por cierto, también de convergencia con Zubiri —, de la que es posible encontrar indicios importantes en temas serios de su filosofía³⁵.

En todo caso, aparece claro que la relación entre la ruptura con la Escolástica y la penetración del pensamiento en este nuevo ámbito tiene para Amor Ruibal un carácter inmediato. De hecho, la Escolástica como postura a superar va a constituir la referencia constante y casi exclusiva. Ella determina el perfil de los conceptos y los límites del vocabulario. Relación reforzada por el *telos* de toda la obra ruibaliana: preparar —eso sí, con toda la pasión y con lo mejor de su talante y de su talento — una base filosófica para la ulterior construcción teológica.

³⁰ *Sein und Zeit*, Tübingen 1967¹¹, p. 205. Cfr. una complexiva presentación de la problemática, con numerosas referencias, en W.Luypen, *Fenomenología existencial*, Buenos Aires-México 1967, p. 77-117.

³¹ Cfr. principalmente A. Pintor Ramos, l.c. (nota 6) p.389-565; por ej.: “La Fenomenología es una fuente desde la que Zubiri se fué esclareciendo a sí mismo su propio camino” (p.592); el autor ofrece una exposición de estas ideas en forma sintética en la obra posterior *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Salamanca 1983², p.45-80; cfr. también G.Gómez Cambres, *La realidad personal. Introducción a Zubiri*, Málaga 1983, p.27-46. También se ocupan del tema, entre otros, M.Riaza, *El enfrentamiento de Zubiri con la Fenomenología de Husserl*, en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid 1970, p.559-584; D. Gracia Guillén, *Actualidad de Zubiri, La filosofía como profesión de la verdad*, en *Zubiri (1898-1983)*, ed. por J.I.Tellechea, Victoria 1984, p. 74-74. 79-92. 93-95; Id., *Voluntad de Verdad*, cit. (nota 1), pp. 33-77; J.J.Garrido, *Fundamentos noéticos de la metafísica de Zubiri*, Valencia 1984.

³² Respeto de nuestro tema específico, Heidegger le ayudó a comprender que “el nivel de conciencia ni es punto de partida absoluto ni sería posible sin un ámbito de contacto previo y más amplio con la realidad por parte del hombre” (A. Pintor Ramos, *Génesis y formación...*,cit., p. 93). “Zubiri lee a Husserl a través de Heidegger” (G. Gómez Cambres, o.c., p. 32.39).

³³ “Fuese por ósmosis, inspiración o simple coincidencia, lo cierto es que varias de las doctrinas básicas de Amor Ruibal (principalmente su idea clave: la correlación universal ontognoseológica) vienen al encuentro de algunas de las ideas más en vanguardia en la filosofía no escolástica de nuestra época” (C.A. Baliñas, o.c., en nota l.p.X).

³⁴ Hace falta tener muy en cuenta en este punto la distinción que al respecto hace J. Marías entre existencia y vigencia (no lejos acaso de que hace Zubiri entre “actuidad” y actualidad ““): la Fenomenología existe ya desde 1900, pero a vigir empieza únicamente alrededor de 1930 (año en que muere Amor Ruibal); cfr. *Ortega. I Circunstancia y vocación*, Madrid 1960, p. 84-89.

³⁵ “Es probable que en la génesis del correlacionismo se hallen también incitaciones provenientes del campo de las ciencias positivas, concretamente de la Lingüística...” (C.A.Baliñas, *El correlacionismo dentro del pensamiento contemporáneo*, en Actas, p. 84). Cfr. también A. Torres Queiruga, *Constitución y Evolución del Dogma*, cit. (nota 22), p. 108-109 y J.L.Barreiro, o.c. (nota 9), p. 36 n.53.

Aspectos todos estos muy diferentes en el caso de Zubiri, que —sin perder la referencia a la Escolástica y teniendo muy presente la teología— atiende de modo vivo, constante y expreso, a los filósofos contemporáneos. Observación que abre un nuevo espacio a nuestra consideración, porque, en este caso, la diferencia temporal modela profundamente la coincidencia de fondo, obligado a una expresa cautela hermenéutica.

4. Observaciones hermenéuticas

La diferencia en el tiempo y, por consiguiente, en la circunstancia cultural concreta, implica una profunda diferencia de estilo e incluso de horizonte. Resulta indispensable tenerlo en cuenta como condición de posibilidad de una interpretación correcta.

a) Carácter sintético e inconcluso de la obra ruibaliana

La circunstancia en que se desarrolla la obra de Amor Ruibal hace que su intuición sea aun en cierto modo vivencia inmediata y fundamental, con el vigor de lo nuevo y con la “inocencia” de lo no contrastado (cosa que vale en general para todo el tema). De ahí que su vocabulario no tenga —ni lo pretenda— la precisión del de Zubiri, forjado en expresa y minuciosa contraposición con el de los grandes “fenomenólogos”. En todo nuestro trabajo será preciso ir antes de nada al fondo más que a la forma, al ímpetu intelectual más que al detalle analítico. Únicamente ahí cabe una comparación correcta.

Precaución hermenéutica que cobra aún más valor por el distinto talante de ambos autores. Amor Ruibal es sintético obsesionado —incluso en el título de las obras— por lo “fundamental”, sin tiempo para el detalle, siempre en tránsito hacia nuevas conexiones y nuevos problemas. Además, la suya es una obra truncada en plena efervescencia elaboradora. No solo careció de tiempo para concluir, sino que no lo tuvo siquiera para ordenar cuanto llevaba escrito.

Las referencias cruzadas indican continuamente un trabajo en trance de organización: las redacciones sucesivas vuelven sobre los mismos temas, sin indicación cronológica ni incorporación de los avances últimos en la exposición de las primeras tentativas. Como se sabe, la parte más original y propiamente creadora de la obra quedó inédita, y la edición póstuma hecha con más amor que buen criterio, por el discípulo Cándido Pumar Cornes, no solo dejó sin resolver estos problemas, sino que los complicó aún más.

Esto tiene en nuestro caso una agravante. El tema estudiado —tanto en la base metafísica cómo en la concreción teológica—, justamente por su importancia y profunda implicación en los demás temas, es de los más sensibles a esta inestabilidad cronológica. Un tema en viva maduración, que —estamos convencidos— no llegó a su etapa definitiva en el pensamiento del propio autor³⁶, de modo que comprenderlo correctamente implica en sí mismo un previo y grave problema de interpretación.

b) Carácter analítico y acabado de la obra zubiriana

³⁶ Sobre esto volveremos más adelante. Este tipo de consideración lo iniciamos en *Constitución y Evolución del Dogma*, p. 165-167.

Con Zubiri la situación se presenta completamente distinta. Su talante es morosamente analítico, y su obra llegó prácticamente a la realización plena. Más que a la emergencia de una idea, asistimos a la expresión acabada de la figura total y a la meticulosa descripción de las consecuencias. El autor tuvo tiempo y explicitó casi todo lo que nos interesa directamente. Lo que no significa que no eche de menos la realización de otras partes —sobre todo, las referentes a las religiones y al cristianismo— que tenía proyectadas.

La sensación no es nunca de carencia de datos suficientes. Al contrario, cuando se afronta la lectura de conjunto, la sensación es de sobreabundancia: se tiene la impresión de irse adentrando en una especie de bosque pitagórico. Pitagórico, por el cuidado, casi geométrico, de las distinciones, por la cuidadosa estratificación, por la aclaración de las formalidades, por lo medido de las referencias. Pero bosque, al fin y al cabo, en el que muchas veces se experimente el vértigo del número, la sensación de pérdida en el laberinto de las ramificaciones, la fatiga de las innumerables distinciones. Por lo menos en apariencia, todo es expuesto y sopesado, incluso contrastado y claramente delimitado frente a las demás posturas.

Si bien ha de advertirse que la claridad no es siempre tan total como aparenta. La superficie cristalina de la prosa zubiriana esconde muchas veces sutiles trampas para la comprensión que se fía del primero vistazo. Y al mismo tiempo hay partes en la obra que no recibieron la última mano, faltándoles ese toque final de la lima implacable que buscaba acoplar todas las juntas. Como haremos notar en alguna ocasión, no todo es tan coherente como aparenta. E incluso será preciso, para apreciar variaciones importantes, atender a las diversas redacciones de un mismo escrito que lleva las marcas de tiempos distintos. Tal será, por ejemplo y nada menos, el caso del primero y decisivo trabajo sobre la religión.

De todos modos, se comprende que la comparación deberá moverse con extrema cautela, a fin de encontrar los puntos reales de convergencia, de situar al mismo nivel los problemas y de concentrar sobre ellos las preguntas justas y las comparaciones pertinentes. La confrontación no podrá ser de detalle, sino ante todo de planteamiento radical. Tampoco podrá quedar prendida en cuestiones de terminología ni siquiera de conceptualización inmediata, sino que se deberá esforzar por entrar hasta la base misma de los problemas.

5. Organización y realización del trabajo

a) Notas sobre la redacción

Por todo esto ya se comprende que no puede resultar fácil la redacción del trabajo. El continuo navegar entre dos obras, con la inevitable referencia a dos autores, crea necesariamente una cierta pesadez y hace de la marcha discursiva un auténtico callejón de vueltas y entresijos.

El mismo detalle banal de repetición de nombres fue objeto de una decisión consciente: evitarlos, no era posible sin exigirle al lector un molesto esfuerzo suplementario; recurrir a circunloquios o definiciones descriptivas, tiene siempre algo de artificioso; abreviarlos con las iniciales —opción posible—, no parecía lo más acomodado para la prosa del texto... Así que se optó por usarlos casi siempre tal cual, sacrificando la posible elegancia a la necesaria claridad y precisión; tampoco se escapó a la redundancia cuando la precisión lo requería. Con todo, los nombres propios se alternarán dentro de lo posible con los adjetivos “ruibaliano” y “zubiriano”, no brillantes, pero sí claros y unívocos. En cuanto a los demás autores, la regla general con mínimas excepciones, será citarlos traducidos, reservando el idioma original para las notas.

Serio también es el problema del *vocabulario*, ya aludido, que en las “zonas comunes” a ambos autores tiene que escoger entre lo de uno o lo del otro; o, a veces, uno más neutral. La índole del trabajo, atento sobre todo a la problemática de fondo, más allá de las divergencias léxicas, favorecía una cierta libertad. Y se aprovechó: en general, el sentido de las palabras — cuando reflejar una postura no exija expresamente lo contrario — está determinado por el contexto puntual del pensamiento en que se mueve. En concreto, queríamos hacer notar ya desde lo inicio que al hablar de la “noción de ser” o “noción de ente” en Amor Ruibal, el acento recaerá siempre sobre “noción” o “nocial” (sin entrar, como no lo hizo el autor, en la difícil problemática del vocabulario en tan difícil cuestión); lo mismo vale, a su nivel, de las expresiones “ente finito” y “ente Infinito”.

La exposición tendrá, a todo trance un carácter muy *analítico*. Aunque lo trataremos de ampliar dentro de lo posible mediante continuas contextualizaciones y escapando siempre, dentro de lo posible, al riesgo estéril de perdernos en la letra, tal carácter no podía desaparecer: se trata, en efecto, de hacer un contraste basado en la sutil dialéctica de convergencia-divergencia. La posible insignificancia de ciertos detalles y el generoso recurso a las citas textuales tienen ahí su justificación. Como la tiene la opción —largamente pensada— de introducir numerosas titulaciones divisorias y dentro de ellas, cuando fuere útil, simples números marginales, que marquen con claridad la marcha del análisis y la dirección del pensamiento.

En cuanto al *estilo* no se convive en vano, durante cientos de páginas y en una problemática tan intensa como difícil, con dos autores de escritura muy peculiar. Gente que “escribe con ideas”, como alguien dijo de Amor Ruibal³⁷. Por veces con fogonazos de extraña elegancia, pero de ordinario con un léxico y una expresión tan pegados al pensamiento que dejan poco espacio para el juego estilístico. Seguro que la presente exposición resultará en demasiadas ocasiones rutinaria y reiterativa. No pudimos, o no supimos, encontrar mejor medio de ser fieles a la tarea y de situarnos mínimamente a la altura de su rigor.

Indiquemos, finalmente, que el *modo de citar* buscó también la claridad inmediata. Lo principal queda indicado con la reseña de las siglas usadas. Se redujeron al mínimo, excepto las correspondientes a las obras principales de ambos autores. Las notas, incluso las de estas obras, después de muchas dudas optamos por ponerlas también a pie de página, a fin de no interrumpir continuamente el texto. Y entre las diversas posibilidades de citar libros y revistas preferimos seguir con la que empleamos siempre en las otras publicaciones, por parecernos —por lo menos como cualquier otra— clara y rigurosa. Para comodidad del lector, las referencias a obras citadas anteriormente se harán siempre y sólo dentro de la unidad de cada capítulo.

b) Plan de la obra

El trabajo emprendido es ciertamente de mucha envergadura, casi excesiva. Merece algunas aclaraciones iniciales.

1) Nos atrevimos con él por responder a un proyecto largamente madurado y precedido de exploraciones parciales en ambos autores. Sobre todo Amor Ruibal había sido objeto de una larga monografía³⁸ y de un puñado de trabajos que se citarán oportunamente y se pueden ver en la

³⁷ A. Muñoz Alonso, *La expresión filosófica y literaria de España*, Barcelona 1956, p. 119-121.

³⁸ La citada *Constitución y Evolución del Dogma*.

bibliografía final. A ellos acude el trabajo siempre que es preciso y remite a sus desarrollos cuando pueden servir de confirmación, aclaración o ampliación.

Sobre Zubiri, excepto el inicial trabajo ya aludido, no teníamos trabajos publicados. Pero desde el comienzo seguimos con profundo interés su producción, soñando con el tiempo y el espacio que permitieran una dedicación expresa y dilatada. Ya siempre pensando en establecer un diálogo de su pensamiento con el de Amor Ruibal.

La primera ocasión se presentó al emprender la tesis en licenciatura en la Universidad de Santiago. El tema entonces escogido apuntaba a los pilares mismos del pensamiento de ambos autores, como lugar privilegiado para poner a prueba la existencia de una unidad de fondo y su posible complementariedad. *La realidad en el conocimiento en Amor Ruibal y Zubiri* (1985) era el título, y pareció responder a las expectativas. Amigos que conocían a Amor Ruibal y/o a Zubiri confirmaron la impresión y animaron con calor a la continuación del trabajo.

Así nació el proyecto de completar la primera iniciativa, integrándola en una perspectiva global —que siempre estuvo a la vista—, al proyectarla sobre el tema de Dios: pilares gnoseológico-metafísicos y aplicación al problema del Absoluto constituían la prueba más completa, y en todo caso la más decisiva, para verificar que se ajustaba a la impresión e hipótesis iniciales. Con la ventaja añadida de afrontar una cuestión nuclear para ambos pensadores: como veremos, ella es la que de algún modo anima el dinamismo secreto y marca las metas últimas de su pensar.

La empresa resulta ciertamente grande, casi desproporcionada en extensión y plagada por dentro de dificultades. La emprendimos con la conciencia de que solo podría, en cualquiera caso, cubrir una etapa en un camino que deberá permanecer aún abierto a otras iniciativas y exploraciones. Nuestra ya bastante larga ocupación con la Teología Fundamental y con la Filosofía de la Religión nos animaron a creer que, dentro de unos límites razonables, el empeño no era imposible. Y que, en cambio, podía enriquecer la tarea común con una perspectiva especialmente congenial con el talante de los autores estudiados.

2) Con esos presupuestos, la organización del trabajo no ofrecía demasiadas dudas. Esperamos que sea clara bastante.

Tendrá tres partes en clara distinción, si bien en el avance cada una supone, como base y referencia, la anterior. Dado que la primacía le corresponde al tema de Dios, él va a ser el *telos* que dirija el conjunto y lo anime internamente.

La Primera Parte, con dos capítulos, es la que adopta un carácter más general, pues trata de enmarcar el problema. En la historia del pensamiento moderno, ante todo (capítulo I). Convenía, en efecto, tener claro el marco general de cuestiones a las que debía atender un pensamiento que quiera tener relevancia en el momento actual. El “principio de inmanencia”, con su honda aporética, constituirá el eje privilegiado de la consideración. A continuación, el capítulo II estudia la postura global de cada uno de los autores, tratando de aclarar el talante, las preocupaciones y las dificultades que marcan su obra, así como, dentro de lo posible, las metas a que aspiran.

La Segunda Parte tiene un claro carácter de mediación. En ella se aprovecha, actualizado y profundizado en bastantes puntos, el trabajo antes aludido. Consta también de dos capítulos. El primero de ellos (III en el libro) atiende a la fundamentación del conocimiento, patentizando sobre todo la coincidencia de fondo en la busca de un estrato primordial, anterior al mundo de los conceptos. “Noción”, en Amor Ruibal; “realidad” y “de suyo”, en Zubiri, serán los motivos centrales.

Supuesto eso, el capítulo IV muestra aún el profundo paralelismo que se da en la estructuración del proceso cognoscitivo: a las tres “funciones” de Amor Ruibal les corresponde, una a una, los tres tomos de Zubiri: inteligencia “sentiente”, “logos”, “razón”. Insiste más en las diferencias, pero manteniendo la convicción de una fuerte convergencia, que permite una fecunda dialéctica de oposición y complementariedad.

Tal es lo que va a tratar de hacer ver la Tercera Parte, aplicándola al alto y difícil problema de Dios. Lógicamente, el tratamiento gana ahora en extensión: son cuatro los capítulos que afrontan escalonadamente el cometido.

El capítulo V se centra en el acceso primordial a Dios, con especial atención al tema de la “religación”, que trata de encuadrar en un contexto más amplio, al que no es ajeno el planteamiento de Amor Ruibal, que habla de conocimiento “espontáneo”. A partir de esa base las diferencias de talante, contexto y preocupación se van a hacer notar cada vez más, pero continúa siempre la referencia al fondo común de que parten.

El capítulo VI se ocupa de las pruebas de Dios tal como las afronta cada uno de los autores, tratando de hacer patentes las peculiaridades de cada uno: “vía de la religación” y principio “de relatividad” marcan en cada caso la inflexión original, aunque también aquí se buscó la inclusión en un contexto más amplio.

Supuestas las pruebas, queda abierto el difícil problema del conocimiento de Dios. La distancia se hace más nítida, pero no tanto por disparidad irreconciliable, cuanto por distinto enfoque en el tratamiento y, por consiguiente, por el diferente espacio barrido por la reflexión. Por eso la diferencia permite ahora una complementariedad de tipo más material: entre ambos proyectos integran una figura más completa, dándole una redondez que no alcanza cada uno por separado.

Amor Ruibal (capítulo VII) atiende preferentemente al aspecto conceptual del conocimiento. Cómo tienen que ser los conceptos humanos, qué peculiar estatuto y qué constitución íntima han de poseer para poder referirse a Dios, sin perder la significatividad real, pero sin atentar tampoco contra el carácter único e irreductible del Absoluto.

Tales son las cuestiones decisivas, que la dialéctica “noción-concepto” afronta de una manera original y con un vigor metafísico no fácilmente igualables. Algo que se tratará de poner en relieve mediante la confrontación con problemas y autores actuales.

La razón de esa confrontación “externa” está en que Zubiri le presta poca consideración a ese aspecto. En cambio, consagra una intensa y novedosa atención al carácter vital y, digámoslo así, metafísicamente religioso del conocimiento de Dios (capítulo VIII). Hay en este capítulo una fuerte resonancia de las preocupaciones teológicas actuales y una fina y profunda sensibilidad para las “relaciones fe-conocimiento” y, en general, para “la unidad hombre-Dios”. Acaso aquí —más que en la religación— ofrezca Zubiri su aportación más original y fecunda.

Con este plan a la vista, no resulta difícil comprender el *título*. Noción, religación y trascendencia son, efectivamente, las palabras clave. La trascendencia como referencia común que ambos pretenden de alguna manera alcanzar y comprender. Noción y religación marcan lo peculiar de cada uno. Constituyen además el motivo fundamental que en cada caso está en la base de la consideración y que incluso explica el distinto énfasis en el estudio de Dios.

PARTE PRIMERA

ENCUADRE

CAPITULO I

EL DESTINO DE LA IDEA DE DIOS EN EL PENSAMIENTO MODERNO

A. PLANTEAMIENTO GLOBAL

Sería poco menos que irresponsable entrar sin más en el estudio de lo que dos pensadores, de tan amplia obra, escribieron sobre Dios, si antes no se logra un mínimo de orientación sobre la situación general del problema y la precisa ubicación de ambos dentro de él. Intentar esa orientación va a ser el objeto de este capítulo. Para el siguiente quedará la tarea de situar dentro del marco así perfilado el pensamiento global de las obras objeto del presente estudio.

1. Complejidad del discurso actual sobre Dios

Acercarse hoy desde la filosofía al tema de Dios, no resulta empresa fácil. El pensamiento se siente como perdido, desbordado por todas partes. Está, en primer lugar, la amplitud, literalmente inmensa, del objeto, que, positiva o negativamente, afecta a las raíces últimas del ser y del pensar. Viene luego la crisis radical en la que nuestro tiempo se encuentra a este respecto. Crisis que divide los caminos y obliga a la cautela filosófica y a la dialogante atención a todos los horizontes.

1) Aquellos para los que Dios está vivo experimentan la dificultad inmensa de pensarlo, la fragilidad e impotencia de una palabra que se estrella inevitablemente contra los escollos infinitos de la Divinidad. Esta complejidad se expresa así en una de las obras más representativas de los últimos tiempos:

No solo no sabemos como el hombre puede hablar de Dios, sino que en nos preguntamos si es que puede hablar de Dios; y en caso de que pudiésemos, nos preguntaríamos aún si es que se debe hablar-de-Dios. En otros tiempos, 'Dios' fue una palabra llena de sentido, pero ahora amenaza con irse transformando en un vocablo impropio. Fuera de un marco religioso estrictamente determinado, a penas si se hace un uso serio de esa palabra. Si alguna vez acontece, surge inmediatamente una penosa sensación de perplejidad ¹.

Aquellos que desde lo comienzo de la modernidad “se atrevieron a pensar” y continuaron, a pesar de todo, hablando, sintieron con Kant el vértigo ante el abismo del Absoluto:

No nos podemos liberar de este pensamiento, pero tampoco lo podemos soportar: que un ser, que nos imaginamos lo máximo entre todos los posibles, se diga simultáneamente a sí mismo: Yo soy de

¹ E. Jünger, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984, p. 19; cf. toda la Introducción, pp. 19-66.

la eternidad a la eternidad, fuera de mí no hay nada, sino aquello que únicamente por mi voluntad es algo; pero entonces ¿de dónde soy yo?²

Finalmente, están aquellos que optan por el silencio, o porque toman a la letra la proclamación nietzscheana de que “Dios está muerto”³, o porque, como Heidegger, consideran que la oscuridad del tiempo obliga al pensamiento a no “ocuparse” (*preisgeben*) del “Dios de la filosofía”⁴.

2) Verdaderamente, hay que darle la razón a Wilhelm Weischedel, cuando al comienzo de uno de los recorridos más completos y apretados que de la historia del problema se hicieron en los últimos tiempos, señala su situación dilemática: una tarea “tan extremadamente urgente como altamente cuestionable”⁵. Urgente y necesaria, porque, también en estas circunstancias, el hombre actual no puede dejar de darse a sí mismo cuenta de una cuestión que “constituye, con pocas excepciones, a través de la entera historia de la filosofía, el más alto objeto del pensamiento”⁶. Cuestionable, porque, habida cuenta la situación actual de la pregunta por Dios, quien la plantea “ha de situarse en aquel punto cero desde el que únicamente, caso de ser posible, podrá brotar de una manera nueva alguna verdad en la pérdida de toda certeza”⁷.

Si en el campo de tensiones abierto por estos dos polos introducimos ahora el primer motivo enunciado al principio —la amplitud del objeto—, resulta previsible *a priori* la amplia, plural, y casi inabarcable complejidad del panorama. Autores, escuelas y tendencias, aspectos, preguntas y problemas, juicio, diagnósticos y prognosis... se multiplican con exuberancia inagotable. Las líneas de fuerza y los problemas fundamentales corren el riesgo de perderse en el ramaje de las cuestiones secundarias.

De ese modo la orientación se hace forzosamente muy difícil. Cosa que, si es grave y molesta en general, resultaría mortal para nuestro trabajo. Este, al querer analizar y comparar la aportación de dos autores metidos en el pleno campo de las tensiones, precisa un mínimo de claridad en los problemas y en la estructura fundamental de la situación. Únicamente así será posible situarlos en la diacronía histórica y localizar aquellos puntos concretos sobre los que su esfuerzo puede aportar alguna luz.

Ya se comprende que con esto no se enuncia una tarea fácil. Encontrar los hilos que orienten el discurso o delimitar los principios que lo estructuran, aparece tan necesario en la teoría como problemático en la realización. Y, desde luego, habrá que contar con una inevitable componente de opcionalidad, sean cuales sean las elecciones metodológicas.

² *Kritik der reinen Vernunft*, B 641 / A 613 (ed. W. Weischedel, III, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1976, p. 543. La frase, si bien con un sentido aún no tan abisal, se había anunciado ya en *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, A180 (ed. cit. II, p. 724).

³ *Die fröhliche Wissenschaft*, 125 (ed. K. Schlechta II, p. 127). Conviene, con todo, ser sumamente cautos y no estrechar la amplia y profunda riqueza semántica de esta “dura” (Hegel) y fascinante frase; cf., entre la inmensa literatura, M. Heidegger, *Nietzsches Wort 'Gott ist tot'*, en *Holzwege*, Pfullingen 1963, pp. 193-247; W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, t. I, & 81 (ed. DTV, München 1979, pp.434-439); E. Jünger, *l. c.*, pp.67-142.

⁴ *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, p. 71. Con esto no queda, evidentemente, liquidado el complejo tema del pensamiento de Heidegger acerca de Dios; puede consultarse el apretado resume de M. Olasagasti, *Crisis del humanismo y apertura la Dios según Heidegger*, en Instituto Fe y Secularidad (ed.), *Convicción de fe y crítica racional*, Salamanca 1973, pp. 323-332 y, con mucha más amplitud, A. Jäger, *Gott. Nochmals Martin Heidegger*, Tübingen 1978.

⁵ *l. c.* (nota 3), p. xviii.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. XIX. Párrafo de difícil traducción: “er muss sich in den Nullpunkt stellen, aus dem allein, wenn möglich, im Verlust aller Gewissheit in einer neuen Weise Wahrheit erwachsen kann”.

Aquí se va a intentar un acercamiento gradual. Empezará por una sumaria panorámica de “onda larga”, por así decirlo, para concentrarse luego en el tramo concreto de la modernidad. Dentro de esta, tratará de nuclear la problemática en torno a algunos vectores fundamentales.

2. Encuadramiento histórico

La finalidad de este primer paso obedece a una elemental prudencia histórica: no se podrá comprender la modernidad si se la aísla del contexto. Es decir, su sentido verdadero solo podrá aparecer si la consideramos como un segmento de un proceso más amplio que la envuelve, marcando su grandeza y sus límites.

a) La modernidad como fase en un movimiento epocal

Hablar de “modernidad” implica una cierta imprecisión, porque la cronología no puede ser aquí matemática. Pero para el presente propósito se nos perfila de modo suficiente, indicando que por ella entendemos fundamentalmente el tiempo que va desde la disolución del pensamiento medieval —ya claramente perfilado en el Humanismo— hasta finales del siglo XIX, con claras estribaciones aún en nuestro tiempo.

1) A este nivel, el diagnóstico apenas ofrece dudas: la modernidad nace de una profunda mutación, verdadera revolución, en la historia de la humanidad. Su grandeza radica justamente en su carácter de paso adelante, de superación de límites que el proceso histórico hacía ya insoportables.

Su limitación está en el inevitable carácter reactivo, de contragolpe que en primera instancia tiende siempre a afirmar y negar demasiado. La famosa afirmación de Kant, en plena *acmé* del proceso, refleja bien esta dualidad: “la salida del hombre de su cómplice minoría de edad”⁸. Hoy no pretendemos de ningún modo negar la verdad del avance, pero la dialéctica “de la Ilustración”⁹ nos mostró duramente lo que había de pretencioso en la proclamación kantiana.

Entre esas dos valencias deberá moverse toda interpretación.

Lo que queda atrás es el mundo medieval como un universo cultural clausurado en una visión objetivante, dominada por el predominio del objeto. El conocimiento humano se caracteriza fundamentalmente por ser reflejo pasivo de la realidad externa que se le impone: la del mundo de las cosas, pero también la realidad objetivada de la autoridad y de la tradición:

Después de que el sistema científico del realismo se disgrega poco a poco, a partir del siglo XIV, surge en la nueva sociedad europea una situación ideológica que constituye la subestructura de toda la filosofía moderna (...)¹⁰.

Con la Ilustración como centro, se inicia así un proceso —la más decisiva “crisis de la conciencia europea”¹¹— en el que se va a cambiar la entera configuración del mundo: desde el mundo de la ciencia a los de la historia, de la sociedad y de la filosofía, se replantean todas las cuestiones fundamentales. También, naturalmente, la de Dios. Pero hoy por hoy no interesa detenerse en ella en sí misma, sino aludir al cambio radical de *episteme* que está en su fondo.

⁸ *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, A 481 (ed. W. Weischedel, XI, Francfurt a. M. 1978, p. 53.

⁹ Cf. M. Horkheimer/Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, (1947), ed. Fischer, Francfurt a. M. 1978.

¹⁰ W. Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México 1944, p. 7. Esta cita es interesante por dos motivos: por la referencia a la nota fundamental del *realismo*, y porque de paso cita una obra que desde diversos ángulos ilumina este decisivo tránsito epocal a que nos referimos

¹¹ Cf. P. Hazard, *La crisis de la conscience européenne (1680-1713)*, Paris 1935

En efecto, como queda dicho, el *realismo* medieval —fruto de una larga traducción cristiana de la filosofía griega— se disuelve de manera irreversible. En su caso se va a imponer, con intensidad imparable y creciente, el nuevo principio de la *subjetividad* moderna (en realidad, en este contexto, resulta tautológico llamarle moderna). La imagen de Dios heredada del Medievo fue dejando ver, cada vez con evidencia más irrecusable, sus límites. Límites que ya no resultaban asimilables en la nueva situación y que van a someter esa imagen a un progresivo desgaste.

En el nuevo contexto la concepción tradicional de Dios aparecía con un carácter objetivante y meta-físico. Más tarde se formalizará esto calificándolo de “onto-teológico”. En el sentido de que, al no tener suficientemente en cuenta —dejemos ahora de lado la cuestión de si eso es verdad en todos los casos— la diferencia ontológica, Dios aparecía reducido a ser el *ens infinitum* al lado del *ens finitum*, es decir, una realidad (todo lo grande y suprema que se quiera) *junto a las* otras realidades. Será Heidegger quien denuncie con insistencia este hecho¹², pero en su efectividad histórica acompañó ya decisivamente todo el proceso del pensamiento moderno¹³.

2) Pero con esto no está dicho todo. Porque si el cambio epocal en el que acontece el proceso analizado no es reversible, está, sin embargo, alcanzando, si no desbordando, su frontera exterior. Sin entrar en el detalle de la actual discusión en torno a la *post-modernidad*, una cosa resulta clara: estemos ya o no estemos aún más allá de la modernidad, lo cierto es que sus límites resultan innegablemente visibles.

Una nueva época entró o está entrando en la historia. El proceso se encuentra ahora en una fase distinta, y en ella el segmento moderno, de ser el gran cuestionador, pasó a estar él mismo en tela de juicio. La aludida “dialéctica de la ilustración” marca un cambio de acentos y equilibrios. No por casualidad se habla hoy de una “segunda ilustración” y se relativiza la justeza total del cuestionamiento que la modernidad hace de todo lo pasado, desenmascarándolo muchas veces como “un pre-juicio contra el pre-juicio”¹⁴.

¹² “Insofern die Metaphysik das Seiende als solches im Ganzen denkt, stellt sie das Seiende aus dem Hinblick auf das Differente der Differenz vor, ohne auf die Differenz zu achten” (*Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, pp. 62-63; cf. principalmente pp. 62-67). Todavía en Nietzsche, aunque sea de modo negativo, descubre esta no mediada identificación: “Auch Nietzsches Metaphysik ist als *Ontologie*, obzwar sie weit von der Schulmetaphysik entfernt zu sein scheint, zugleich Theologie. (...) Diese negative Theologie ist allerdings eine negative Theologie eigener Art. Ihre Negativität zeigt sich in dem Wort: Gott ist tot. Das ist nicht das Wort des Atheismus, sondern das Wort der Onto-Theologie derjenigen Metaphysik, in der sich der eigentliche Nihilismus vollendet” (*Nietzsche* II, Pfullingen 1961, p. 348; cfr. también *Nietzsches Wort 'Got ist Tot'*, cit. en nota 3). Una aguda exposición, con gran aportación de textos heideggerianos, puede verse en J. L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris 1982, pp. 39-75, principalmente pp. 51-56; ya antes en *L'idole et la distance*, Paris 1977, pp. 27-38.

¹³ “El término 'Ontoteología', usado ya por Kant, adquiere en Heidegger una peculiar significación. Se llama 'onto-teológica' la metafísica, porque en su proyecto histórico de dar el logos o razón del ente en cuanto ente (Ontología), recurre siempre, en su fundamentación, al ente supremo (summum ens. Teología), confundiendo así, en un mismo proceso, la universalidad del ente con su radicalidad en un fundamento divino del mundo” (P. Cerezo Galán, *La onto-teología y el argumento ontológico (Exégesis de la crítica tomista)*: Revista de Filosofía 25 (1966) 415-416). El mismo autor hace un agudo y profundo análisis de esta problemática en *La reducción antropológica de la teología. Historia del problema y reflexiones críticas*, en Instituto Fe y Secularidad (ed.), *Convicción de fe y crítica racional*, cit. (nota 4), pp. 135-223, princip. pp. 139-143. 158-177. 175-182. 219-223. Desde otra perspectiva ha tocado también agudamente el tema L. Dewart, *The Future of Belief: Theism in a World come of Age*, New York 1966; *The Foundations of Belief*, New York 1969 (cf. J. Alvilares, *La crítica de Leslie Dewart a la ontoteología*, tese pro man., dirigida por C. A. Baliñas, Fac. de Fil. e C. da Educ., Santiago 1981).

¹⁴ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen² 1965, p. 255; cf. pp.250-275. La justeza de esta apreciación no tiene por qué ir unida a la discusión acerca del carácter crítico o no del pensamiento de Gadamer: cf. su polémica sobre todo con los representantes de la Escuela Crítica en K.L. Apel/C. v. Bormann..., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Francfurt a. M. 1971. Una importante visión de conjunto puede verse en P. Ricoeur, *Herméneutique et critique des idéologies*, en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, pp. 333-391.

Resulta, por otro lado, normal que la dialéctica de la contestación se mantenga sobre el mismo vector fundamental: el proceso de la objetividad. La reacción contra el realismo medieval hizo valer los derechos de la subjetividad; pero, en un característico efecto péndulo, tendió a absolutizarla, anulando a su vez todos los derechos del objeto. Este tenía que volver de alguna manera por sus fueros, promoviendo un nuevo equilibrio.

Algo más se dirá en el apartado siguiente. Baste ahora una mera insinuación. Después de la apoteosis subjetiva del idealismo, el no-sujeto, la “realidad externa”, tenía que iniciar su vuelta. En la izquierda hegeliana, Feuerbach, rehabilitando la sensibilidad, reintroduce el cuerpo y la realidad *sensible*; y Marx densifica, mediante el trabajo, esa reconquista, trayendo a primero plano el espesor de la naturaleza, de la sociedad y de la historia¹⁵. Por su parte, las ciencias, tanto naturales como históricas, no podían menos de imponer de una manera progresiva a irreductible densidad de lo real, siempre rebelde —como se había mostrado ya en el fracaso de todas las “dialécticas de la naturaleza” idealistas — su reducción total al sujeto.

3) Acaso nada exprese mejor esta situación que el grito fenomenológico de “vuelta a las cosas mismas”. Sobre todo si lo tomamos no en su estricto rigor husserliano —liberarse de toda “teoría anterior sobre las cosas”¹⁶—, sino en su “uso” efectivo en el pensamiento global de nuestra época. En esta perspectiva se comprende bien que la eficacia de la fenomenología —más allá de la ortodoxia de una escuela— actuara ante todo como un movimiento de fondo, fecundando con su sentido de la realidad los diversos ámbitos del pensamiento. Por eso desbordó al mismo Husserl, abandonado por casi todos los discípulos en su tendencia al trascendentalismo idealista —si bien siempre refrenada por la presencia del “mundo de la vida”, (*Lebenswelt*)¹⁷—, para convertirse en un movimiento tan ubicuo como difícil de definir¹⁸.

Desde una perspectiva más neutra y global, expresa así José Ferrater Mora la situación:

Abundan en la filosofía contemporánea los ensayos para 'superar el realismo y el idealismo'. Ejemplos son las propuestas de Nicolai Hartmann y W. M. Urban relativas al carácter correlativo de las nociones 'sujeto cognoscente' y 'objeto a conocer', así como algunas de las ideas sobre la existencia humana en cuanto 'estar en el mundo'. (...) tales intentos ilustran sobre una característica destacada del pensamiento contemporáneo¹⁹

¹⁵ En este sentido resulta sugestiva la apretada análisis que de la “superación europea de la dialéctica hegeliana” hace E. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca 1974, pp. 115-174; sigue el siguiente camino: el viejo Schelling, Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Heidegger, Zubiri (¡nótese para nuestro tema!) y Levinas.

¹⁶ Cf. sucinta y rigurosa exposición en J. Sano Martín, *La estructura del método fenomenológico*, Madrid 1986, pp.21-26.

¹⁷ Conocida es la, en cierto modo paradójica, reviviscencia de esta idea en *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, ed. por L. Landgreve, Hamburg 1964³ e *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phenomenologie*, en *Husserliana VI*, 1954 (reeditada por E. Biemel 1962). Sobre la génesis y pervivencia de tan fundamental concepto en Husserl, cf. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction I*, The Hague ² 1978, pp. 159-163; J.L. González, *Lógica y mundo. Una investigación sobre la génesis de la Lebenswelt en la Fenomenología de E. Husserl*, tese doct. dirigida por C. A. Baliñas, Santiago 1983, *pro man*.

¹⁸ Cf. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, cit., pp.1-23; nótese, en pp. 20-21, como o autor caracteriza toda a segunda parte do s. XIX como una presión “realista” sobre la filosofía desde los más diversos ángulos, determinando así la situación general, en la que se inserta la fenomenología como su afrontamiento global: “The resulting pattern would thus be that of a philosophy in a lingering crisis of reorientation, still threatened in its very existence form outside (...). This was the situation which the new phenomenology had to meet and which it did meet so effectively” (*Ibid.*, p. 21). En esta apreciación general coincide expresamente X. Zubiri: “La fenomenología fue, según Zubiri, el intento más maduro y fecundo de establecer las bases de un horizonte filosófico estrictamente posthegeliano, es decir, de vuelta a las cosas mismas...” (D. Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Madrid 1986, p. 29; cf. pp. 23-27.

¹⁹ *La filosofía actual*, Madrid 1969, p. 26

El carácter general de esta apreciación destaca aún más la coincidencia de fondo. Por otra parte, hace falta observar como de modo indirecto subraya el carácter epocal de la situación, al hacerla pivotar sobre el intento de superación del realismo y del idealismo. (De paso, cabe aún notar que alude a una característica fundamental de uno de los autores a estudiar: la “correlación” sujeto/objeto, tan cara a Amor Ruibal).

Puede que la consideración de este punto se alargara demasiado. Pero, como queda dicho, era importante clarificar mínimamente el clima global. Tiene además dos ventajas importantes: 1) en ese clima se van a mover los proyectos filosóficos de los dos autores que pretendemos estudiar, y 2) permite situar ahora con cierta precisión la dialéctica interna del concreto segmento de la modernidad, cuya consideración resulta indispensable para la comprensión de nuestro problema.

b) *El cuestionamiento de la secularización*

Antes de entrar en el detalle de esa dialéctica interna, acaso no sobre aludir sucintamente a un enfoque colateral, que complete lo dicho desde el ángulo religioso-cultural. Nos referimos a la problemática de la secularización, que, como es bien sabido, supuso un fuerte desplazamiento en los acentos del problema de Dios.

Según se interprete, la secularización puede suponer una disolución de la conciencia religiosa; o, por el contrario, su reafirmación a un nuevo nivel; o, finalmente, un simple replanteamiento de los presupuestos culturales. Las tres posibilidades tienen defensores, que aquí, por mor de la brevedad y de la claridad, se concentrarán en tres representantes especialmente significativos.

Por la segunda posibilidad opta el teólogo protestante Friedrich Gogarten. Mediante dos distinciones fundamentales —secularidad/secularismo y fe/religión— trata de mostrar que la secularización no es algo ajeno o contrario a la fe cristiana, sino un proceso que nace como plena consecuencia de su mismo ser; en definitiva, no lleva a la desaparición de Dios, sino que se muestra como una ocasión para purificar su concepto²⁰. La tesis encontró un eco muy favorable, pero también muchas reticencias, en los medios teológicos²¹.

Por la primera opción se inclina decididamente el filósofo Hans Blumenberg, que desde el mismo título de la obra —“La legitimidad de la Edad Moderna”²²— marca su tesis: la secularización es un proceso de afirmación autónoma del hombre, que se libera así de la tutela del absolutismo teológico; su avance lleva, por lo tanto, a la eliminación de Dios.

Como representante de la tercera posibilidad cabe citar a Peter Berger. Apoyándose sobre todo en el pensamiento sociológico, trata de lograr una postura equilibrada, evolucionando desde posiciones más negativas²³ a una opción matizada pero claramente positiva²⁴. Lo que para nosotros resulta más interesante es su clarificación de principios, al mostrar que los análisis funcionales en sociología —y, añadamos, a su modo en la historia de la cultura— deben mantenerse en el marco de la propia metodología, precaviéndose contra los “usos ideológicos”:

²⁰ Principalmente en su obra *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart 1953.

²¹ Una discusión detallada puede verse en J. Figl, *Atheismus als theologisches Problem. Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart*, Mainz 1977.

²² *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfurt a. M. 1966; reeditada más tarde en tres tomos, en la editorial Suhrkamp: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Francfurt a. M. 1983; *Der Prozess der theoretischen Neugierde* 1980; *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*, 1976. Nos referiremos siempre a esta edición.

²³ *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York 1969.

²⁴ *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Penguin Books 1966; *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, New York 1979.

sería lamentable que el estudio científico de la religión se cegara sistemáticamente (a eventuales manifestaciones de lo religioso) por su propia maquinaria conceptual²⁵.

Obviamente no es este el lugar para una discusión detallada del problema, por lo demás ya no tan vivo a partir de los años 70²⁶. En todo caso, sí importaba señalarlo como envolvente importante de nuestro planteamiento, haciendo notar cómo también desde este enfoque se nos muestra su radical apertura y problematicidad. La filosofía tiene que ser muy consciente de esto para situarse a su preciso nivel y no dejarse envolver en ningún tipo de reduccionismo, ni filosófico ni teológico.

Esta circunstancia refuerza la flexibilidad hermenéutica que ya se desprendía del enfoque anterior y que será preciso tener muy en cuenta ahora que entramos más decididamente en la dialéctica de detalle. Como indica un minucioso conocedor del proceso, cuando se estudia la idea de Dios en el pensamiento moderno, debe excluirse toda unilateralidad: su historia “es más bien un proceso permanente de crítica, de purificación o de superación (*Aufhebung*)”²⁷.

c) La dialéctica interna de la modernidad

Las ventajas de la consideración anterior no pueden ocultar que, a pesar de todo, quedaría excesivamente abstracta y no sería de mucha utilidad, si ahora no se llenaran sus conceptos con el estudio concreto del segmento moderno en su dinámica interna. Pero sucede que al acercarse el objetivo, el campo de observación se revela en su enorme complejidad. Obliga, por lo tanto, a diferenciar la consideración. Sólo de este modo será posible una cierta orientación en la multiplicidad de las interpretaciones.

En esta busca de claridad puede ayudar un hecho importante: la idea de Dios viene siempre envuelta en la “trinidad metafísica”, como la llamó Karl Löwith²⁸, o, si se quiere, con metáfora más neutra de Hans Blumenberg, en el “triángulo metafísico”²⁹ constituido por Dios, el hombre y el mundo. Se trata de un plexo íntimamente trabado en el que cada componente ve siempre ligado a los otros dos. En la idea de Dios, cuyo destino pretendemos estudiar, esta relación se muestra con decidido vigor, pues Dios, de ser accesible y en la medida en que lo pueda ser, deberá aparecernos necesariamente *en y desde* las diversas concepciones que nos hagamos del mundo y del hombre.

En la etapa moderna, de ellas la más definitoria resulta ser la del hombre. Hasta el punto de que la mayoría de los estudios atienden únicamente a ella. Aquí, por justicia especulativa y por el interés concreto de nuestro trabajo, aunque sea brevemente, atenderemos también a la concepción del mundo.

²⁵ *Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion*: Journal for the Scientific Study of Religion 12 (1974) 125-133. Tomo la referencia de este artículo, que no he podido consultar, de V. Camps en Instituto Fe y Secularidad, *Sociología de la religión y Teología. Estudio bibliográfico*, Madrid 1975, p. 49, en nota. En España han sido muy importantes las reflexiones de A. Alvarez Bolado al respecto: cf. principalmente *Hacia un discernimiento teológico de la secularización*: Iglesia Viva 21 (1969) 199-222; *Del pluralismo de modelos socio-teóricos a una consideración metasociológica de la secularización*, en Instituto Fe y Secularidad, *Fe y nueva sensibilidad histórica*, Salamanca 1972, p. 103-153.

²⁶ Aparte de las obras citadas de J. Figl y Blumenberg y Gogarten, pueden consultarse: H. Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg/München 1965; A. J. Nijk, *Secularisatie*, Rotterdam 1968 (más accesible en la trad. italiana, *Secolarizzazione*, Brescia 1986; una notable popularización de estas ideas se debe al libro de H. Cox, *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, London 1965.

²⁷ U. Dierse, *Gott. VIII Der philosophische G[ottes]-Begriff vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, en J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 3 (1974) 756.

²⁸ *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen 1967, pp. 7 y 68.

²⁹ *Aspekte der Epochenschwelle*, cit (nota 22), p. 35.

3. El principio de inmanencia

a) Planteamiento

La preeminencia dada al tema del hombre no es, de ningún modo, caprichosa. En primer lugar, obedece a un fundamental corrimiento histórico: el paso del cosmocentrismo, heredado de los griegos y sistematizado en la escolástica³⁰, al *antropocentrismo* de la Edad Moderna, a partir sobre todo del *humanismo* (en este caso el nombre es toda una definición). El mundo no aparece ya en la profundidad originante y envolvente del cosmos griego, fecundidad inagotable donde se manifiesta lo divino. Cada vez más, el mundo se percibe como lugar del hombre, objeto de su trabajo y fruto de su transformación. En lugar de encontrar en él a Dios, “el hombre, a cualquier espejo de la naturaleza que se mire, acaba siempre por encontrarse a sí mismo”³¹.

“La filosofía se volvió así antropología”³². Pero no como un mero acontecimiento fáctico, sino como principio radical y estructurante. El humanismo fue sólo la preparación de una ola abisal que iba a emerger en Descartes y arrastrar consigo toda la filosofía moderna.

Desde que el principio de la certeza filosófica se coloca en el *yo pensante/dubitante*, la realidad toda se convierte en *objectum*: en aquello que consiste en estar ante el sujeto, de modo que de él recibe su ratificación de realidad verdadera y, en definitiva, de realidad existente. Se anuncia así el *principio de inmanencia*, que determina de un modo decisivo todo el proceso de la filosofía moderna, y, en ella, el de la idea de Dios: desde Descartes a Nietzsche, pasando por Spinoza, por los grandes idealistas y por Feuerbach, la filosofía moderna va a estar profundamente habitada por este principio.

En esta apreciación coinciden diagnosticadores históricos tan formidables y tan estratégicamente situados como Hegel —“con él [Descartes] entramos, en rigor, en una filosofía independiente, que sabe que procede sustantivamente de la razón y que la conciencia de sí es un momento esencial de la verdad”³³ —, Dilthey —“Descartes es la encarnación de la autonomía del espíritu fundada en la claridad del pensamiento”³⁴ — y Heidegger —“con la interpretación del hombre como *subjectum* crea Descartes el supuesto metafísico de toda antropología futura”³⁵ —.

Se trata de un proceso largamente analizado: sería ocioso, y acaso pedante, repetirlo aquí. En cambio, nos interesa sobremanera analizar el significado definitivo del principio de inmanencia: ¿lleva ese principio por necesidad de su lógica interna a la reducción de toda realidad a la subjetividad humana y, por lo mismo, también a la disolución de la idea de Dios; o puede desenvolverse también de suerte que no excluya necesariamente la realidad extrasubjetiva y deje así un espacio para Dios? Ya se comprende que la pregunta es decisiva para nuestro trabajo, pues los dos autores que pretendemos estudiar apuestan decididamente por la segunda opción.

³⁰ La tesis de J.B. Metz, *Christliche Anthropozentrik*, München 1962, que quiere hacer remontar a santo Tomás de Aquino el antropocentrismo no puede convencer; tiene en cuenta un dato cierto: la presencia del personalismo bíblico en su pensamiento; pero obviamente no es su factor determinante.

³¹ H.U.von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid ² 1966, p. 86. Esta obra analiza con singular profundidad y belleza —en una apertura no siempre conservada más tarde por el autor— el paso del cosmocentrismo al antropocentrismo, mostrando con un amplísimo radio cultural sus implicaciones.

³² *Ibid.*, p. 87.

³³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Sämtliche Werke XV*, p. 328 (trad. cast. *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, México 1955, p. 252). Tomamos esta cita, igual que las dos siguientes de W. Schultz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957; aquí utilizaremos la trad. cast., *El Dios de la metafísica moderna*, México 1961, pp. 10-11.

³⁴ *Gesammelte Schriften II*, p. 349 (trad. cast. *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México 1947, p. 364).

³⁵ *Holzwege*, Fráncfort la. M 1950, p. 103.

b) Absolutización del principio de inmanencia

Por la primera, en cambio, se inclinan importantes pensadores. Las motivaciones tienen que ser muy diversas, pues, de modo bien curioso, coinciden aquí ateos y creyentes, y aun éstos con fundamentaciones diferentes. Una muestra exhaustiva, aparte de casi imposible, estaría fuera de lugar. Baste con unos apuntes suficientemente representativos.

1) Desde el punto de vista ateo, resulta muy significativa, tanto por su contundencia como por su competencia, la postura de Karl Löwith³⁶.

Parte de un diagnóstico global: los cristianos, por la fuerza del personalismo bíblico, dejan atrás la cosmoteología griega; preparan así el camino a los modernos, que, a su vez, abandonan la antropoteología cristiana³⁷. Con eso la “trinidad metafísica” Dios-hombre-mundo queda reducida a la dualidad hombre-mundo, en un proceso que lleva del teísmo por el deísmo al ateísmo³⁸.

Tal proceso llega a nuestro tiempo con Husserl, Heidegger, Valéry y Sartre, para los que también “solo quedan el hombre y el mundo”, con la eliminación de las cuestiones fundamentales de Dios y la inmortalidad³⁹. La interpretación de Löwith resulta siempre fuertemente restrictiva del factor religioso en los diversos pensadores⁴⁰, para llegar a la conclusión definitiva:

Pero acaso Spinoza no solamente no *dijo* todo lo que pensaba, sino que ni siquiera podía *pensar* todo lo que para nosotros, los herederos de la crítica de la religión abierta por él, apenas merece ser pensado y dicho: *que simplemente no hay Dios —ni un Dios creíble ni un Dios pensable, ni un presente ni un ausente*. De hecho, nosotros no somos ni teístas ni ateos, porque apenas nos podemos representar simplemente por qué la metafísica fue tan tozuda y largamente teología metafísica y pensaba que debía necesariamente pensar a Dios y no únicamente el todo del mundo, cuya no-divinidad (*Gottlosigkeit*) es para nosotros evidente⁴¹.

2) Desde un punto de vista teísta, toma Cornelio Fabro una postura no menos resuelta ni menos abundantemente expuesta y defendida⁴². Desde el inicio⁴³ al epílogo de la obra, extraordinariamente larga y ricamente erudita, va a repetir incansablemente que el “principio moderno de inmanencia” lleva por irrefrenable lógica interna al ateísmo.

El autor no deja lugar a dudas: “la resolución del *cogito* en el ateísmo” —nos dice al inicio de la conclusión — “no es algo facultativo sino constitutivo” e “inevitable”⁴⁴. Esto resulta tan

³⁶ Aborda el tema principalmente en *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts* (1941), Hamburg/Wamdsbek 1969; *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1953), Stuttgart ⁴1961; *Wissen, Glauben und Skepsis* (1956), Göttingen ²1958; *Vorträge und Abhandlungen zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart 1966; y la citada *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes zu Nietzsche*, Göttingen 1967. En esta obra centramos la consideración.

³⁷ 7-23.

³⁸ *Ibid.*, pp. 9-10.

³⁹ *Ibid.*, pp. 68 y 69; cf. pp. 41-69

⁴⁰ Cf., por ejemplo: “Indem sich Hegel die religiösen Vorstellungen in den Begriff übersetzt, ist er so wenig 'Atheist' wie es Kant, Fichte und Schelling waren, bzw. er ist es wie diese, weil er nicht an Gott glaubt, sondern ihn denkt” (*Ibid.*, pp. 120-121). En el mismo Spinoza tiende a eliminar toda valencia religiosa; cf. principalmente pp. 225-226. 243-250.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 249-250.

⁴² Principalmente en la especie de suma del estudio del ateísmo, *Introduzione all'ateismo moderno*, 2 vol., Roma ² 1969; a ella nos remitiremos. Uno resume interesante lo ofrece el mismo autor en *Génesis histórica del ateísmo contemporáneo*, en G. Girardi (ed.), *El ateísmo contemporáneo II*, Madrid 1971, pp. 19-66.

⁴³ Cf. principalmente el final de la introducción: “Incipit tragoedia hominis moderni!” (I, p. 81-85).

⁴⁴ *ibid.*, II, pp. 1091-1092. Reconoce, con todo, que este proceso representa “il più audace e fascinante tentativo dello spirito moderno” (*Ibid.*, p. 1091).

constringente, que, aunque reconoce que “el pensamiento moderno partió con el propósito de defender el Absoluto, la libertad, la trascendencia”⁴⁵, considera “inauténticas e intrusas todas las formas de teísmo aparecidas en el pensamiento moderno”⁴⁶.

(Evidentemente hay aquí un juicio de fondo sobre la historia de la filosofía, que interesa notar, aunque sea de paso, pues resulta ilustrativo —por contraste— para la postura de los autores que pretendemos estudiar. Conforme a tal juicio esa historia culminó irreversiblemente en santo Tomás de Aquino, de suerte que todo el proceso subsiguiente constituye una decadencia que solo mediante una vuelta al tomismo será posible remontar⁴⁷. Un esquema del que, curiosamente, incluso los neoescolásticos más avanzados no acaban de desprenderse⁴⁸).

Otro autor teísta, esta vez teólogo protestante, que se inscribe en esta línea es Eberhard Jüngel. Pero su intención adopta tonos y tiene motivos muy distintos. Con una enorme acribia conceptual analiza el proceso que lleva de Descartes al ateísmo moderno, haciendo una crítica radical de toda concepción onto-teológica del teísmo metafísico y, de rechazo, también del ateísmo, que, en definitiva, es su contrafigura igualmente metafísica⁴⁹.

Un Dios “postulado como re-aseguro de la *res cogitans*” (Descartes) o “como garante de la unidad de sensibilidad y moral” (Kant), es un Dios metafísico y, por lo tanto “nace muerto”⁵⁰. Con esto el autor —decidido barthiano, para quien por lo tanto fe y razón se oponen dialécticamente sin mediación posible— pretende dejar libre el espacio para la fe. Esta es la única capaz de “perturbar el pensamiento metafísico de Dios”⁵¹ y de superar la “mala alternativa de teísmo y ateísmo hacia un presente del espíritu, que por fin vuelva a pensar a Dios”⁵² más allá de toda onto-telo-logía, cuyo final fue proclamado por la expresión nietzscheana “Dios está muerto”⁵³.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 1096.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 1092

⁴⁷ Cf. principalmente y II, pp. 1047-1066.

⁴⁸ Así, por ej., el libro, un tanto decepcionante, de E. Gilson, *Dios y la filosofía*, Buenos Aires 1945; sin excluir todo el tomismo trascendental más abierto. Cosa que nota bien C. Fabro desde su perspectiva (*Ibid.*, I, p. 85 nota 8). Cf. asimismo las críticas de B. Labebrink, *Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existenzialen Anthropozentrik*, Rombach 1967; y, más reciente, en expresa referencia a K. Rahner, la obra de P. Eicher, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Freiburg i. d. Schweiz 1970. Mención aparte merece H. U. von Balthasar, quien, con una enorme erudición histórica y con una postura personal de gran capacidad especulativa, adopta en este punto la misma actitud de fondo que Fabro. El principio de immanencia no es superable: “Der Kraft und dem Sog der Grundentscheidungen in den drei idealistischen Systemen wird kein christliches Denken, protestantisch oder katholisch (etwa Maréchal und seine Nachfolger), das dort ‘anknüpfen’ möchte, um zu dialogisieren, auf die Dauer widerstehen können” (*Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III/II/2 Im Raum der Metaphysik. Neuzeit, Einsiedeln* 1965, p. 881; para todo el tema a obra es, en cualquiera caso, extraordinariamente instructiva).

⁴⁹ *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984, principalmente pp. 170-294 (tenemos en cuenta el texto alemán, al partir de la trad. cast., no siempre acertada).

⁵⁰ *Ibid.*, p. 258. Resulta significativo que, desde una perspectiva muy distinta, J. Collins, *God in Modern Philosophy*, London 1960, llega a un diagnóstico muy parecido. El racionalismo (incluye en él la Descartes, Spinoza, Leibniz y, en cierto modo, a Malebranche), en reacción contra el escepticismo del primero tercio del s. XVII, “funcionaliza” a Dios como garantía de la certeza (pp. 55-89: “God as a Function in Rationalist Systems”). Cuando esa “función” pudo ser asumida por otros principios, con el *empirismo*, Dios es despedido (p. 90). Refiriéndose al Kant de la razón práctica, habla de “moral functionalism” (p. 163).

⁵¹ *Ibid.* p. 259.

⁵² *Ibid.*, p. 267.

⁵³ *Ibid.*, p. 268-269; cfr. pp. 137-142.

3) Resulta ilustrativo advertir que este rechazo *a posteriori* del principio de inmanencia por parte de algunos creyentes tuvo antecedentes ya desde el comienzo. Tal lo de Pascal frente a Descartes⁵⁴ o de Jacobi frente a casi todo movimiento de renovación.

Rechazo en el que había, por un lado, la natural resistencia ante las ideas que aparecen de nuevo: éstas, al rechazar las interpretaciones hasta entonces adquiridas, dan de entrada la impresión de rechazar con ellas la misma realidad interpretada. De hecho, la discusión en torno a Spinoza (*Spinozastreit*)⁵⁵ y a Fichte (*Atheismusstreit*)⁵⁶ son momentos culminantes de un proceso general, en el que prácticamente todos los innovadores —es decir, todos los grandes autores— fueron en algún momento, en algún lugar o por alguien, acusados de ateos⁵⁷.

No todo era oscurantismo en esta postura. Hay también, sin duda, la intuición de una dialéctica real que puede llevar a la negación de Dios. En este sentido ni a Pascal, tan dramáticamente religioso y, al mismo tiempo, tan profundamente sensible a los cambios de la nueva época, ni a Jacobi, más desagradablemente polémico pero tampoco ciego⁵⁸, se les puede negar perspicacia histórica.

c) La inmanencia como cuestionamiento radical

Pero esta no es la única interpretación posible del principio de inmanencia. Otros autores adoptan una postura más flexible y, digamos, dialéctica. Desde sí mismo ese principio aparece continuamente roto hacia su desbordamiento y superación.

1) La postura de Wilhelm Weischedel responde a un planteamiento algo distinto; con todo, merece ser mencionada aquí. Parte de un recorrido de toda la historia occidental del pensamiento filosófico sobre Dios. Historia que interpreta como una “subida” (*Aufstieg*) desde los presocráticos hasta Hegel, y como “una caída” (*Verfall*) a partir de Hegel, caída que se muestra ante todo en el pensamiento de Feuerbach, Marx, Nietzsche y Heidegger⁵⁹. El resultado fundamental es que todos los intentos

descansan en presupuestos no demostrados y que por lo mismo naufragan necesariamente. Por otra parte, quedó mostrado que en los esfuerzos analizados bajo el título 'Caída de la teología filosófica' casi siempre se impusieron de nuevo en el camino pensamientos filosófico-teológicos, si bien tan poco demostrados como sus predecesores. En Nietzsche y Heidegger se vio esto con la máxima claridad⁶⁰.

La conclusión que saca es doble: 1) la posibilidad de una teología filosófica tanto frente a los intentos que —como el por nosotros analizado de E. Jünger— la niegan desde la teología⁶¹, como a los que lo hacen desde la filosofía; y 2) la radical cuestionabilidad de todo intento, que debe quedar siempre en “suspense”:

⁵⁴ Cf. H. Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Madrid 1979, pp. 75-140, que hace una viva exposición de ambos mediante su contraposición.

⁵⁵ Cf. C. Fabro, *Introduzione all'ateismo*, cit. (nota 42), pp. 523-548.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 549-586.

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 1110-1112 (larguísima enumeración de autores en el índice de conceptos).

⁵⁸ “Jacobis Stärke liegt in seiner Fähigkeit zur philosophischen Kritik, die ihren Gegner von dessen eigenen Voraussetzungen aus zu widerlegen sucht. Auf diese Weise hat Jacobi zu seiner Zeit ungemein anregend (bes. auf Hegel) gewirkt” (W. Wieland, *Jacobi, Friedrich Heinrich: Religion in Geschichte und Gegenwart* 3 (1959) 509).

⁵⁹ Tal es el contenido el primer tomo, *Der Gott der Philosophen I*, Darmstadt 1971; utilizamos la edición DTV, München 1979.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 495.

⁶¹ Analiza las teorías de K. Barth, H. Gollwitzer, R. Bultmann, G. Ebeling: *L. c.* II, pp. 2-58.

La última palabra de la teología filosófica aquí intentada suena por tanto: Dios, el Desde-donde, es misterio, y el hombre tiene que mantenerlo irrevocablemente (*abschiedlich*) siempre como misterio⁶².

2) Si esta postura resulta interesante como balance de una situación —acaso un poco “endurecido” y excesivamente formalizado en sus conclusiones —, más significativa parece aún la de otro autor ya citado, Walter Schulz. La suya es una visión matizada y dialéctica, que, desde su mismo nacimiento en Descartes, ve la inmanencia trabajada y determinada internamente por el otro polo, el de la trascendencia:

Ahora bien, la investigación sobre Descartes —especialmente en Francia — mostró desde hace treinta años, en trabajos eruditos y concienzudos, que la metafísica cartesiana no significa de ningún modo un unívoco poner de relieve al yo consciente de sí, sino que en ella Dios es colocado sobre el yo como el verdadero sujeto que determina y sostiene el mundo en su totalidad, inclusive el hombre. Pero esta interpretación no llegó a ser una cuestión en sí para los historiadores de la filosofía, que no se preguntaron si la concepción fundamental, en vigor hasta ahora, sobre la esencia de la metafísica moderna, que comienza con Descartes, es realmente legítima⁶³.

Esto no sucede tan solo al principio, sino que representa una constante que define la marcha del pensamiento moderno. Se trata de una honda dialéctica, donde la subjetividad humana empieza poniéndose a sí misma en relación con la divina que la fundamenta; siguen luego los intentos de integrar ambas en un todo que las absorbe e identifica; pero el sistema se rompe siempre de nuevo para reiniciarse el proceso⁶⁴. Dada la relevancia de este punto, vale la pena expresarlo con sus palabras:

En principio, la metafísica moderna no es, como se afirma siempre, un camino recto y perfectamente claro hacia la conciencia de sí. En ella domina, antes bien, una complicada legalidad (...): el comienzo de la metafísica moderna lo forman los pensadores que colocan en el centro la subjetividad, pero que por arriba de la subjetividad humana ponen una superior que la limita; a estos pensadores los siguen los sistemáticos, los cuales intentan 'mediar' la subjetividad humana y la subjetividad que limita a aquella en un todo sistemático. Esta sucesión determinada se repite también dentro de la metafísica moderna hasta el presente⁶⁵.

Acontece ya con Nicolás de Cusa —a quien, con muy buen acuerdo, Schultz remonta los comienzos⁶⁶ — y Giordano Bruno, y continúa luego en Descartes/Spinoza, Kant/Idealismo⁶⁷ y, a su modo, invirtiendo la cronología, Nietzsche/Heidegger⁶⁸. Y cabría aún indicar que esta misma dialéctica tiende a darse dentro incluso de cada pensador, dividiendo su pensamiento en dos etapas, de

⁶² *Ibid.*, p. 257; son, efectivamente, las últimas palabras de la obra.

⁶³ *El Dios de la metafísica moderna*, cit. (nota 33), p. 11. Sobre este tema véase el excelente estudio de J. Manzana, “*Cogito ergo Deus est*”. *La aportación de Descartes al problema de la existencia de Dios*: Scriptorium Victoriense 28 (1981) 142-167.

⁶⁴ Como se ve, con otros términos y con una sistematización más concreta, viene a equivaler a lo que decía W. Weischedel; cf. el texto al que remite la nota 59).

⁶⁵ *L. c.*, p. 24

⁶⁶ Hoy, después de los trabajos de E. Cassirer (*Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, 1927; *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, 1932; *Die Philosophie der Aufklärung*, 1932), este remontarse a Cusa es algo generalmente admitido; cfr. también H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle. Cusaner und Nolaner*, cit. (nota 22), principalmente pp. 34-109.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 24-27.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 27-28. La dificultad nace de que “las relaciones en los siglos XIX y XX no son fáciles de exponer, por cuanto que aquí la metafísica no muestra ya tan visiblemente su continuidad; no obstante también aquí rige la legalidad que señalábamos anteriormente. (...) Heidegger repitió contra este nihilismo [de Nietzsche 'que diviniza el ente en total bajo el nombre de Dionisos'] la ley inicial de la metafísica moderna: aprehender expresamente la subjetividad y conservar su tensión interna frente a la trascendencia”.

las que la segunda representa una reafirmación de la tensión dual negada en la primera. Schultz lo hace notar expresamente a propósito del último Schelling⁶⁹, y cabría hablar igualmente del Kant de la razón práctica⁷⁰, del último Fichte, del último Heidegger e incluso del último Wittgenstein.

La conclusión de esta interpretación deja ver el espacio preciso donde hoy se presenta para nosotros el problema de Dios:

Por medio de esta determinación la metafísica moderna nos ofrece, a los que estamos caracterizados por ella, una orientación. Invítanos a preguntarnos: ¿cuál es la esencia de este pensar, que concibe un Dios que se mueve entre los extremos de la oposición a mí y de la unidad conmigo, que en ambas determinaciones está relacionado conmigo y que, con todo, no queda absorbido por el yo?⁷¹

d) *La inmanencia, abierta a la trascendencia*

A esta segunda actitud, que desemboca sobre la apertura de la pregunta, cabe añadir aún una tercera, la que, situándose conscientemente en el ámbito del pensar abierto por la filosofía moderna, opta por una respuesta afirmativa. El principio de inmanencia no es negado, pero se interpreta de tal modo que *en él* —con un o con otro estilo, con mayor o menor decisión— se percibe la presencia de lo trascendente.

1) Al tratar este punto, no cabe ya ignorar completamente la reflexión *teológica*. Bien entendido que es siempre tarea delicada la de precisar las relaciones filosofía-teología. No sería éste el lugar para discutirlos. Pero cabe apoyarse simplemente en un hecho innegable: que, en concreto, no son nunca compartimentos completamente estancos; y que, más en concreto aún, en la reflexión teológica hay siempre una fuerte componente de pensamiento filosófico. Esta componente se elabora unas veces de modo directo en filosofías que sirven de mediadoras en la elaboración teológica (que es el caso más corriente en el pensamiento católico); y otras está implícita en el mismo proceso teológico (igualmente, casi siempre, en el pensamiento protestante). En todo caso, un vistazo elemental a este peculiar ámbito del pensamiento muestra dos hechos fundamentales: 1) la viva presencia también en él del principio de inmanencia, y 2) la ruptura *reflexiva* —no meramente fideísta— del mismo hacia la trascendencia.

En la teología protestante aparece ante todo en una figura como la de Schleiermacher, no por casualidad en estrecha polémica con Hegel y muy conscientemente situado en la nueva situación abierta por Kant. A lo largo de su obra hace de la subjetividad moderna el lugar de la mostración y del pensamiento de Dios⁷². Por otra parte, su planteamiento no quedó aislado, sino que originó toda una

⁶⁹ *Ibid.*, p. 26-27: “Schelling descubre la facticidad del espíritu. Esta comprensión —dice— obliga al espíritu a poner sobre sí al Dios 'im-pre-pensable' como origen del ser espiritual”.

⁷⁰ Más difícil es, como se sabe, el enjuiciamiento del Kant del *Opus postumum*; cfr. A. Cortina, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Salamanca 1981, pp. 297-325; y J. Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant*, Madrid 1984 pp. 72-75. 143-151.

⁷¹ *Ibid.*, p. 112, final del libro. Inmediatamente antes había dicho: “Este vaivén constituye el verdadero 'contexto' de la metafísica moderna. Condiciona que Dios sea determinado como *oposición* a la subjetividad finita y *como* *unidad* con la subjetividad finita. El Dios de la metafísica moderna no puede ser comprendido ni por una de las determinaciones ni por la otra, y todo pensador que siga los lineamientos de esta metafísica es superado, porque piensa solo unilateralmente y en tanto lo hace así. No obstante, todas las determinaciones contrarias tienen algo de común: los pensadores de la línea metafísica moderna conciben a Dios y al hombre en y por medio de la relación mutua, sea que esta relación se afirme como oposición o como unidad”.

⁷² Una exposición sucinta, desde una perspectiva filosófica, puede verse en W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen I*, cit. (nota 59), pp. 213-221. Al comienzo indica que, a pesar de ser un pensador primariamente teológico, “no debe ser pasado por alto en una historia de filosofía teológica. Ya por la simple razón de que influyó de modo decisivo en algunos de los pensadores de su tiempo expresamente orientados filosófico-teológicamente, ante todo en Schelling y Hegel” (p.

corriente que prolongó sus caminos, sobre todo en la teología “de la experiencia” de la Escuela de Erlangen⁷³.

A su vez Kant fue continuado teológicamente por la poderosa corriente del ritschlianismo, cuyo interés fundamental reside en mostrar que “la religión es lo que hace posible nuestra realización como personas morales”⁷⁴. Y no debe olvidarse que la izquierda hegeliana tuvo a su lado no solo una derecha filosófica, sino que de Hegel nació un pensamiento expresamente teológico, en ocasiones tan rico e interesante como el de Philip Konrad Marheineke⁷⁵, para no referirnos ya al caso prototípico — aunque fuera en el modo de la reacción — de S. Kierkegaard⁷⁶.

Dando un salto en el tiempo, es bien conocida la íntima relación del pensamiento de Rudolf Bultmann con el del primer Heidegger (lo más decididamente inmanentista), con un extremado sentido de la subjetividad, que, con todo, permanece abierta a la trascendencia⁷⁷. Y resulta fascinante ver que en un cuidadoso estudio histórico-filosófico se puede ver el abrupto y sobrenaturalista pensamiento de Karl Barth como la última culminación — por inversión — del principio de inmanencia:

Más bien, solo se alcanza un concepto adecuado de ella [de la teología dialéctica], cuando se la comprende como una radicalización de la problemática de la subjetividad (...), en el sentido de que en el lugar de la subjetividad finita e inmediatamente individual, entra la incondicional y absoluta subjetividad de Dios, que, a diferencia de la finita (...), contiene ya en sí las condiciones de su realización⁷⁸.

2) En el pensamiento católico la presencia de la filosofía moderna resulta más escasa, frenado como está por su enfeudamiento escolástico. Aun así, ofrecen mucho interés especulativo los hegelianos “semi-racionalistas” (G. Hermes, La. Günther, J. Froschhammer)⁷⁹ y sobre todo los grandes

213). Véase también K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich 1960 (un clásico, que resulta interesante para todo este tema). Curioso y significativo resulta también notar que el famoso “sentimiento absoluto de dependencia” (*schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl*) es de directa herencia fichteana: “...Schleiermacher, que en la primavera del 1802 escuchó a Fichte exponer la filosofía del sentimiento absoluto de dependencia, va a intentar explicar cristianamente esta doctrina...” (H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit III/II/2*, cit. [nota 48], p. 881). El autor no da la referencia. Pero puede verse en J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre von 1801/02*, en *Nachgelassene Schriften 1800-1803*, hrsg. von R. Lauth / H. Gliwitsky, Bd. 6, Stuttgart / Bad Cannstatt 1983, pp. 193-198. 20-4205. Si bien la frase no está a la letra, ahí aparece “Gefühl der Abhängigkeit, Bedingtheit” (p. 194), “Gefühl der Gebundenheit” (p. 197); y el adjetivo “schlechthinnig” está continuamente utilizado en el contexto.

⁷³ Cf. la exposición, muy sensible a todo el planteamiento filosófico, de P. Tillich, *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens. II Aspekte des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1972, pp. 172-177.

⁷⁴ P. Tillich, *Ibid.*, p. 178; cf. pp. 175-185.

⁷⁵ Cf. K. Barth, *l. c.*, p. 442-449. Véase, por ej.: “In dem menschlichen Geiste ist Gott sich nicht durch diesen sondern durch sich selbst offenbar und so auch dem menschlichen Geiste offenbar. Dieser ist als Vernunft in ihm aufgehoben” (cit. por Barth, *Ibid.*, p. 444). Que no se trata de una mera acomodación, lo hace notar el mismo Barth — por lo demás nada proclive a este tipo de pensamiento —, al indicar que Marheineke “no empezó con Hegel, sino que *terminó con él*” (*Ibid.*; subrayado del autor).

⁷⁶ Evoquemos, como eco afín si bien lejano y también con otras resonancias, a M. de Unamuno; cf. E. Rivera de Ventosa, *Unamuno y Dios*, Madrid 1985. Distinta fue la actitud de Ortega; cf., con expresa atención a su relación con Unamuno, P. Cerezo Galán, *Voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona 1984, principalmente pp. 102-109: “Cristianismo de Unamuno versus naturalismo panteísta de Ortega y Gasset”.

⁷⁷ Muy significativo es a este respecto el artículo programático, *Welchen Sinn hat es von Gott zu reden?*, en *Glauben und Verstehen I*, Tübingen⁶1966, pp. 26-37.

⁷⁸ F. Wagner, *Gott. X Der G[ottes]-Begriff der nachreformatorischen Theologie*, en J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 3 (1974) 807. Sobre el pensamiento protestante en general, cf. E. Colomer, *Historia y evolución del problema de Dios en la teología protestante*, en *Convicción de fe y crítica racional*, cit. (nota 4), pp. 33-114.

⁷⁹ Cf. P. Wenzel, *Semirationalismus: Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (1964) 652-653. Esta corriente fue condenada en el Vaticano I; pero, en concreto, Amor Ruibal le prestará mucha atención.

pensadores de la Escuela de Tübingen (J. S. Drey, J. E. Kuhn y J. La. Möhler, principalmente)⁸⁰. Más tarde el Modernismo va a ser condenado justamente como defensor del “inmanentismo moderno”⁸¹.

Más interesantes resultan los intentos directamente filosóficos. Empezando por el de Maurice Blondel, que consiste justamente en tratar de romper desde dentro la inmanencia subjetiva, para mostrar su constitutiva apertura a la trascendencia⁸². Y, ya más cerca de nosotros, el proyecto filosófico de Joseph Maréchal consiste en la busca de una salida trascendente desde la inmanencia kantiana, apoyándose en un tomismo reinterpretado⁸³. De él, unido a otros influjos que vienen principalmente de Heidegger, parte el tomismo trascendental, el cual, si es muy discutible en su pretensión de síntesis histórica⁸⁴, supone una importante contribución filosófica al estudio de la subjetividad moderna: representa una clara ruptura con el realismo escolástico, al tiempo que muestra las posibilidades de apertura ínsitas en la inmanencia moderna⁸⁵.

e) Principio de inmanencia y sentido de la historia

Acaso esta consideración se alargara un tanto. Pero de ningún modo debe considerarse superflua, pues todo esto resulta decisivo para situar a los autores del presente estudio, los cuales, como veremos, son conscientes de esa tensión. Pretenden heredar el planteamiento moderno sin por eso asumir las consecuencias de un puro inmanentismo ni volver ya al realismo de la onto-teología escolástica; ni siquiera aceptan, como acabamos de indicar, el compromiso híbrido representado por el tomismo trascendental. El espacio así abierto constituye justamente el lugar donde se ubican y que cada uno pretende ampliar y estructurar a su modo.

En cambio, por alejarse de este preciso espacio de nuestros autores, habrá que contentarse con una simple alusión a uno de los puntos más interesantes donde hoy se cuestiona el principio de la inmanencia: la cuestión del *sentido de la historia*.

⁸⁰ Cf. J.H. Geiselman, *Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart*, Freiburg/Basel/Wien 1964, principalmente pp. 534-611.

⁸¹ Decreto *Lamentabili* (3-7-1907); puede verse en H. Denzinger / A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum*, Barcelona / Freiburg i. Br...³³ 1965, pp. 675-683 (n. 3475-3500). Para la comprensión del ambiente general cf. L. Martínez Gómez, *El problema de Dios en la teología católica entre los de los concilios vaticanos*, en *Convicción de fe y crítica racional*, cit. (nota 4), pp. 11-32.

⁸² Principalmente en *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1983), ed. PUF, Paris 1950; una valoración crítica importante a nuestro propósito es la de H. Duméry, *La philosophie de l'action. Essai sur l'intellectualisme blondélien*, Paris 1948.

⁸³ *Le point de départ de la métaphysique*, 5 vol., Bruges/Paris 1922-1926.

⁸⁴ Síntesis, creemos, imposible por tratarse precisamente de una ruptura. Así lo vio siempre Amor Ruibal, que considera imposible a vuelta “a la escolástica”. Hace tiempo resumimos su postura con estas palabras: : “Para Amor Ruibal esta línea [marechaliana] en la medida en que es moderna, rompería con lo esencial del pensamiento *sistemático* escolástico (...); y en la medida en que es escolástica, se incapacitaría para ser auténticamente moderna” (A. Torres Queiruga, *Constitución y evolución del dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid 1977, p. 28; más adelante se darán referencias directas del autor). Esto explica también seguramente la conocida anécdota de Heidegger negándose a participar en el tribunal que debía examinar la tesis de Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, (1939), München³ 1964: la indudable genialidad de esta obra no puede ocultar la su inconsecuencia histórica; cf. P. Eicher, *Die anthropologische Wende*, cit. (nota 48), pp. 72-78.

⁸⁵ En este sentido debe ser mencionado el riguroso y sostenido estudio de J. Gómez Caffarena, *Metafísica Fundamental*, Madrid²1983; *Metafísica Trascendental*, Madrid 1970; *Razón y Dios*, Madrid 1985 (breve pero interesante, y en puntos novedosa síntesis). Solo cabe esperar con ilusión su prometido libro *Dios, pregunta humana*.

Como en el caso anterior, también ahora aparecen las tres posibilidades. La primera es la de Karl Marx: en él el principio de la subjetividad moderna se tradujo en clausura socio-histórica en la inmanencia finita⁸⁶.

Otra, la de la cuestionabilidad abierta, aparece reflejada en el diálogo entre Walter Benjamin y Marx Horkheimer acerca de la clausurabilidad o no del sentido de la historia, cuando se tiene en cuenta también su pasado irredento. A la resistencia de Benjamin a admitir tal clausurabilidad prescindiendo de las “generaciones aplastadas” y, en definitiva, de los “muertos”, Horkheimer le contesta: “en última instancia su afirmación es teológica”. Cosa que Benjamin no niega, dejando de esa manera abierta la cuestión:

Esto es teología; pero en el recuerdo (*im Eingedenken*) hacemos una experiencia que nos prohíbe comprender la historia de un modo fundamentalmente ateológico, por más que tampoco nos sea permitido escribirla en conceptos inmediatamente teológicos⁸⁷

La tercera posibilidad está representada por aquel pensamiento teológico, hoy especialmente vivo, que ve en la solidaridad “anamnésica” con la historia del sufrimiento humano el lugar donde la inmanencia de la historia se rompe anunciando la trascendencia⁸⁸.

De este modo, aunque el camino pueda haberse mostrado por veces un tanto sinuoso, cabe considerar dicho lo más indispensable acerca del principio de inmanencia. Tal principio supuso una revolución —verdaderamente “copernicana”— en el pensamiento occidental y puso en tela de juicio toda la concepción de Dios hasta entonces vigente. Resulta innegable que hay en él una posible lógica que lleva a la disolución de toda trascendencia. Pero, de igual modo, es también históricamente innegable que esa lógica no tiene por qué ser la única. Existen salidas alternativas, que van del cuestionamiento radical a la afirmación positiva. Esta ya no podrá, desde luego, volver a lo que fue, sino que deberá retraducirse muy hondamente en el nuevo contexto.

Tal es lo que intentarán, cada uno a su manera, Zubiri y Amor Ruibal. Pero antes de entrar en su pensamiento, queda aún por examinar —ahora ya más brevemente— el otro vértice del “triángulo metafísico”: el mundo.

⁸⁶ Cf., entre la numerosa bibliografía, C. Wackenheim, *La faillite de la religion d'après Karl Marx*, Paris² 1966; más resumido, G. M. M. Cottier, *Ateísmo y marxismo*, en G. Girardi (ed.), *El ateísmo contemporáneo II*, cit. (nota 42), pp. 101-130.

⁸⁷ H. Peukert, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentaltheologie. Analysen und Estatus theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976, p. 279; aquí, pp.278-280, pueden verse los textos del diálogo, en parte todavía inédito.

⁸⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 273-302; J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gessellschaft*, Mainz 1977; P. Eicher, *Bürgerliche Religion*, München 1983. Un buen resumen puede verse en Ll. Duch, *Religiò i mon modern*, Monserrat 1984, pp. 247-332. Es interesante observar cómo dentro del pensamiento español, en una de las publicaciones más importantes acerca del tema de Dios en la modernidad —*Convicción de fe y crítica racional*, cit. (nota 4)— aparecen con nitidez las tres tendencias aquí analizadas. P. Cerezo Galán, aunque con matices, aboga decididamente por la necesidad de la lógica interna del principio de inmanencia hasta su disolución en Stirner: se trata de una “historia cargada de un sentido, y trabajada *a priori* por una necesidad interna” (*La reducción antropológica de la teología. Historia del problema y reflexiones críticas*, *ibid.*, p. 138); si bien en la discusión distinguirá entre una inmanencia metafísica (a ella se refiere) y una religiosa (que solo mediante aquella se hace efectiva) (*Ibid.*, pp. 231-132; cf. pp. 206-209). J. Gómez Caffarena admite “una lógica”, pero se niega “absolutamente” a admitir que funcione “necesaria y predeterminadamente” (*Ibid.*, p. 230). J. Manzana es aún más contundente: “El 'principio de inmanencia' (...) conducía a una afirmación del absoluto en estricta *trascendencia* respecto al sistema total de la razón. De hecho, tanto en Descartes como en Fichte, la autointerpretación de la razón, sobre todo en su dimensión moral, rompió (desde dentro y radicalmente) la 'circularidad' de la inmanencia. El ateísmo y el panteísmo racionalista no son, ni lógica ni históricamente, conclusión necesaria del 'principio de inmanencia’” (*De la sobriedad empírica a la razón práctica. Presencia y presencionalización de Dios en la existencia humana*, *ibid.*, p. 363). Indiquemos finalmente que Cerezo busca la salida —en expresa referencia a Metz— por la trascendencia histórica (*ibid.*, pp. 221-223. 232-233. 234-235).

4. La nueva experiencia del mundo

El giro antropológico de la edad moderna supuso, como queda indicado, un abandono de la “cosmoteología” griega y, en general, una pérdida de sentido de la sacralidad del cosmos. El nacimiento de la ciencia, con sus avances espectaculares y la creciente conciencia de su autonomía, llevan a un creciente “desencantamiento” (*Entzauberung*) del mundo⁸⁹.

Cambia radicalmente la sensibilidad, y también aquí todo se replantea de nuevo, apareciendo la triple dialéctica.

1) El método científico va induciendo una mentalidad positivista en la que el legítimo “ateísmo sistemático” de la ciencia (recuérdese la conocida frase de Laplace ante Napoleón, que le preguntaba por la ausencia de Dios en su “sistema del mundo”: “Sire, yo no necesito esa hipótesis”) acaba por convertirse para muchos en un ateísmo real. El evolucionismo confirmará esta tendencia, reforzándola lateral pero fuertemente con su inevitable connotación de crítica a la letra de la Biblia. Una obra como la de Bertrand Russell, que desde la ciencia no deja espacio ninguno para lo trascendente, representa bien este resultado⁹⁰.

(La prolongación en la filosofía analítica, que en sus versiones más radicales no deja espacio ninguno para un posible conocimiento de Dios, está también en la consecuencia lógica de esta actitud de fondo. También en ella se dio alternancia, bien representada en el paso del primero al segundo Wittgenstein o en el del positivismo lógico al análisis del lenguaje común. Pero, dado que esta línea no tiene especial relevancia para los autores estudiados, no interesa prolongar su examen)⁹¹.

También aquí Descartes había preparado el terreno con su desespiritualización y mecanización de la *res extensa*. El éxito de la refutación que hace Kant de las “pruebas cosmológicas” de la existencia de Dios muestra bien la penetración del nuevo talante en la filosofía, y no es casual que Karl Löwith señale que las antinomias kantianas tan sólo funcionan desde el presupuesto de un universo newtoniano, reducido a la legalidad físico-matemática⁹².

2) Pero también en este caso la segunda alternativa se hace vivamente presente. En los mismos comienzos están las filosofías de Nicolás de Cusa y Giordano Bruno, en las que Dios y mundo aparecen indisolublemente unidos como unidad (*complicatio*) y ex-plicación (*explicatio*)⁹³.

Por otro lado, en el caso del mundo aparece igualmente la alternativa clausura/apertura subrayada por W. Schulz para el sujeto: a Descartes lo sigue el *Dios sive natura* de Spinoza⁹⁴; Kant es

⁸⁹ Sobre esta categoría weberiana, cf. M. Sprandel, *Entzauberung*, en J. Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 2 (1972) 564-565.

⁹⁰ Principalmente *Religion and Science*, London 1935; cf. G. Ruffino, *La ciencia física y el ateísmo*, en G. Girardi (ed.), *El ateísmo contemporáneo I/1*, Madrid 1971, pp. 483-511.

⁹¹ Resulta todavía significativa la presentación de J. Muguerza, *El problema de Dios en la filosofía analítica. De la crítica de la teología filosófica a la lógica del lenguaje religioso*: *Revista de Filosofía* 25 (1966) 291-327; con una interesante discusión en pp. 327-366. El mismo autor prolongó, con notables inflexiones, su análisis en *Teología filosófica y lenguaje religioso*, en *Convicción de fe y crítica racional*, cit. (nota 4), pp. 261-275. Como exposiciones más generales, pueden verse: J. Ladrière, *Ateísmo y neo-positivismo*, en G. Girardi (ed.), *El ateísmo contemporáneo II*, cit. (nota 42), pp. 393-438; M. J. Charlesworth, *Ateísmo y filosofía analítica*, *ibid.*, pp. 439-476; J. Macquarrie, *God-Talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*, Salamanca 1976; F. Ferré, *Language, Logic and God*, London 1970; D. Antiseri, *Filosofía analítica e semántica del linguaggio religioso*, Brescia ³1974; J. Sádaba, *Lenguaje religioso y filosofía analítica*, Barcelona 1977; J. Gómez Caffarena, *Lenguaje sobre Dios*, Madrid 1985.

⁹² *Gott, Mensch und Welt*, cit. (nota 36), pp. 76-82.

⁹³ Tema muy bien analizado por H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit III/II/2*, cit. (nota 48), pp. 375. 556-557. 605-610. Sobre ambos autores como los dos extremos que delimitan el umbral (*Schwelle*) de la modernidad, cf. H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle. Cusaner und Nolaner*, cit. (nota 22).

⁹⁴ Cf. K. Löwith, *L. c.*, pp. 197-251.

prolongado en la “filosofía de la naturaleza” del idealismo; y, en general, la Ilustración encuentra su contrapunto en el Romanticismo con su agudo sentido de la infinita y divina profundidad del mundo, algo muy vivo y operante en un Shaftesbury, en un Goethe o en un Hölderlin⁹⁵.

Contra ellos reacciona ciertamente la ciencia del s. XIX; pero, a su vez, contra ésta reacciona Nietzsche con su “intento de recuperación del mundo”, en su profundidad infinita, dionisiaca, divina⁹⁶. (Dialéctica parecida cabría, sin duda, afirmar respecto de la excesiva reducción técnico-industrial de nuestro mundo y la correspondiente reacción ecológica).

3) Con todo, la típica ambigüedad de estos planteamientos indica su íntima cuestionabilidad y su apertura hacia la posible resolución en la trascendencia real o en la pura inmanencia. Pero también aquí se anuncia la tercera posibilidad. Prescindamos ya de aquellos que a lo largo de la filosofía moderna siguen manteniendo la validez del argumento cosmológico. En la misma ciencia, llegada por el propio avance a los límites de la explicación positivista, se perfila un nuevo talante: en general, se hace más aguda la conciencia de la especificidad puramente operativa del ateísmo “sistemático”, que no tiene por qué convertirse necesariamente en real; de ahí que en parte de la comunidad científica surja una nueva sensibilidad, que se muestra “abierta para el panteísmo o panenteísmo (A. Einstein), para la aceptación de un Dios personal (W. Heisenberg) o para una teología negativa de corte neoplatónico (C. F. v. Weizsäcker)”⁹⁷.

Pero no cabe olvidar que este tipo de discurso corre siempre el riesgo de una insuficiente mediación filosófica, típica de posturas que intentan utilizar directamente la ciencia en función trascendente, sea para defender sea para atacar la idea de Dios. Resultan más significativas aquellas posturas filosóficas (aunque sea con un talante muy peculiar), que hacen del cosmos el lugar privilegiado para la epifanía de lo divino y la consiguiente elaboración de la idea de Dios.

Bien conocida es la obra de Teilhard⁹⁸; y acaso resulte aún más significativo todo el movimiento que cabría calificar de metafísica “evolucionista”. Movimiento que se anuncia ya con tonos peculiares en Henri Bergson⁹⁹ y que se hace más amplio en el mundo anglosajón, principalmente con Lloyd Morgan¹⁰⁰ y Samuel Alexander¹⁰¹, para desembocar en la hoy tan influyente filosofía del proceso (*Process philosophy*), con Alfred North Whitehead¹⁰² y Charles Hartshorne¹⁰³ como representantes principales.

⁹⁵ Este tema está admirablemente tratado en las aludidas obras de H. Urs von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual*, cit. (nota 31), pp. 309-330; cf. también pp. 53-54. 64-65. 204. 326-327; y sobre todo en *Herrlichkeit III/II/2*, cit., pp. 644-682 (Hölderlin), 682-753 (Goethe).

⁹⁶ Título del capítulo que K. Löwith, *l. c.*, pp. 156-196, dedica a Nietzsche.

⁹⁷ W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, p. 134; en pp. 133-136 puede verse una versión actualizada de este argumento. Sería interesante un estudio más detallado en este contexto de los nuevos estudios acerca del “principio antrópico”: cf. la recensión que, en “Saber leer” n. 5 (1987) 1-2, hace J. Ferrater Mora de la obra de J. D. Barrow / F. J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford 1986. Para toda la problemática, cf. A. Pérez Laborda, *Ciencia y fe. Historia y análisis de una relación enconada*, Madrid 1980: *¿Salvar lo real? Materiales para una filosofía de la ciencia*, Madrid 1983; *Dios y la ciencia?*, Madrid 1985.

⁹⁸ Cf. principalmente *Le phénomène humain*, Paris 1955 y *Le milieu divin*, Paris 1957.

⁹⁹ Principalmente *L'évolution créatrice* (1907). Ed. du Centenaire, Paris 1963, pp. 487-809 y *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), ed. cit., pp. 980-1247.

¹⁰⁰ *Emergent Evolution*, London 1927.

¹⁰¹ *Space, Time, and Deity*, 2 vol, London 1920. Para ambos autores, cf. C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno II*, cit. (nota 42), pp. 823-836.

¹⁰² Principalmente en *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, (1929), New York 1960 (sobre todo el último cap.) y *Religion in the Making*, (1926), New York 1960.

También esta constatación resulta significativa para el presente estudio, pues, con diversos grados de atención, tanto Amor Ruibal como Zubiri incluyen la realidad mundana en su esfuerzo por descubrir y pensar a Dios.

5. Conclusiones

Esperemos que la sinuosidad del recorrido, así como la inevitable y compleja multiplicación de las referencias no hayan oscurecido demasiado su sentido. De todos modos, llegados al final, vale la pena intentar un rápido balance de los resultados.

1. El problema de Dios se inscribe hoy en un movimiento epocal, que ofrece su marco de referencia más amplio y comprensivo. La disolución del pensamiento medieval y el tránsito a la modernidad supuso ante todo la superación del realismo greco-escolástico, para dar entrada a una presencia cada vez más intensa y determinante del sujeto en el proceso cognoscitivo.

La subjetividad como radicación última y poder constitutivo de lo real conocido celebra su triunfo en el idealismo. Pero luego vendrá lentamente una reacción que hará sentir la presencia del objeto y de sus derechos como algo no totalmente reductible a la actividad constitutiva del sujeto. El *motto* que hizo suyo el movimiento fenomenológico —”vuelta a las cosas mismas” — representa bien el talante de la nueva situación.

En ella el problema de Dios —denunciado como onto-teológico — no puede volver a lo que fue. Se aspira a un diálogo real con el pensamiento y a tener posibilidades de validez universal, deberá ser profundamente remodelado a partir de los nuevos presupuestos.

2. Dentro ya de la modernidad, el proceso se presenta extraordinariamente complejo y refractario a la clarificación. Tomando como hilo conductor de la reflexión el “triángulo metafísico” Dios-hombre-mundo, cabe distinguir dos líneas fundamentales.

La primera y principal parte del sujeto y se expresa en el *principio de inmanencia*: alrededor de él gira la parte más viva del pensamiento moderno.

Para muchos su lógica lleva necesariamente a la eliminación de Dios como realidad trascendente al poder constitutivo de la subjetividad (con acento diferente, según la afirmación se haga desde el ateísmo como negación de la realidad de Dios, o del teísmo, como postulación del abandono de este principio).

Otros piensan que tal lógica constituye tan solo *una* valencia de un principio más rico y complejo, que, eso sí, induce un radical cuestionamiento del problema y su necesaria apertura.

Finalmente, unos terceros, admitiendo esto último, piensan que es posible reconocer la nueva situación, y en ella la validez fundamental del principio de inmanencia, pero comprendido de suerte que en él se anuncia siempre —como el otro momento constitutivo — la realidad de la trascendencia.

3. Una dialéctica parecida se observa tomando como punto de partida el otro vértice del triángulo: el mundo.

La nueva experiencia del mundo, originada sobre todo por la ciencia moderna y la tecnificación de ella resultante, puede llevar a una visión reductiva y positivista, que no deje lugar ninguno para lo divino. Pero persiste también desde el primer momento —prueba, el romanticismo — otra experiencia del mundo que, sin renunciar a los aportes de la ciencia, mantiene el sentido de su profundidad,

¹⁰³ En *A Natural Theology for our Time*, Illinois 1967, resume muy bien su pensamiento. Puede verse una síntesis clara de esta corriente en H. Küng, *¿Existe Dios?*, Madrid 1979, pp.249-256; también C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, cit. (nota 42), pp.837-871; cf. pp. 777-900; J. Collins, *God in Modern Philosophy*, cit. (nota 50), pp. 285-324.

dejando abierta la posibilidad de lo divino como presencia fundante. Posibilidad que en otros autores se hace afirmación positiva, hasta llegar en algunos a constituir el centro de su filosofía.

4. Como se fue observando a lo largo de la exposición, tanto Amor Ruibal como Zubiri fueron conscientes de la nueva situación y de sus consecuencias. Ambos optaron claramente por la postura afirmativa, intentando en consecuencia nuevas soluciones para los viejos problemas.

Pero cada uno lo hizo desde su peculiar perspectiva, con importantes puntos de contacto, aunque también con aspectos claramente diferenciados. Precisar este punto resulta fundamental para la comprensión de las obras respectivas y para calibrar las posibles convergencias. Tal va a ser el objeto del próximo capítulo.

CAPÍTULO II

EL PLANTEAMIENTO GENERAL DEL TEMA DE DIOS EN AMOR RUIBAL Y XAVIER ZUBIRI

La panorámica general del capítulo anterior permite ahora situar con precisión los intentos de los autores que intentamos estudiar. Situarlos, ante todo, en la dinámica global, precisando y verificando lo que se ha ido diciendo incidentalmente al hilo de la exposición. Y determinar, en segundo lugar, el sentido preciso de sus aportaciones respectivas. De esa manera será posible discernir la vigencia de los distintos temas, colocar los acentos según la respectiva importancia y concentrarnos en aquello que constituye una aportación aún válida para el pensamiento actual.

Dada su diferente situación, la caracterización deberá ser hecha por separado, si bien al final se tratará de buscar las confluencias fundamentales.

A) AMOR RUIBAL

1. La hermenéutica de la obra de Amor Ruibal

a) Caracterización general del autor y de la obra

La personalidad y la obra de Amor Ruibal revisten características un tanto peculiares, que piden, de entrada, algunas observaciones fundamentales. La verdad es que sin tenerlas en cuenta no resulta fácil comprender bien el sentido exacto del intento ruibaliano.

No resultaba ya en su propio tiempo (recuérdese que nace en 1869 y muere en 1930), dada su peculiar ubicación en el mundo del pensamiento. Por un lado, habla desde el mundo de la escolástica, pero no pertenece *ya* a él. Por otro, su estilo, sus referencias y sus preocupaciones no están *aún* en plena sintonía con los modos contemporáneos. Él, que publica su primer escrito en el 98¹, no va a tener ningún contacto perceptible con los miembros de la famosa generación (con los que, con todo, lo une un común y fondo aliento de apertura a Europa y de renovación radical del pensamiento)². Ajeno a ambos mundos, es

¹ *Programma praelectionum theologiarum pro his qui primo huius Sacrae Facultatis anno operam navant concinnatum*, Santiago 1898; 34 pág. Como se ve, no se trata propiamente de un libro; pero este escrito, hecho al comienzo de su carrera — acaba de llegar de Roma —, reviste una gran importancia. En él se anuncia de algún modo lo que va a ser su obra filosófico-teológica. S. Casas, que edita el texto (I 119-130), fue quien más énfasis puso en la importancia del mismo (cf. *Don Angel Amor Ruibal. Su vida y su obra filosófica*: Crisis 1 (1954) 27-29; *Introducción General* [al tomo I de los PFFD], I 53-55; *Introducción* [a Cuatro Manuscritos inéditos], XI 32. 52 n.; 210. 82). Dada su concepción excesivamente estática del pensamiento ruibaliano (de eso hablaremos más adelante), tiende a exagerar tal importancia; aun así, hace dos observaciones interesantes: 1) no hay un total paralelismo con la obra posterior (I 54); 2) en esta se acentúa cada vez más lo filosófico (I 55. 56-57). Ya S. Cuesta, *Don Angel Amor Ruibal. Su personalidad científica y su obra filosófico-teológica*: Revist Española Teología 4 (1944) 584-585, había llamado la atención sobre este punto. Mucho más reservado se muestra M. Rey Martínez en su introducción a la edición de *Naturaleza y sobrenaturaleza*: Compostellanum 1 (1956) 176-177. Y decididamente opuesto es B. Martínez Ruiz, *Nueva edición de los PFFD de A. Amor Ruibal*: Verdad y Vida 31 (1973) 215-223.

² Sin que podamos hacer nuestra la afirmación de S. Casas: “Dentro de España, A. R. puede ser considerado perfectamente, a nuestro juicio, como un hombre del 98...” (*Introducción General*, I 95).

rechazado, como veremos, por los escolásticos, es decir, por aquellos a los que más inmediatamente se dirigía, sin por eso ser verdaderamente conocido ni reconocido por el pensamiento extraescolástico.

Mucho más difícil tiene que resultar, por fuerza, hoy. Lo que había de explosivamente rupturista en su planteamiento —la crítica radical del pensamiento escolástico y el anuncio de la quiebra definitiva de su vigencia— se convirtió, incluso en los círculos eclesiásticos, en una evidencia ambiental. Pero lo grave es que en el fragor de esa explosión que ya no interesa hoy, corrimos el riesgo de no percibir tampoco lo que de positivo, de renovador y de apertura de futuro se anunciaba en su obra.

A estos factores hay que sumarles además el estado en que quedaron sus escritos. No ya solo en cuanto truncados en plena elaboración por una muerte en definitiva temprana, a los sesenta años³. Sino también por el estado de los inéditos, que comprenden justamente la parte creativa (incluso el tomo VII, que ya es póstumo, pertenece al recorrido histórico-crítico). Además, se verá en la Tercera Parte que las ediciones hechas, impagables como esfuerzo subjetivo, distan objetivamente mucho de ser acertadas.

Se comprende entonces que la interpretación, lejos de tener ante sí un camino expedito, se encuentra con una tarea llena de trampas y dificultades. Un mínimo de familiaridad críticamente alerta con la escritura y con el pensamiento de Amor Ruibal, enseña que tan solo mediante un reflexivo ejercicio hermenéutico resulta factible captarlo en su originalidad y distinguir “lo que está vivo y lo que está muerto” en el legado que dejó⁴.

b) *El recorrido histórico-crítico*

Concretando algo más, hace falta distinguir todavía entre la parte histórico-crítica y la parte propiamente constructiva.

La primera, publicada casi íntegra en vida del autor, está plenamente elaborada y ofrece una base sólida para la interpretación. Dentro de ella ofrecen caracteres muy distintos el que se refiere al tramo dedicado al pensamiento antiguo y medieval y el tramo del pensamiento moderno.

Amor Ruibal se muestra como un buen conocedor del pensamiento antiguo y como un consumado maestro en el medieval. Sin que, obviamente, todo sea en él de buena tinta, demuestra un control siempre independiente y alerta de la materia y una pocas veces igualada agudeza crítica. Aunque este tipo de afirmaciones debe ser siempre hecho con cautela, no sería osado afirmar que, *visto el problema en su conjunto*, acaso no exista en toda la historia de la filosofía ninguna otra crítica tan informada, radical y contundente como la que él hace de la escolástica⁵.

De todos modos, es preciso tener muy en cuenta su intención, que no es nunca meramente historiográfica, sino, si así lo podemos decir, crítico-sistemática. Esto puede restarle por veces cierta

³ “Tres años de vida me hacen falta para dar cima a ciertos trabajos...”, dicen que le dijo a un amigo que lo visitaba nos últimos tiempos, ya muy enfermo (A. Gómez Ledo, *Amor Ruibal o La sabiduría con sencillez*, Madrid 1949, p. 53; hace falta advertir que el libro —que lleva la marca de su tiempo— es mejor que el título). Habida cuenta todo lo que traía entre manos, resulta obvio que esos años no le llegarían a nada (cf. referencia a los trabajos pendientes en S. Casas, I 36-38).

⁴ Una amplia presentación de la obra ruibaliana en el contexto del pensamiento español, tanto de la pre- como de la post-guerra puede verse en X. Picaza, *Amor Ruibal y el pensamiento cristiano español del siglo XX: Giornale dice Metafisica*, Nuova Serie 6 (1984) 93-140.

⁵ “Esta revisión resultó de tal alcance y detalle, que Amor Ruibal será desde ahora la prueba de fuego para el Tomismo y, en menor escala, para las demás escuelas y aún para toda la metafísica que va desde Platón a Wolff. Ningún escolástico que no lo haya estudiado podrá vivir en adelante con la conciencia tranquila” (C. Baliñas, *El pensamiento de Amor Ruibal. Una revisión de la filosofía a la luz de la correlatividad*, Madrid 1968, p. 252; cf. pp. 53-58. Con más detalle, véase S. Cuesta, *Amor Ruibal y los sistemas escolásticos: Pensamiento* 5 (1949) 327-332; y sobre todo, V. Muñoz Delgado, *Interpretación amorruibalista de la historia de la filosofía y de la teología: Estudios Mercedarios* 25 (1969) 39-88; Id., *Amor Ruibal y los sistemas escolásticos*, en *Actas*, pp. 139-185.

precisión erudita, pero le asegura perenne actualidad. Nada mejor que sus propias palabras para expresar lo que esto significa:

En nuestro camino no podremos menos de encontrarnos con elementos históricos, que es necesario exponer y tomar en cuenta, a pesar de que no sea la fase histórica el objetivo de este estudio, ni esa la finalidad de los datos que se van a evocar. Se trata, en efecto, no de hechos, sino de lo que los hechos significan en orden a descubrir el enlace científico del pensamiento teológico y del pensamiento filosófico en sus más delicados aspectos, donde los factores históricos no son más que pequeños núcleos en los cuales se manifiesta objetivado aquel

enlace, sosteniendo él hilo de la idea que va desenvolviéndose y tejiendo la trama de la vida religiosa, cuya evolución por las sinuosidades de los tiempos es necesario seguir, como se siguen las vetas del mineralpreciado a través de las altas montañas y hondas simas donde la naturaleza lo ha depositado.

Quiere esto decir que en la confirmación sucesiva histórica de nuestros asertos, no han de verse los testimonios que se ofrecieren, como cosa en sí y en cuanto hechos, sino que estos hechos se han de considerar como proyecciones de conceptos que los sobrepasan y se elevan con significación más alta, con el aspecto filosófico de la evolución del pensamiento de la creencia, modelado en formas sucesivas de la idea humana ⁶.

En definitiva, si en su avance expositivo el discurso ruibaliano se muestra como una reconstrucción de la historia del pensamiento filosófico-teológico, el vector dinámico está constituido por una honda “deconstrucción” en vistas a la nueva filosofía que él busca. Cosa de la que era vivamente consciente, como lo mostró en las respuestas a un discípulo, impaciente por que empezara ya con la exposición de su sistema: “Antes de edificar es preciso derribar: a la labor constructiva la debe preceder la crítica”; y ante la insistencia preocupada por la demora: “Tampoco a mí no me deja de preocupar eso; pero habrá advertido que a lo largo de mis negaciones fui sentando afirmaciones que desarrollaré después”⁷.

En cambio, respecto del pensamiento moderno la situación es diferente. En su ambiente y en su tiempo, Amor Ruibal se muestra muy notablemente curioso e informado —basta mirar a su biblioteca—. Pero no aparece como un estudioso de buena tinta, sino más bien dependiente de historias y manuales, de donde recababa datos, citas e información. Y esto no sin un claro aire de estar tratando con los clásicos “adversarii” de las tesis escolásticas. Evidentemente, aquí la lectura de su pensamiento tiene que ser “sintomática”, es decir, que más que lo que dice de hecho, debe atender a lo que ahí se insinúa tanto de lo que él busca como del que, ya más acá de la escolástica, rechaza en el pensamiento moderno.

Ya se comprende que esto es muy importante para nuestro trabajo. Adelantando, cabe decir que, una vez rechazado el objetivismo escolástico, nuestro autor rechaza igualmente el inmanentismo que por diversas vías niega la trascendencia: monismo, positivismo, agnosticismo... van a ser en este sentido las palabras clave.

c) La construcción sistemática

En cuanto a la segunda parte —la sistemática— la situación cambia casi radicalmente, a causa de su carácter bastante fragmentario y además en plena construcción.

⁶ IV 7. Esta idea es ubicua a lo largo de toda la obra. En VI 558 lo expresa así, a propósito de su estudio de santo Tomás de Aquino: “...seguir las ondulaciones del latente tejido filosófico que hemos hallado por doquiera”. E. Martínez Ruiz, *Angel Amor Ruibal hoy*, en *Actas*, pp. 384-414, subraya bien la originalidad e importancia de este enfoque, del que llega a afirmar: “Nadie se había atrevido a ello, ni todavía hoy hay ninguna obra a la altura del problema” (p. 384).

⁷ J. da Viña, *El relativismo en Amor Ruibal*: *Compostellanum* 2 (1957) 453-454. Discípulo de Amor Ruibal, Da Viña era conocido por su fidelidad escrupulosa: la noticia es totalmente de fiar.

1) Es preciso insistir en este punto, porque desde el comienzo fue aquí donde se jugó y sigue jugándose hoy el destino de la interpretación ruibaliana. Una lectura *acrónica*, donde todo se sitúa al mismo nivel, sin distinguir redacciones distintas en tiempos distintos, crea una confusión fatal. Confusión que ha causado mucho daño a la ya de por sí escasa investigación ruibaliana y que, por lo mismo, urge erradicar dentro de lo posible.

Empezando porque de esta manera se nos ofrece un pensamiento incomprensible y aun contradictorio.

Se puede observar incluso en un punto tan fundamental y decisivo como el de la concepción del ser. Así al comienzo del tomo IX se afirma con energía que el ente, como *noción* que es, no puede ser considerado ni como unívoco ni como análogo, porque es anterior a todas “las desemejanzas y analogías que representan las ideas”⁸. Pero *más adelante y en el mismo tomo*, se nos dice repetidamente que es unívoco⁹; más aún, se afirma con energía: “La noción de ente como la hemos expuesto, aplicada la Dios y a las criaturas, es perfectamente *unívoca*”¹⁰. El lector buscará en vano una nota editorial que le explique semejante contradicción. Únicamente si por su cuenta fue alertado por la larga nota que va de la página 15 a la 19, podrá situarse en el buen camino: las citas pertenecen a textos muy distintos en el tiempo y en *la maduración del pensamiento* ruibaliano.

Aquí está lo fundamental. Estas quiebras, que hacen por veces tan difícil su estudio y que en no pocas ocasiones pueden provocar la apariencia de confusión o irrelevancia, se pueden también convertir en los verdaderos puntos luminosos.

Se comprende fácilmente. Toda la contextura de la obra ruibaliana implica que en ella está muy claro lo que rechaza: el pensamiento escolástico, como superado en su estructura noética y metafísica; y el moderno, en cuanto incompatible con el fundamental realismo gnoseológico y con el pluralismo metafísico del autor. Están incluso claras las direcciones básicas por donde se orienta su busca.

Pero eso no basta nunca para interpretar una obra. Todo aquel que haya luchado de verdad con alguna idea importante, sabe muy bien la distancia que existe entre esa intuición direccional —”por ahí va la solución” — y la realización concreta y efectiva de la misma —”esto justamente es lo que estaba buscando” —; hasta el punto de que el autor resulta muchas veces el primer sorprendido por el resultado de la propia obra.

Amor Ruibal, justo por el estado desordenado en que quedaron los inéditos, constituye un ejemplo evidente. Las repeticiones, muchas veces denunciadas, no son tal muchas veces en la parte por él publicada: responden simplemente a su “método correlativo” de tratar los mismos temas desde distintas perspectivas (el tema de Dios es, justo, el ejemplo más claro: hay “repetición” de los mismos temas en las distintas etapas históricas, y puede re-doblarse aún en las etapas importantes, según se haga el recorrido desde el punto de vista de la esencia o de la existencia).

2) El fenómeno se repite, naturalmente, en la parte póstuma. Pero aquí hay muchas veces repeticiones reales, pues el autor vuelve repetidamente sobre el mismo tema, rehaciéndolo desde la altura conseguida por la nueva reflexión. A la hora de publicar, resulta obvio que mucho de este material habría sido eliminado por el autor. Era su derecho. Un derecho que nosotros ya no tenemos. El editor actual ya no puede eliminar; pero, sí, deberá esforzarse por captar la dirección auténtica y la figura última de este pensamiento en marcha.

⁸ IX 21-22.

⁹ IX 249-252.

¹⁰ IX 362-365.

Un ejemplo, bien curioso y significativo, puede aclarar algo. Amor Ruibal no hacía esquemas¹¹. Por eso los inicios de los temas aparecen no raras veces como intentos reiterados, que se presentan como “repeticiones” de las mismas ideas. Tal ocurre en un extraño fragmento perteneciente a la “Existencia de Dios según mi exposición”¹².

El lector lo puede comprobar por sí mismo. S. Casas sintió el desasosiego, que lo llevó a una extraña opción editorial —única en su edición, hay que reconocerlo— de selección y recomposición de trozos¹³. Lo curioso es que no advirtió que el texto que él da como unitario, está en realidad compuesto por cuatro intentos distintos de redacción introductoria¹⁴.

Lógicamente, el estudioso no advertido del fenómeno encontrará extrañas y molestas tantas repeticiones. Pero lo más sorprendente está aún en que ninguno de esos comienzos pasó a la redacción “definitiva”, sino una introducción más amplia —que, además, estuvo mucho tiempo perdida—, donde se recogen los mismos motivos, pero ya en un marco mucho más logrado¹⁵.

Lo más grave es que idéntica situación puede darse también en tratamientos enteros. Tal lo fundamental del problema del conocimiento, que procuró a los expositores no pocos despistes y quebraderos de cabeza. En los tomos VIII y IX, respectivamente, aparece un tratamiento doblado —con diferencias importantes— tanto en el planteamiento fundamental como en las tres funciones cognoscitivas. Hace ya tiempo pude comprobar e indicar expresamente¹⁶ que se trata de dos redacciones de distinta altura reflexiva: la que aparece en IX 15-113 es la más reciente y supone una muy notable profundización del pensamiento ruibaliano.

No sabemos cómo acabaría fundiendo Amor Ruibal ambas (la primera, más extensa, sigue siendo importante y toca temas que no aparecen en la segunda). Pero lo que resulta evidente es que no se puede hablar de la gnoseología de Amor Ruibal sin tener en cuenta este hecho fundamental. Cualquier interpretación que ponga al mismo nivel todos los textos, resultará, por esa sola razón, inevitablemente incompleta, cuando no fundamentalmente falseada.

2. El problema de Dios en Amor Ruibal

a) Planteamiento general

Acaso estas observaciones previas puedan parecer demasiado prolijas. Pero las juzgamos indispensables. Ante todo, por elemental justicia y justeza hermenéutica. Pero principalmente, porque, como veremos, la aportación que Amor Ruibal hace al tema de Dios no se puede valorar debidamente sin tener todo esto en cuenta.

Adelantando de algún modo lo que, en rigor, deberá ser conclusión de todo el trabajo, cabe sintetizar así el estado de la cuestión: 1) el tema de Dios está no solo presente a lo largo de toda la obra,

¹¹ Lo sabemos por información de J. da Viña a S. Casas (cf. I 52 nota 24). Estudiando los originales se ve que, efectivamente, discurría escribiendo. Cuando encontraba el filón o entraba en sus temas preferidos, continuaba ya de modo desbordante.

¹² XI 495-500.

¹³ XI 39 nota 174; 395 nota 106; 495 nota 1.

¹⁴ Pueden observarse dos recomienzos, casi con las mismas palabras en la p. 497; y el cuarto, en la p. 499. No deja de ser curioso observar que ya en el comienzo de la obra había sucedido algo parecido. Del cap. I del tomo I se conservan nada menos que los manuscritos de seis redacciones distintas de su comienzo (cf. I 45); por cierto, una de ellas en latín (puede verse el inicio en A. Gómez Ledo, *Amor Ruibal*, cit. (nota 3), pp. 337-338).

¹⁵ Casas no lo conocía todavía en este momento; lo descubrió más tarde, como indica en I 46, incluyéndolo con otros en el inédito nº 12. Afortunadamente, gracias a él, podremos tenerlo en cuenta en nuestro trabajo.

¹⁶ *Constitución y Evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid 1977, pp. 166-167.

sino que, en su elaboración más personal y definitiva, constituye la última etapa; 2) etapa que cómo tal está inacabada, pero que por eso mismo representa el definitivo frente de avance del pensamiento ruibaliano; 3) avance que, simultáneamente, promueve para su elaboración el estadio más maduro también en el ámbito gnoseológico y metafísico; 4) por tanto, es por aquí por donde hace falta buscar su aportación más original, viva y vigente para nuestra actualidad.

En consecuencia será precisa una especial atención a los textos en sí mismos: a los póstumos ya publicados, para calibrar la justeza de su disposición; y a los aún inéditos, para tenerlos en cuenta, tratando también de situarlos en su lugar preciso y medir así su aportación¹⁷.

1) Amor Ruibal empieza su obra con un *pathos* universal y totalizante. El capítulo inicial habla de lo “ideal”, o del “ideal de la ciencia”, con la misma amplitud y con la misma pasión de radicalidad con que los idealistas hablaban de la “Wissenschaftslehre”. Quiere, en efecto, plantear de entrada el conjunto de su proyecto, trazando sus líneas maestras.

Dado que se va a ocupar “de la filosofía y del dogma”, le preocupa dejar claras dos ideas fundamentales: 1) la posibilidad de un “ideal sobrenatural”, es decir, la posibilidad de una teología científica; y 2) establecer las condiciones gnoseológicas y metafísicas indispensables al efecto.

En el planteamiento hay, pues, una clara funcionalización de lo filosófico frente a lo teológico: *philosophia ancilla theologiae*. Pero esto es tan solo una parte de la verdad; y, en el fondo, a pesar de todo, la menos importante. Porque Amor Ruibal es ante todo filósofo. Lo es incluso cuando hace filología¹⁸, o derecho canónico¹⁹. Lo es, naturalmente, cuando hace filosofía; pero lo es también cuando aborda temas teológicos. En cualquiera de esas materias su verdadera aportación ha de buscarse justamente en el sustrato filosófico que les ofrece²⁰. En todo caso, en el teológico tal predominio no ofrece duda.

Para nuestro tema esto resulta decisivo. Cuando el autor habla de “teología” y de “sobrenatural” se refiere efectivamente a la problemática teológica. Pero el peso, tanto de la reflexión como de la discusión histórica, acaba cayendo sobre el problema de Dios en su aspecto filosófico²¹.

El planteamiento inicial no nos interesa en su detalle. El autor entra en un juego de clasificaciones preliminares, acaso un tanto excesivo y con una conceptualidad que no siempre nos resulta ya familiar, empezando por la palabra clave: “ideal”²². En definitiva, el *ideal* consiste en una visión —o intento de

¹⁷ Por fortuna, disponemos ya de todo el material inédito —acaso con alguna excepción, que, en cuanto cabe colegir, sería pequeña y sin relevancia — en una cuidadosa transcripción de S. Casas (lo que dijimos, y diremos aún, de la organización del material, no afecta para nada al escrupuloso cuidado de la transcripción, controlable además tanto por los manuscritos, como por los microfilms correspondientes). Pudimos disponer de todo él —que ya conocíamos en la casi totalidad, pero no en transcripción tan fidedigna — gracias a la amabilidad del prof. C. Baliñas, depositario de una copia, en orden a su publicación.

¹⁸ Cf., sobre todo, *Los Problemas fundamentales de la Filología Comparada. Su historia, su naturaleza y sus diversas relaciones científicas* 2 vol., Santiago [1904-1905]; se vea presentación en S. Casas, I 28-29.

¹⁹ Cf. sobre todo, *Derecho Penal de la Iglesia Católica según el Código Canónico vigente*, 3 vol., Santiago s. a. (probablemente 1918. 1919. 1924); cf. S. Casas, I 32-34. Refiriéndose a esta obra, un canonista de la competencia de T. García Barberena pudo decir: “No conocemos canonista comparable a éste en cuanto a teoría y sistema” (*Comentarios al Código de Derecho Canónico IV*, Madrid 1964, p. 190).

²⁰ Para la teología, en un punto crucial, tratamos de mostrarlo en A. Torres Queiruga, *Constitución y Evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid 1977.

²¹ Con las, hasta cierto punto, excepciones siguientes: el tomo I original, con los inéditos correspondientes (ahora editados por S. Casas I 379-522); los capítulos, que son un verdadero enclave, sobre la Trinidad, en V 317-436; y *Naturaleza y sobrenaturaleza*, en XI 183-305.

²² Él mismo indicaba en la versión latina que lo hace conforme a la “moda reciente” (*more recentiorum*; cf. A. Gómez Ledo, *l. c.*, p. 337). Un autor por él citado indica que *ideal* es una palabra “particulièrement en honneur au XIX siècle” (A. Ricardou, *De l'ideal. Etude philosophique*, Paris 1890, p. 1). Como indica S. Casas (I 82), es probable que en su adopción influyera

visión — de la totalidad, en la que se articulen debidamente el conocer y el ser, lo finito y también lo infinito²³. Tal articulación sólo es posible, a condición de salvar unas condiciones fundamentales.

2) Estas son las que aquí nos interesan, pues en ellas se enuncian los temas que van a ser constantes en toda la obra. Aparecen de nuevo cuando inicia la exposición de su pensamiento propio²⁴. Y reaparecen cada vez que el autor plantea de nuevo el tema de Dios.

Se concentran en la afirmación de una doble dualidad: 1) la dualidad *sujeto-objeto*, entendido el primero como el “elemento dinámico” que tiende a la asimilación de lo real, y el segundo, como el “elemento estático” constituido por la objetividad que se trata de asimilar²⁵; y 2) la dualidad *inmanencia-trascendencia*, en el sentido de que la realidad mundana no agota en sí misma la razón de su inteligibilidad, sino que supone una determinación trascendente (otras veces se refiere inmediatamente a la dualidad finito/infinito)²⁶.

De acuerdo con eso, enumera las teorías que considera incompatibles tanto con la teología como con una justa concepción filosófica de Dios. Son fundamentalmente los movimientos que en la segunda mitad del s. XIX marcan la crisis que sigue a la ruptura del idealismo —a éste y a Kant se refiere Amor Ruibal constantemente como fuentes de la situación — al tiempo que intentan buscar una salida. Positivismo y monismo, agnosticismo (con las variantes escéptica, tradicionalista, fideísta) e intuicionismo (desde lo idealista a lo ontologista) son los términos claves y recurrentes²⁷.

Frente a ellas él sitúa su visión de fondo.

Por un lado, una *gnoseología* que ya desde ahora se sitúa expresamente entre un conocer de “tipo esencial”, es decir, de estricto “paralelismo entre el valor ontológico y el valor representativo de la idea” (el escolástico), y un conocer puramente “fenoménico” de tipo inmanentista o trascendentalista²⁸. Frente a ambos propugna “un sistema de coordinación relativa de la cosa y la idea” o de coordinación “*ontognoseológica*, donde confluyen a la par lo real y la idea, no sólo para el acto de conocer, sino para la medida y tipo de la objetividad conocida”²⁹.

Por otro, una *ontología* que busca con pasión la unidad de lo finito y de lo infinito, pero manteniendo su dualidad. Expresémoslo con un párrafo característico, que patentiza bien el vigor retórico de esta etapa (que desaparecerá en buena medida en la obra posterior):

En la constitución, pues, del ideal de la ciencia se realiza en unidad grandiosa el enlace de lo finito y de lo Infinito, pero sin identificarlos ni confundirlos, como reclama la tesis panteísta; antes bien,

también A. Comellas i Cluet, *Introducción la la Filosofía*, Barcelona 1883; en todo caso, aunque lo cita, se distancia expresamente de él (I 158 nota 1/I 2 nota 1).

²³ Con todo, hace falta advertir ya de entrada que no hay aquí afán totalitario: uno de los énfasis de Amor Ruibal va a consistir precisamente en subrayar, desde el mismo título del capítulo la “contingencia y relatividad intrínseca del ideal humano” (I 157-209/I 1-100). Toda la última parte está dedicada a señalar esta limitación insuperable (pp. 197-209/76-100).

²⁴ VIII 5-20. Tenemos también en cuenta estas páginas en la presente exposición.

²⁵ I 157-159/I 1-5.

²⁶ I 160-166/I 5-18.

²⁷ En una larga nota, que va de I 268/I 21 la I 184/I 48, hace un recorrido de los principales autores. No es, evidentemente, de buena tinta y tiene más interés como índice de las coordenadas de su pensamiento que como información histórica. En los inéditos acerca de Dios hará recorridos también largos, de características similares. Sobre el tema vuelve largamente todavía en los tomos originales II y III, a propósito del demorado estudio que hace de la *mística* (judía, árabe y cristiana), de la *conciencia moral* y de la *sicología de la oración*. La obra del cardenal D. Mercier, *La filosofía del siglo XIX*, Madrid 1943 (pero que recoge trabajos publicados entre 1882-1908), refleja muy bien en su primer capítulo (pp. 7-69) el ambiente espiritual del tiempo tal como era percibido por hombres como él y Amor Ruibal.

²⁸ I 167/I 19.

²⁹ I 167-168/I 19-20. Obsérvese que, incluso en el vocabulario, ya se anuncia aquí el tema central del correlacionismo.

haciendo no sólo persistente un dualismo primordial y esencial, sino derivando de él todo fundamento de la construcción progresiva del ideal y de la unidad que se busca, única posible para juntar los extremos entitativamente inconciliables de lo infinito y de lo finito. Es un círculo que comienza en el Ente infinito con el ejemplar de lo finito, se desarrolla al realizarse la entidad contingente y como tal evolutiva, y termina en el Ente infinito con la consumación de la finalidad que se propuso alcanzar por la perfectibilidad y evolución de lo finito en sus múltiples manifestaciones³⁰.

En este intento, ya queda dicho, el problema del conocimiento de Dios constituye el núcleo central y determinante. En la capacidad de afrontarlo se mide la validez de los sistemas y en la preparación de su posterior tratamiento personal concentra Amor Ruibal todo el esfuerzo creador.

b) Platonismo y aristotelismo en la base del pensamiento tradicional

No podemos seguir el largo tratamiento histórico, que merece —y espera— cuidadosos estudios monográficos. Interesa, en cambio, extraer su sentido en cuanto preparación y enfoque de la aportación ruibaliana.

1) No se trata de un recorrido neutro a la busca de los simples hechos, sino, como se nos decía más arriba, “de lo que los hechos significan en orden a descubrir el enlace científico del pensamiento teológico y del pensamiento filosófico”. Está todo él atravesado por una convicción básica, a saber, que la concepción de Dios depende intrínsecamente de los presupuestos filosóficos de que parte:

Porque es indudable que la teoría de lo divino, en cuanto elaboración de carácter científico, se halla enlazada, y aun subordinada a la teoría de lo real y del ser, que debe abarcar todas las proyecciones de la existencia, y preside la concepción de todas sus manifestaciones³¹.

O, como o expresará al final, fruto ya y conclusión de todo el análisis histórico:

En el decurso de esta obra hemos podido apreciar cómo la teoría del ser y la teoría del conocer en orden a la interpretación filosófico-teológica de la Divinidad y del mundo, se hallan íntimamente enlazadas y mantienen entre sí plena solidaridad en el planteamiento y solución de cuantos problemas suscita la realidad divina y la realidad del universo³².

De ahí que la preocupación no sea nunca puramente descriptiva, sino siempre atenta a descubrir el “latente tejido filosófico”³³, pues en la interpretación ruibaliana “la idea filosófica es (...) lo que se proyecta en la idea teológica que interpreta”³⁴.

2) En los tomos I-IV esta preocupación se traduce en un estudio demorado de la construcción dogmática, mística, moral y también filosófica del cristianismo patristico bajo el influjo de la filosofía griega. El ambiente neoplatónico, en buena medida filtrado y trabajado ya por el judeo-helenismo (Filón)³⁵ y sobre todo por el gnosticismo³⁶, constituye, junto con los importantes influjos estoicos³⁷, el medio ambiental más decisivo.

³⁰ I 165/I 15-16.

³¹ V 2. Idea ubicua a lo largo de la obra; cf., por ej., V 410; VI 255-256; VII 41; VII 5-16; IX 165; XI 309-310. 396.

³² En la aludida introducción inédita a “La existencia de Dios según mi exposición”, que en su final enlaza inmediatamente con XI 394.

³³ VI 558.

³⁴ VII 41.

³⁵ Sobre el influjo de Filón, cf. V 103-109.

³⁶ Cf. V 91-102. Y debemos añadir ahora que, habiendo sido los gnósticos los primeros en organizar teorías y sistematizar doctrinas, de ellos hubieron de aprender y tomar procedimientos y aun enseñanzas los escritores cristianos” (V 102).

Su estudio está dedicado al tomo IV. No sin ciertas repeticiones y ambigüedades terminológicas que dificultan por veces su comprensión, constituye una visión grandiosa. Reconoce que en el fondo de toda la concepción late una *contradicción* irresoluble, “sosteniendo de una parte la trascendencia incommunicable de lo divino, y haciendo al mismo tiempo a lo divino razón entitativa y sustancia de las cosas múltiples no divinas ni trascendentes”³⁸.

Tal contradicción determina el juego fundamental de las dos leyes de *inmanencia* y *trascendencia*. En última instancia se refieren a la relación mundo-Dios; pero —el autor no siempre advierte de esta dualidad— su funcionamiento inmediato remite a la relación ideal-real, materia-espíritu, ideas-cosas...³⁹. El sentido fundamental lo expresa así:

El pensamiento griego abre su sistema buscando una aproximación entre los extremos que reconoce como antitéticos, y que parecen dividir lo existente en dos secciones opuestas esencialmente, la de la materia y la del espíritu. De la solución de ese problema planteado en la forma amplia y vigorosa con que se ofrecen las comunicaciones entre la Idea y la realidad cósmica en él platonismo y neoplatonismo, se propuso la filosofía religiosa derivar la interpretación científica y teológica de las existencias finitas, no menos que la explicación de la vida moral, con la existencia del mal, procedente del reino de la materia⁴⁰.

Y es en ese reino intermedio donde el pensamiento cristiano busca hacer inteligibles las relaciones entre Dios y las creaturas. Las “ideas” constituyen la mediación entre la “hyper trascendencia” divina y la realidad finita⁴¹. Esa situación es la que les da su fuerza en el platonismo y va a permanecer como recurso obsesivo a lo largo de la patrística y de la escolástica. De modo muy gráfico expresa Amor Ruibal el problema tal como queda planteado:

La ley de inmanencia y la de trascendencia pueden ser representadas como dos líneas inmensas que se corresponden en el reino de la realidad y de la idealidad, no paralelas entre sí, sino convergentes con inclinación cierta y definida, pero cuyo punto de encuentro, sí bien es dado colegirlo con precisión geométrica, no aparece a nuestra vista, por caer fuera de nuestros horizontes y hallarse mucho más allá del humano alcance. Ese punto de encuentro se pierde en *la trascendencia* de la Divinidad, que siempre permanece fuente primera de las cosas y de las ideas a que se ajustan⁴².

A esa trascendencia apuntan los diversos sistemas que tratan de alcanzar la existencia y el ser de Dios. Las diferencias vienen justamente de cómo se utiliza e interpreta esa articulación entre las cosas y su “idea” o inteligibilidad.

El *platonismo* y el *aristotelismo* van a ser las dos tendencias antitéticas que marquen todo el proceso. Platón parte de la idea en un proceso predominantemente intuitivo, mientras que Aristóteles, que

³⁷ Cf., sobre todo, el relieve que les da en VII 1-9.

³⁸ IV 10. Amor Ruibal habla repetidamente de la “hypertrascendencia” o “supertrascendencia” de lo divino en el neoplatonismo: ver en ese mismo tomo pp. 11-15. 22. 48ss.

³⁹ Cf. IV 42-47.

⁴⁰ IV 42-43.

⁴¹ Porque la Divinidad en cuanto trascendente no aparece en relación con lo finito; y son las ideas las que objetivando su *imitabilidad*, dan a las cosas el ser inteligible, que es su propia posibilidad. Esa virtud eficiente de las *ideas* en el campo de las *esencias* no es ciertamente independiente de la Divinidad (...). Dios actúa en el ser de las ideas, y las ideas obran en las cosas; pero debido a eso mismo se acentúa en ellas el valor representativo y *constructivo*, *por decirlo así, como expresión intermedia de la divina actividad*” (IV 45).

⁴² IV 47. Cf. una exposición más amplia en C. Raña, *Concepción de la Divinidad en el pensamiento de Amor Ruibal*, tesis doct. en la Univ. de Santiago, dir. por C. A. Baliñas, Santiago 1976, *pro man.*, pp. 18-26

“afirma la consistencia de lo real en sí”, procede deductivamente a partir de él⁴³. Tanto las escuelas patrísticas como las medievales pueden ser clasificadas según se acerquen más a un extremo o al otro⁴⁴.

c) *Radical insuficiencia del planteamiento tradicional*

Pero desde el primer momento Amor Ruibal sienta con vigor su tesis incansable de que esa diferencia sistemática no puede ocultar una decisiva y definitiva coincidencia de fondo:

si bien las dos teorías (...) dan un diverso aspecto a la interpretación de la realidad de las cosas, están desde el punto de vista metafísico en contacto inmediato, y en relación mucho más íntima de lo que aparece, puesto que ni la *idea* de Platón tiene valor en la cosa a donde desciende sino como tipo de su *esencia*, ni la *esencia* que del fondo de las cosas saca Aristóteles tiene valor sino en cuanto es fórmula objetiva de una *idea*; la idea misma que se encuentra en la tesis platónica sirve a la tesis aristotélica, y de allí la toma Aristóteles, con sólo hacerla encarnación de la realidad, mientras Platón hace a la realidad encarnación de la idea, ofreciendo análogas dificultades e inconvenientes en uno y otro sistema⁴⁵.

1) De hecho, esta esencialización de la idea, es decir, el traducir en valor estrictamente ontológico la estructura psicológica de nuestros conceptos⁴⁶, es lo que inutiliza ambas teorías⁴⁷ y constituye, como herencia, el gran defecto que el autor achacará a toda la filosofía tradicional y donde él marcará su propio avance.

Justamente en la lucha por superar la radical incompatibilidad de estos sistemas con la dogmática se va a decidir la marcha del pensamiento cristiano:

La ontología escolástica, y antes rudimentariamente la ontología patrística, hubieron de desviar las lógicas consecuencias de aquellos sistemas, mediante adaptaciones más o menos cumplidas, las cuales, más que obra de ciencia, se dirían, y son quizás, labor de ingenio y de arte sobre la metafísica antigua, para hacer viables los postulados de ésta⁴⁸.

Amor Ruibal, contra lo que pueda parecer a primera vista —sobre todo para los que no vivimos ya el ambiente asfixiante e impositivo de la restauración escolástica—, es comprensivo y justo con el trabajo realizado, “labor grande cuanto entonces cabía”⁴⁹, pues “no era ciertamente empresa de poco empeño cristianizar a Platón o presentar un Aristóteles cristiano, como hicieron los escolásticos”⁵⁰.

⁴³ La cita expresa viene en V 55; cf. V 39-78 para esta contraposición, por lo demás continuamente aludida y estudiada a lo largo de la obra.

⁴⁴ De hecho, así estructura Amor Ruibal todo su estudio. En este sentido resulta modélico el tomo VI.

⁴⁵ V 55.

⁴⁶ El autor observa muy expresivamente: Cuando Pascal dijo con ironía que el filósofo “me tomaría por una proposición”, tradujo bien la natural consecuencia de toda tesis en que la proposición o la idea comienza por tomarse como constitutivo esencial de la cosa” (IV 283).

⁴⁷ “Por eso ambos sistemas estudiados en su estructura íntima aparecen incapacitados por análogas dificultades en el orden así ontológico como ideológico” (IV 282). Más adelante dirá que las diferencias de superficie desaparecen “espontáneamente con sólo fijar la mirada y examinar los elementos vitales del sistema” (IV 475).

⁴⁸ VI 266-267. Tal incompatibilidad, en Platón remite sobre todo a la “ultratrascendencia” y al equívoco juego de las ideas (cf. V 40-54); y en Aristóteles, a la imposibilidad de la creación y de la providencia (cf. V 54-66). No por eso el autor deja de reconocer que “ambos representan muy señalado progreso científico sobre las teorías precedentes” (V 66) y que “constituyen la fase suprema de la especulación helénica” (V 75).

⁴⁹ VI 636.

⁵⁰ VII 226.

Ni es, desde luego, tan simplista como hubieran podido hacer entender sus afirmaciones tajantes: distingue expresamente entre Aristóteles y el aristotelismo⁵¹; entre Aristóteles y Platón, así como entre el aristotelismo y el platonismo⁵²; entre los grandes escolásticos y sus epígonos⁵³; analiza agudamente las características de los grandes maestros⁵⁴.

Más aún, muestra su agudo sentido histórico al no moverse en una consideración masiva o estática. Sabe que esa adaptación se realiza en un proceso lento y tanteante, con un progresivo dominio de los medios conceptuales. En concreto, avanza mediante un proceso dialéctico en tres fases —*empírica, de clasificación y de teoría*⁵⁵—, que se caracteriza por un aumento gradual en el sentido de conjunto y de coherente articulación en sistema. Desde la simple yuxtaposición acumulativa de los diversos elementos (fase empírica), pasando por una adaptación tanteante y plural (fase de elaboración), hasta la síntesis más o menos coherente y ajustada (fase de teoría), los elementos filosóficos heredados van siendo acomodados a las nuevas necesidades especulativas.

De hecho, Amor Ruibal aplica este esquema al estudio del conocimiento de Dios en los Padres de la Iglesia⁵⁶, lo mismo que a las pruebas de su existencia⁵⁷ y al estudio de sus atributos⁵⁸ en la escolástica, así como, en general, al proceso de compenetración entre filosofía y teología en la Edad Media⁵⁹. Sabe apreciar la calidad de la síntesis conseguida en la fase de teoría, tanto en los Padres —Capadocios⁶⁰ y san Agustín⁶¹— como en los escolásticos, que, culminando en Tomás de Aquino y Escoto, refleja un “aspecto de renovación y de más alta labor científica”⁶².

2) No es, pues, injusto en su juicio. Pero exige situar estos intentos en su tiempo, sin pretender darles una perennidad que no pueden tener. Vistos desde la altura de la actual conciencia histórica, aparecen irremediamente como *un sincretismo* inadmisibles. Cosa entonces natural, puesto que en el estudio de la historia no existía aún “sentido del sistema”. La razón está en que no se trataba de respetar

⁵¹ I 229-245; X 11-14).

⁵² IV 176. 177. 216. 340-341.

⁵³ VI 532-533. 585; VII 134. 141. 371. 378.

⁵⁴ Cf. principalmente VI 307-644 y todo el tomo VII. En concreto, véanse los juicios sobre Tomás de Aquino (IV 344-347. 366-367; VI 558), sobre Escoto, por quien siente evidente simpatía (VI 576; VII 304-305) y sobre Suárez (VI 636).

⁵⁵ Resulta curioso observar que esta clasificación, que tan importante rol juega en el pensamiento ruibaliano, aparece en él ya en 1904, por la vía de los estudios lingüísticos: cf. *Los problemas fundamentales de la Filología Comparada* I, Santiago 1904, pp. 29-30. 66. 74-76. La encuentra en Max Müller, pero en ese momento la desecha, pues, aunque puede ser cómoda, “es puramente convencional e inexacta científicamente (p. 74). El repensamiento posterior hace de ella una piedra fundamental, que —aunque Amor Ruibal acaso no lo advirtiera expresamente— enlaza incluso con una de sus teorías más fecundas y originales: la de los tres momentos o funciones cognoscitivas (expuestas en los tomos VIII-IX). Sobre toda esta problemática cf. nuestro estudio *Constitución y Evolución del Dogma*, cit. (nota 16), pp. 103-111.

⁵⁶ V 257-315. También lo hace al estudio teológico de la Trinidad (V 317-326).

⁵⁷ VI 292-664.

⁵⁸ VII 82-206.

⁵⁹ VII 224-344; cf. C. Raña, L. c. (nota 42), pp. 27-93.

⁶⁰ “...se formula la teoría de las *distinciones real, virtual* y de *razón pura*, que más tarde utiliza la escolástica sin añadir nada substancial en la materia. Así mismo la teoría del conocimiento *analógico* de Dios aparece erigiéndose en sistema...” (V 300).

⁶¹ “...no obstante sus preferencias platonizantes, hace que a través de sus escritos pueda hallarse una síntesis la más notable de la antigüedad acerca del ser de Dios y nuestro conocimiento del mismo” (V 305). En conjunto dirá: “El período que hemos dicho de *teoría*, significa en este sentido un progreso muy notable” (V 314).

⁶² VI 486. Señala a los dos como culminación (VI 527), pero respecto de las pruebas de la existencia acaba diciendo de las de Escoto: “En ellas se advierte, a pesar de los defectos señalados, una sistematización más regulada y completa que en las formas anteriores” (VI 635).

como tal el pensamiento del autor estudiado, sino de hacerlo “servir a los fines a que se destinaba”⁶³. De modo que resultaba lógico tanto el “intercambio de conceptos” entre las distintas escuelas como “la fácil transición de un modo de resolver los problemas ontológicos al opuesto, o tenido como tal”⁶⁴.

Sólo dejando atrás esta situación y avanzando sobre ella cabe un pensamiento verdaderamente válido y actual. En realidad, esta conclusión es la que está buscando desde el principio de la obra, pues constituye la finalidad interna —el auténtico *telos*— de la misma. Ahora, al final del recorrido, lo expresa con claridad y contundencia. Después de una rápida referencia, laudatoria y defensiva, a la “muy alta significación” de la obra de Suárez, concluye:

Y es que, sin desdoro de los antiguos maestros y de su labor grande cuanto entonces cabía, no sólo no se debe volver más al sincretismo incoherente y artificioso de las ideas filosóficas encontradas, que ya hemos repetidamente observado, con la no menos artificiosa imprescindible alternativa de Platón y Aristóteles, sino que *se hace necesaria una transformación honda en la teoría del ser y del conocer, comenzando por esta última*⁶⁵.

El propósito está, luego, claro. La única pregunta que surge ahora es la de **si** lo logró verdaderamente. Dicho de modo más expreso: ¿alcanzó Amor Ruibal superar la escolástica y situar creadoramente su pensamiento más acá de ella, de suerte que su obra sea verdaderamente contemporánea y, por lo mismo, pueda contribuir de modo fecundo al esfuerzo del pensamiento actual?

3. La superación ruibaliana de la escolástica

Una afirmación como la de la cita precedente parece que no debería dejar lugar a ninguna duda: Amor Ruibal se sitúa fuera de la escolástica. Por lo menos en cuanto a la intención del autor, eso resulta evidente. Pero ¿lo logra de modo efectivo en la realización de su programa?

a) Afinidad de Amor Ruibal con la Escolástica

Desde luego no cabe negar su cercanía. No ya por el dicho nietzscheano de que “lo que per-sigue, sigue”, sino sobre todo por la temática y la finalidad de la obra.

Resulta evidente que el elenco de los problemas por él abordados se recubre prácticamente con los de cualquier tratado escolástico, excepto —y hay que decir que esto es muy importante— su atención a la historia (en el doble sentido de estudio de la evolución de las ideas y de la profunda sensibilidad histórica en el tratamiento).

En cuanto a la finalidad, la cosa resulta igualmente clara. Ni podía ser de otro modo, puesto que en esta radica la razón profunda de la primera coincidencia. Se trata de una “filosofía con destino”: el de

⁶³ VI 268.

⁶⁴ *Ibid.* “Porque no se trataba entonces tanto de examinar y pesar el valor científico del aristotelismo o platonismo en cuanto sistema, como de hallar su consonancia y posible aplicación a la parte expositiva de las verdades reveladas que se intentaba explicar. Por eso, ninguno de los grandes teólogos medievales pone en duda ni trata de examinar las bases fundamentales de un sistema como sistema, sea éste el de Platón o el de Aristóteles; sino que, tomando en particular sus doctrinas, las admiten, las discuten o las desechan aisladamente, según lo tienen por conveniente, salvo siempre los intereses del dogma.- Así se explica que un mismo teólogo junte con frecuencia doctrinas platónicas con doctrinas aristotélicas al razonar acerca de las verdades dogmáticas (y de ello es ejemplo el mismo Santo Tomás), sin reparar en que no es posible una fusión de doctrinas sin una fusión previa de sistemas, y que sumar razones que son peculiares de sistemas opuestos, es sumar cantidades heterogéneas y renunciar en buena lógica a todo sistema filosófico” (VII225-226). Incluso hace notar en varias ocasiones el hecho curioso de que santo Tomás tome como aristotélico el libro *De causis* de Plotino (VI 287-289. 490. 523; VII 108-109. 202 nota).

⁶⁵ VI 636-637; subrayado nuestro.

servir de base para la comprensión y explicación de la verdad teológica⁶⁶. Así lo aludía el mismo autor al final de la cita anterior, donde la transformación propuesta servía, según él, para suministrar la “base del sistema científico de la teología, que sobre conceptos humanos se apoya y es elaborado”⁶⁷. Lo había anunciado ya programáticamente al comienzo de la obra⁶⁸ y lo repetirá más tarde al comienzo de su exposición filosófica:

Así hemos podido recorrer los ámbitos de la idea filosófica en contacto con la idea teológica a través de las más importantes manifestaciones del pensamiento humano fuera de la escuela cristiana, examinando sus conceptos y pesando sus soluciones⁶⁹.

La cuestión está en si este aire de familia externo implica una afinidad interna tal que el intento ruibaliano quede, en definitiva, preso en ese mismo sistema que pretendía transformar mediante la crítica y sustituir mediante la propia teoría.

Así opina, por ejemplo, el hasta ahora último editor de su obra. Dato éste muy importante por dos razones principales. La primera, porque condiciona decisivamente su edición de la obra ruibaliana (la ya hecha puede comprobarse y la que tenía en proyecto, con más razón, pues tiene mucha mayor complejidad). La segunda, porque al sentar sus afirmaciones en la misma presentación de los escritos ruibalianos, puede condicionar para muchos su lectura, constituyéndose así en un pre-juicio que personalmente consideramos fatal para su inteligencia.

Para enmarcar la obra ruibaliana en la filosofía de nuestro tiempo, abre la exposición con un subtítulo definitorio: “Hacia una nueva escolástica”⁷⁰. Lo sitúa “dentro de la escolástica” y hace en nota la afirmación más bien extraña de que “la casi totalidad de los que se acercaron, de cualquier modo, a la obra filosófica de Amor Ruibal (...) coincide en poner de relieve el escolasticismo de Amor Ruibal”⁷¹. Insistirá aún en la introducción a *Cuatro Manuscritos inéditos*, afirmando: “Es igualmente harto evidente el sentido profundamente escolástico de la obra filosófica de nuestro autor, puesto, sin embargo, en duda no pocas veces”⁷².

Desde luego, a la vista de la obra esta apreciación resulta insostenible. En realidad, Casas la sostiene, porque parte de una concepción de la escolástica tan amplia que en ella llega a incluir a los mismísimos Kant y Hegel⁷³.

⁶⁶ Esto puede llevar, y de hecho ha llevado muchas veces, a una pérdida de la autonomía filosófica, subordinada a otros intereses. En Amor Ruibal puede notarse sobre todo en el modo de enjuiciar la filosofía moderna tal como la percibía en su tiempo. Ya hemos dicho que recuerda demasiado al tratamiento de los “adversarii” en las tesis escolásticas. Pero ya advertimos igualmente que su pasión filosófica es evidente, de suerte que, en realidad, ella constituye el *centro efectivo* de su reflexión. Por eso si la letra de los enunciados programáticos suena muchas veces como la voz del Jacob teológico, las manos de la firme y enérgica realización efectiva son siempre, en definitiva, las del Esaú filosófico.

⁶⁷ VI 637.

⁶⁸ I 157-209/I 1-100.

⁶⁹ VIII 17. Continúa: “Corresponde ahora (...) estudiar los factores lógicos del conocimiento humano compatibles con la Dogmática y fijar con ellos la criteriología natural que debe presidir a una legítima elaboración del sistema teológico en cuanto adaptado a los alcances del hombre” (pp. 17-18)

⁷⁰ I 89-95.

⁷¹ I 91, nota 9. Intenta confirmar la afirmación de dos modos: 1) Con una remisión global: “según puede comprobar el lector hojeando la bibliografía que seleccionamos en el capítulo siguiente” (lo cual es dar por probado lo que se pretende). 2) Con el testimonio de M. Rey Martínez y de C. Pumar. Para este segundo punto remitimos al excursus al final del capítulo, donde lo tratamos con cierto detalle.

⁷² XI 84. Remachará todavía: “Es A.R. ciertamente escolástico”. Curiosamente cuando habla de los que lo ponen en duda, remite a la recepción de los contemporáneos, pues cita: “V., por ej., 'Rev. Ecles.', 1934, 106-109; 'Ciencia Tomista, 1934, 272-273, y 'Est. Ecles.', 1936, 589” (*Ibid.*, nota 304).

⁷³ “Filosofía escolástica no es sinónimo de filosofía platónico-aristotélica, o de otra cualquiera más adjetivada aún, como tomista, suareciana, escotista, u otra análoga”; la razón es, según él, que entonces habría que excluir a Escoto Erixena, a la

b) Distanciamiento expreso de la Escolástica

La realidad es que Amor Ruibal marca una continua y expresa distancia con toda la escolástica.

1) Habla constantemente de los “escolásticos”, de los “aristotélicos”, de los “aristotélico-escolásticos”, de los “peripatéticos”... para criticar y rechazar sus teorías. Se distancia no solo de los antiguos, sino también de los modernos: “los escolásticos y neo escolásticos niegan esto”⁷⁴. En este proceso llega a aparecer incluso —significativo, porque no intencionado— el recurso al distanciamiento expresivo: “Hablando lenguaje escolástico, habríamos de decir...”⁷⁵.

Incluso puede recurrir a frases despectivas: refiriéndose a las distintas corrientes escolásticas, habla de aceptación no “por ninguna demostración científica, sino por la fe del maestro”⁷⁶; y, a propósito de las descalificaciones sumarias del nominalismo, dirá: “ni se ha de creer tampoco al vulgo de los que transcriben filosofía y teología escolástica...”⁷⁷. Llega también a ridiculizar irónicamente las consecuencias del sistema en la disputa de los escolásticos con Galileo⁷⁸ o en la aplicación de sus teorías a la química⁷⁹.

Un sumario conocimiento de su obra muestra que no son meras afirmaciones de intención, sino que, efectivamente, él realiza “una transformación honda de las teorías del ser y del conocer”: toda la teoría del ente y de sus atributos, la de la sustancia, la de la esencia, la de la causalidad...; las funciones cognoscitivas, el valor del conocimiento, la dialéctica noción-idea o sensación-intelección... todo esto puede ser aceptado o desechado, pero no cabe negar que ahí se ofrece una concepción totalmente incompatible con la escolástica y, en su estructura íntima. Concepción que en su conjunto debe ser colocada más acá de la ruptura provocada a partir del criticismo moderno.

Por lo demás, toda su obra se sitúa estructuralmente en la vertiente ulterior al fin de la escolástica, que, según él, acaba propiamente con el Nominalismo, pero que llega aún -si bien con fuertes limitaciones— a Nicolás de Cusa⁸⁰.

filosofía del Renacimiento, “o a la escolástica contemporánea en varios de sus representantes más conspicuos, en la que están presentes Kant, Hegel y las corrientes filosóficas más recientes y autorizadas” (I 92). Aunque otras veces afina más en la caracterización histórica, resulta obvio que así no hay dificultad en admitir que también Amor Ruibal es escolástico.

⁷⁴ VIII 278; cf. VII 18 nota, donde refiriéndose a la aludida falta de sentido sistemático en los escolásticos, dice que las mismas desviaciones “son harto frecuentes aún en tiempos posteriores, cuando ya en el existen las atenuantes medioevales para disculparlas”.

⁷⁵ VI 401.

⁷⁶ VII 382, a propósito de la teoría de la materia-forma; en IX habla del *autós efa* o *magister dixit*; y en XI 291, a propósito del sistema bañeziano, “llevando a extremos que sólo pueden sostenerse, no por la razón, sino por la disciplina de escuela”.

⁷⁷ VII 144 nota 1.

⁷⁸ “Y cuando aquellos citados aristotélicos reproducían el argumento ya citado de la imposibilidad de que la tierra tuviese más que un movimiento [por tener una sola forma sustancial], más de una vez respondió Galileo con el ejemplo festivo, pero concluyente, de un gato que se cae de una torre dando vueltas sobre sí mismo, no obstante su simultánea carrera de descenso, según nos lo recuerda en sus *Diálogos* ya citados” (VI 579-580).

⁷⁹ Después de aludir a la explicación atomista de la combinación del potasio con el agua para dar ácido potásico (potasa), añade: “He aquí ahora la explicación peripatética: El agua se compone de materia prima y forma de agua. El potasio, aunque compuesto de la misma materia prima, tiene la forma de potasio, la cual corrompe la forma del agua; y como *corruptio unius, generatio alterius*, la corrupción del agua ocasiona la generación de hidrógeno, el cual es producido de la potencia de la materia prima, por el mayor *apetito* o preferencia que tiene la materia prima respecto del hidrógeno, y no respecto de cualquier otro gas. A su vez el potasio...” La descripción sigue todavía, para concluir: “Sería curioso ver traducida toda la Química, y explicadas sus leyes, por medio de la teoría peripatética” (X 33-34).

⁸⁰ VII 333: “Aunque con las últimas manifestaciones de la escuela de Occam tócase el extremo de las evoluciones escolásticas en la constitución del ente, puede sin embargo aún señalarse una última etapa en las doctrinas sostenidas por el Card. de Cusa”.

2) Ya se ve que con este esquema, en el que él reconoció siempre un progreso, rompe el clásico presupuesto tomista de una historia que culmina en santo Tomás para convertirse luego en una decadencia continuada, solo interrumpida por los sucesivos resurgimientos neo-escolásticos:

Los filósofos posteriores, o se apartan de las normas escolásticas siguiendo los caminos del renacimiento y los posteriores, o se vuelven a los antiguos, ora reproduciendo doctrinas de puro escotismo o tomismo, ora sistematizando con el sistema ecléctico que representa Suárez, las doctrinas de unos y de otros⁸¹.

Visión evidentemente interesante para nuestro propósito. La figura de Amor Ruibal aparece en ese cierto aislamiento en que vivió (y en buena parte perdura): no es ya de los que “vuelven a los antiguos”, pero tampoco se identifica expresamente con los “posteriores”. Él busca por su cuenta, pero siempre entendiendo su intento como hondamente distinto a la escolástica y en diálogo con la filosofía posterior.

Solo quien conozca algo el ambiente de represión antimodernista y la casi obsesiva constricción neo-escolástica de aquel tiempo, puede comprender lo que significa, por ejemplo, un hecho sorprendente. El año 1914 se promulgan las famosas *veinticuatro tesis tomistas*, que obligaban a todo profesor católico a basar sobre ellas su enseñanza. Pues bien, Amor Ruibal comienza justamente en ese año la publicación de sus *Problemas Fundamentales*, y en ellos no solo no va a seguir esas directrices, sino que, tomadas las tesis, en su sentido sistemático, las ataca absolutamente todas.

Es muy probable que tan solo su prudencia y el aislamiento en que desarrolló su obra lo librarán de caer bajo las sospechas, acusaciones y condenaciones que entonces tanto proliferaron⁸². Contribuyó también, con seguridad, el prestigio de que disfrutaba en su ambiente. Curiosa y sorprendentemente, como “censor de oficio” que era en la arquidiócesis, desde 1917 le correspondió a él ser el presidente del Consejo de Vigilancia contra el Modernismo⁸³. Dato que seguramente explica que ni él ni ninguno otro sufrieran represión por este motivo.

De hecho, los escolásticos comprendieron muy bien que el pensamiento de Amor Ruibal no les pertenecía. Con honrosas excepciones⁸⁴, el silencio en torno a su obra fue casi total. Y por veces los ataques llegaron a la brutalidad, no solo por la incomprensión de fondo, sino por el mismo tono: “huera palabrería que sólo sirve a veces para ocultar la vaciedad del contenido”, dicho en 1934 — ¡el autor ya no vivía! — en recensión nada menos que del tomo VIII⁸⁵. La razón de esta agresividad está obviamente en que se advierte el distanciamiento radical: “Se muestra en completa y radical discrepancia con la ideología escolástica”⁸⁶.

⁸¹ VII 343.

⁸² Ver sobre este ambiente el libro de E. Poulat, *Histoire, Dogme et Critique dans la crise moderniste*, Paris 1962.

⁸³ Ver *Boletín del Arzobispado de Santiago* n. 2.207 (15 de junio de 1917) 145-146. Debo esta información a la tesis aún no publicada de J. L. Lemos Montanet, “*Lo que llamamos ser humano*”. *Ensayo sobre la antropología de Amor Ruibal*, Univ. P. Santo Tomás de Aquino, Roma 1987.

⁸⁴ Tal la comprensión que a partir de 1905 mostró la revista *Razón y Fe*; cf. sobre esto V. Muñoz Delgado, *Notas bibliográficas sobre Amor Ruibal y su proyección europea*: Estudios Mercedarios 26 (1970) 124-145.

⁸⁵ La reseña viene en *La Ciencia Tomista* 50 (1934) 272-273, y corresponde la Fr. T[eófilo] U[rdánoz].

⁸⁶ *Ibid.* El texto continúa así: “Ninguna de las tesis enseñadas en la Escuela satisfacen a nuestro eximio y descontentadizo filósofo (...). Refuta también la ‘teoría’ del alma humana como forma substancial del cuerpo, queriéndonos hacer ver, contra toda evidencia, que el Conc. de Viena no definió tal tesis. (...) El estilo --abstruso, sibilítico, en que a veces uno se pregunta si son construcciones castellanas-- corre parejas con la ideología del autor, de una nebulosidad ultragermánica. Huera palabrería...”. Esto resulta más grave, si se tiene en cuenta que T. Urdánoz aparece cómo quien ‘revisa y ultima’ la obra de G. Fraile, *Historia de la Filosofía Española. II Desde la Ilustración*, Madrid 1972, que en las pp. 279-304 hace una presentación a todas luces torpemente reduccionista e injusta del pensamiento ruibaliano; cf. al respecto B. Martínez Ruiz, *Angel Amor Ruibal en una reciente “Historia de la Filosofía Española”*: *Verdad y Vida* 31 (1973) 39-133.

c) *Dios, en la frontera de la superación*

La investigación ruibaliana no puede ignorar estos datos. Y deberá tenerlos muy en cuenta, para situar justamente su aportación.

1) La convicción a la que una larga familiaridad con la obra de Amor Ruibal me llevó personalmente es la de una decidida *actualidad en camino*. Más eficiente en su dinamismo interno que en su tematización expresa; y no llegada aún plenamente a sí misma, sino en vivo proceso de auto constitución. En diálogo a distancia —únicamente mediante los libros, nunca mediante el diálogo inmediato de los autores o siquiera de los críticos— con las corrientes hondas del pensamiento en su tiempo y con hondas raíces en la tradición en que había sido formado.

Por eso habla el título de este apartado de una “superación” de la escolástica, tomada en el sentido hegeliano de *Aufhebung*: la herencia escolástica es anulada en su “figura” o forma sistemática por la presión vivida del criticismo moderno, pero conservada en la inspiración realista que la sostenía.

En este sentido todo trabajo serio sobre Amor Ruibal, no deberá atender únicamente a la letra expresa, sino al dinamismo interno que la anima. Partiendo de que es un pensamiento en frontera, tratará de captarlo en su esfuerzo creador, allí donde rompe barreras y busca nuevos caminos a partir de la situación de su tiempo⁸⁷.

En ese esfuerzo creador el problema de Dios ocupa, como preocupación y dinamismo motor, el lugar central:

La sistematización filosófica personal de Amor Ruibal está claramente determinada por su crítica de las soluciones históricas aportadas al problema del conocimiento racional de Dios⁸⁸.

En efecto, a lo largo de la obra Dios es visto siempre como “centro de la realidad humana y de la realidad cósmica”⁸⁹, de suerte que en torno a su problema “se agrupan todos los problemas que suscita la realidad del mundo”⁹⁰. La razón está en que la realidad finita se remite necesariamente a Dios “como a centro necesario para su existencia e inteligibilidad”⁹¹, pues sin él, como Absoluto, “nada relativo tiene explicación y sentido ni en su ser, ni en su obrar ni en su conexión regular (...) de realidad y de inteligibilidad”⁹².

2) En realidad, esto es tan vivo en Amor Ruibal que en su explicitación, apoyada en el correlacionismo, va a consistir lo más decisivo y original de su prueba de Dios. Pues de Dios depende la inteligibilidad de lo real, que de otro modo naufragaría irremediablemente en el absurdo total:

Sin esa base (...) desaparece todo fundamento de inteligibilidad en la existencia de lo finito, al desaparecer toda relación de dependencia en él, y, en consecuencia, todas las relaciones entre él *ser* y él *devenir* en él universo no originadas por nada serían iguales a relaciones de puro no ser, el nada

⁸⁷ Desde el punto de vista teológico algo así he intentado hacer, mostrando el profundo enraizamiento en la problemática del Modernismo, es decir, en la crisis más honda y creativa por la que el pensamiento católico intentaba liberarse del *ghetto* escolástico: comparte la inquietud y los problemas, aunque no las soluciones, pues estas las busca él por su propio camino. De otro modo difícilmente se puede valorar su aportación, que en muchos aspectos del planteamiento resulta estructuralmente paralela a la de M. Blondel (cf. *Constitución y Evolución del Dogma*, cit. en nota 16, pp. 21-30).

⁸⁸ S. Casas, en la Introducción al tomo primero: I 63; cf. igualmente XI 80. 82. 409 nota 124. Sobre esta centralidad había llamado ya la atención J. M. Delgado Varela, *Visión ruibaliana de la conexión filosófico-teológica*: Estudios 25 (1969) 16 y J. Pikaza, *Amor Ruibal y el conocimiento unívoco de Dios*: Ibid., pp. 171-192. También las tesis de S. Casas, *La demostración de la existencia de Dios en la filosofía de Don Angel Amor Ruibal*, Madrid 1948, *pro man.*; C. Raña, cit. (nota 42); F. Sampedro Nieto, *El conocimiento natural de la Divinidad según Amor Ruibal*, Roma 1984, *pro man.*

⁸⁹ V 1.

⁹⁰ XI 409.

⁹¹ XI 411.

⁹² XI 463.

de ser y de relaciones. Por lo mismo, la lógica de las existencias y de lo existente sería la lógica de la nada, que es, al mismo tiempo, la nada de la lógica y de lo cognoscible que constituye su objeto⁹³.

Si en esta inteligibilidad radical de lo finito y relativo se juega para Amor Ruibal la prueba de la existencia de Dios, en la busca de un estatuto noético para ese Infinito y Absoluto que ahí se nos anuncia consiste el problema de su conocimiento. Problema que fue persiguiendo en sus avatares a lo largo de la historia de la filosofía y de la teología y que, finalmente, le obliga a enfrentarse personalmente con el problema.

Ni la tendencia “agnóstica” latente en el escolasticismo aristotélico —la analogía tomista— ni la tendencia “intuicionista” que acecha al agustinismo platonizante —la univocidad escotista— le satisfacen. Entre ambos emprende, tanteando perspectivas cada vez más afinadas, la busca de un camino propio. Camino que responde, por un lado, a su fuerte confianza en lo real, pero que, por otro, manifiesta desde el principio la ineludible relatividad del conocimiento humano. En esta tensión va a ser justamente donde se afilan de manera definitiva tanto su teoría del ser como la del conocer: la nueva concepción del ser en la ontología, con la consiguiente dialéctica noción-concepto en la gnoseología, representan la culminación de este proceso.

De ahí la importancia central que repetidamente venimos atribuyendo al problema de Dios en la configuración del pensamiento ruibaliano. Y tal es también la razón de que la presente investigación concentrará en esta perspectiva a elucidación de su mejor y más original aportación.

Naturalmente, de momento estas afirmaciones tienen mucho *de hipótesis de trabajo*, que deberá ser verificada por el decurso del trabajo. Antes hace falta delinear también, aunque sea de una manera ya más breve, la posición de Xavier Zubiri, que, en no pocos aspectos, ofrece un notable paralelismo con la que acabamos de analizar.

B) XAVIER ZUBIRI

Lo dicho a propósito de Amor Ruibal adelanta en cierto modo mucho de lo que importa decir de Zubiri. El trabajo queda así notablemente facilitado. Pero, por eso mismo, la exposición deberá revestir unas características peculiares, que hace falta aclarar con suficiente detalle.

En conjunto, hay que empezar constatando que la caracterización global de la postura de Zubiri ante el problema de Dios resulta más fácil que en el caso anterior. Zubiri contó con mucho más tiempo y puso mayor empeño en aclarar su propósito y tomó en reiteradas ocasiones postura expresa ante los problemas del pensamiento contemporáneo. Eso no significa, obviamente, que todo esté claro respecto de su obra, ni mucho menos.

Queda por delante una larga tarea de contextualización, no muy facilitada por un talante siempre reacio a mostrar las claves genéticas de su pensamiento⁹⁴. Y, sobre todo, habrá que reflexionar aún largamente sobre las diversas prioridades y la justa jerarquización de los motivos dentro del esquema general de su obra. La razón está en que, dado su carácter extremadamente analítico, acecha siempre el peligro de que el lector se pierda entre la frondosa hojarasca de los matices y de las distinciones: la fatiga del detalle numeroso puede llevar al ocultamiento de las líneas esenciales.

⁹³ XI 398; cf. XI 395. 398-400.

⁹⁴ En este sentido la reciente obra de D. Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Madrid 1986, supone un servicio inapreciable para una caracterización global. Así como los diversos estudios —que serán citados en el decurso del capítulo— de A. Pintor Ramos lo llevan suponiendo para la génesis profunda y la contextualización de detalle.

4. La trayectoria filosófica de Zubiri

a) Las raíces escolásticas

Existe un dato hasta hace muy poco tiempo no accesible a los estudiosos y que reviste especial relevancia para nuestro trabajo: Zubiri en el comienzo de su carrera filosófica se incluyó expresamente a sí mismo en el movimiento neo-escolástico. Un artículo del año 1925, *Crisis de la conciencia moderna*⁹⁵, no deja dudas al respecto. Ignorado aún en la cuidada bibliografía de H. Widmer⁹⁶ y en la más completa y reciente de G. Gómez Cambres⁹⁷, hoy no solo lo conocemos sino que disponemos de un excelente estudio de A. Pintor Ramos al respecto⁹⁸.

Como hecho genérico era algo sabido, dados los estudios eclesiásticos de Zubiri y su relación de discípulo y amigo con J. Zaragüeta⁹⁹, entonces ya conocedor y admirador de Amor Ruibal¹⁰⁰, así como su estancia en Lovaina (1920)¹⁰¹. Y eso era ya muy importante, en cuanto que suponía un punto de partida idéntico al de Amor Ruibal, y cualquiera comprende la enorme trascendencia del lugar primitivo desde el que un filósofo se lanza a los caminos del propio pensamiento.

Lo cual tiene un significado adicional muy importante. Esta “presencia de Lovaina”, a la que en otro sentido —él está lejos y lee críticamente— no es ajeno Amor Ruibal, constituye un seguro punto de contacto entre nuestros autores. De no mediar contacto real, aquí estaría la hipótesis más firme para explicar la coincidencia objetiva.

Lo novedoso es que en este escrito muestra una identificación con el proyecto escolástico, con una cordialidad que resultaría imposible encontrar en ninguna de las etapas de Amor Ruibal¹⁰²: se incluye expresamente entre los “neo escolásticos”¹⁰³ y llega a ver Tomás de Aquino “cómo él único eficaz remedio contra esa neurastenia filosófica que estigmatiza la vida del pensamiento en la última centuria”¹⁰⁴.

⁹⁵ La Ciudad de Dios 141 (1925) 202-221.

⁹⁶ *Bibliografía zubiriana*: Realitas II (1976) 543-572.

⁹⁷ *La realidad personal. Introducción a Zubiri*, Málaga 1983, pp. 249-269.

⁹⁸ *El joven Zubiri: fenomenología y escolástica*: La ciudad de Dios 199 (1986) 311-326.

⁹⁹ “Zubiri asistió a mis clases durante tres años, lo que significa que hubo de recorrer el ciclo completo de los temas filosóficos que yo desarrollaba en ese período” (J. Zaragüeta, *Zubiri, discípulo*, en *Homenaje a Xavier Zubiri I*, Madrid 1953, p. 271).

¹⁰⁰ En efecto, ya en 1914, cuando aparece el tomo I de los PFFF, es acaso él el primero en hacerle una reseña francamente entusiasta en la entonces estrenada revista *La Ilustración del Clero Español* 1 (1914) 946-948: “El Sr. Amor Ruibal es, seguramente, una de las más sólidas ilustraciones [*sic*] del Clero Español” (p. 946). “El libro que tenemos delante es una concienzuda monografía sobre el problema, de insuperable actualidad, de las relaciones entre la filosofía y el dogma” *Ibid.*). “La amplitud de horizontes que en ella el autor nos descubre, su habilidad para plantear con toda clarividencia las más espinosas cuestiones, su discreta erudición, madura solidez de juicio y altura de miras nada común al abordar la difícil solución de tan delicados problemas. Quedamos, pues, aguardando con impaciencia la continuación de tan notable obra, en la que reverdecen los laureles de la antigua ciencia teológica española, remozada con todo el aparato de erudición y el sentido crítico propios del siglo XX” (p. 948).

¹⁰¹ La importancia de esta estancia reviste una importancia que no es fácil exagerar. G. Marquín Argote, hasta ahora el que mejor la investigó, dice, por ej.: “Pero lo cierto es que páginas del libro más importante de Noël, *Le réalisme immédiat* [Louvain 1938], leídas hoy, nos impresionan; palpitan en ellas intuiciones, que muchos años después serán tesis centrales en el pensamiento de Zubiri” (*Xavier Zubiri y la Escuela de Lovaina*: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 12 [1985] 379). Tener en cuenta que L. Noël ya había publicado antes, en la misma dirección, *Notes d'epistémologie thomiste*, Louvain 1925, y *Les frontières de la Logique*: Revue Néo-Scholastique de Philosophie 66 (1910) 211-233. Zubiri no lo cita ni siquiera en la tesina, dirigida por él (cf. G. Marquín Argote, *Ibid.*, p.379).

¹⁰² Incluso en las obras de juventud, se expresa con notable reserva. Así en *Los Problemas Fundamentales de la Filología Comparada*, 2 tomos, Santiago 1904-1905, donde todavía da por válida la gnoseología escolástica (t.I, p. 11 nota 1; t. II, p. 300-302. 331. 339 nota), hace ya la sus reservas críticas; refiriéndose nada menos que a las “especies impresas” y a la división de entendimiento en “agente” y “posible”, observa: “Hemos dicho que la teoría aristotélica es *en principio* verdadera, porque

Como bien observa A. Pintor Ramos, se trata, con toda evidencia, de un “estudio de circunstancias”, que “sigue conservando su estilo oral”¹⁰⁵. Sería un despropósito pretender sacar consecuencias de detalle.

En cambio, dos observaciones de este autor sí que merecen tener tenidas en cuenta, pues ilustran vivamente la actitud de Zubiri ante los posibles influjos exteriores. La primera es que la ausencia de este artículo no era casual: fue la expresa resistencia de Zubiri “hasta su muerte” la que impidió su comparecencia bibliográfica¹⁰⁶. La segunda va muy unida a ésta: Zubiri, cuando en 1980 delimita las etapas de su pensamiento, “pasaba como sobre ascuas por sus escritos juveniles, aceptándolos poco menos que cómo una fatalidad de la época e indicando la dominante influencia de Husserl en esa etapa”¹⁰⁷.

Ese “olvido” ofrece el lugar preciso donde se podría insertar —si realmente existió— la presencia fecundante de Amor Ruibal; y, en todo caso, no debe ocultar la existencia de una comunidad objetiva en el punto de partida.

Con su habitual finura y penetración, el comentarista muestra un nuevo dato importante: ya en esta etapa la postura de Zubiri estaba desbordando la neo-escolástica en la forma estática, que era la entonces dominante¹⁰⁸. Más aún, afirma una “clara coherencia teórica” en los escritos de esta etapa, para llegar a esta conclusión:

Pero lo que aquí importa destacar es que debe ser él conjunto básico de ideas que conforma la inspiración común de esta etapa quien aporte el marco dentro del cual hay que analizar y entender cada uno de los problemas concretos que van surgiendo; *no encuentro ninguna razón de peso que lleve a sospechar que Zubiri no haya mantenido a lo ancho de estos años esa inspiración común*¹⁰⁹.

Esa inspiración o fondo común a los escritos de esta etapa¹¹⁰ se sintetiza en dos temas básicos: 1) la modernidad europea llegó a su final y 2) se está elaborando una filosofía contemporánea, que se busca aún a sí misma¹¹¹. Habida cuenta la caracterización de Amor Ruibal en el capítulo anterior, resulta que existe una evidente comunidad no solo en la “inspiración”, sino también en la misma “estructura” del punto de partida.

su desarrollo concreto puede ser vario y más o menos probables” (II, p. 332 nota 1); y refiriéndose, en general a las ideas, incluida la de ser: “Aunque en las *variantes doctrinales*, que rápidamente venimos de indicar, hay varias no escolásticas (sin que por eso dejen de ser aceptables)” (*Ibid.*).

¹⁰³ “...todo parece invitarnos, fieles al dictado de *neo-escolásticos*” (*Ibid.*, p. 202, subrayados nuestros); se identifica con la tarea de los “discípulos del más ecléctico de los maestros [sano Tomás de Aquino]” (*Ibid.*, p. 217).

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 203.

¹⁰⁵ A. c., p. 317. En nota remite a trabajos inéditos de G. Martínez Argote.

¹⁰⁶ Resistencia que de entrada se extendía a su tesis en doctorado: “Aceptada finalmente como parte integrante de su obra aquella tesis doctoral —para ello hubo que *demostrarle* la Zubiri que en el era incoherente en su desarrollo—, él filósofo se siguió oponiendo asta su muerte la que se utilizara su primer artículo publicado en 1925, él cual quedó fuera de todas las bibliografías zubirianas” (*Ibid.*, p. 313).

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 312.

¹⁰⁸ “...el ideal que presenta para una cierta 'neoescolástica' posible supone implícitamente una crítica de la neoescolástica más habitual en aquel momento y, muy en concreto, de las direcciones dominantes en el neotomismo” (*Ibid.*, p. 316; cf. pp. 316-319).

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 326; el subrayado es nuestro.

¹¹⁰ Son exactamente: *Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl: I La logique pure*, inéd., tese de Lic. en Lovaina 1921; *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, Madrid 1923; *Crisis de la conciencia moderna*, cit.; Nota crítica sobre P. I. Landsberg, *La Edad Media y nosotros*, en Revista de Occidente n. 29 (1925) 251-157; Nota crítica sobre F. Brentano, *Psicología*, en Revista de Occidente n. 42 (1926) 403-408; *Filosofía del ejemplo*: Revista de Pedagogía 5 (1926) 289-295.

¹¹¹ A. Pintor Ramos, *Ibid.*, p. 314.

Repitamos ahora, a la luz de estas consideraciones, el sentido preciso del contacto comparativo que intenta el presente estudio. No descarta un influjo genético, pero no lo considera condición indispensable. La condición necesaria y suficiente consiste únicamente en la existencia de una comunidad objetiva en la inspiración y en la estructura de ambos proyectos filosóficos. Comunidad que a medida que avanza el pensamiento de ambos autores aparece reafirmandose en un intenso juego de semejanza/diferencia, que muestra —tal es la hipótesis fundamental— hondas posibilidades de una complementariedad fecunda.

b) *Hacia el sistema original*

Desde este punto de partida se va a ir construyendo el pensamiento zubiriano.

1) En los primeros ensayos, casi todos recogidos en *Naturaleza, Historia, Dios*, tiende a ubicarse en el marco de grandes panorámicas históricas, como quien busca su preciso lugar en la historia universal del pensamiento. En eso, aparte de la convicción —nacida justo del indicado punto de partida— de tener algo que decir y aportar, influyen seguramente dos factores principales: el hecho de estar enseñando historia de la filosofía, y la natural generosidad de la ilusión juvenil.

Diego Gracia hizo una excelente presentación de este proceso¹¹². En él Zubiri, apoyándose sobre todo en el concepto husserliano de “horizonte” y en el más orteguiano de grandes “metáforas”¹¹³, busca su lugar más acá de los dos grandes horizontes que nos envuelven, el griego y el cristiano, y anuncia una tercera gran metáfora: la *de la luz*, que deja ser a las cosas lo que ellas son; frente a la primera, la griega, del hombre como trozo del universo donde este se inscribe como en una *tabula rasa*; y a la segunda, la moderna, de la *conciencia* que envuelve y contiene el universo.

Con todo, este tipo de consideración resulta siempre excesivamente fluido y globalizante, y acaso no deba ser nunca tomado más que como simple referencia global: “en este medio inicia Zubiri su andadura filosófica”¹¹⁴.

Andadura en la que las referencias expresas van a ser, cada vez con más decidida claridad, Husserl y Heidegger, con una presencia de Ortega que se va difuminando lentamente (quedando más bien como influencia orientadora hacia el propio lugar —y también como fuente perenne de sugerencias e incitación— que como predecesor del que se parte). La impresión final es la de que la secuencia donde Zubiri se sentiría reconocido aparecería así:

Husserl → Heidegger → Zubiri.

Y, afinando más, el mismo Heidegger tendería a quedar solo como referencia colateral (acompañada por la sombra de Ortega):

¹¹² *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Madrid 1986, pp. 8-16.

¹¹³ A este aspecto le consagró mucha atención A. Pintor Ramos; cf. principalmente *La “maduración” de Zubiri y la fenomenología*: *Naturaleza y Gracia* 26 (1979) 299-353, sobre todo en pp. 326-344. Remite fundamentalmente al párrafo “Tres metáforas” en el trabajo de Zubiri *Hegel y el problema metafísico* (NHD 238-240).

¹¹⁴ D. Gracia, *Voluntad de verdad cit.*, p. 15. En cambio, resultan cuando menos poco “operativas” consideraciones como esta: “El horizonte en que Zubiri intenta situarse en tanto que filósofo no es el griego, pero tampoco el cristiano, sino otro, aún no bien definido, decididamente posgriego y poscristiano” (*Ibid.*, p. 15). Remite principalmente a *Sobre el problema de la filosofía* (1933).

Husserl -----→ Zubiri¹¹⁵.

\ (Ortega)-Heidegger /

2) Lo que aquí interesa es sobre todo señalar que, perpendicularmente a esta trayectoria e influyéndola de manera decisiva, está aquel plexo inicial de carácter bipolar, que comparte con el intento ruibaliano: el provenir de una tradición realista, que busca expresarse en las nuevas condiciones abiertas por la modernidad. Esa intención germinal es la que va emergiendo a medida que avanza el proceso, y le ofrece a Zubiri la capacidad de reconfigurar esa historia, integrándola en su construcción propia y original.

Un análisis detallado, aparte de largo y difícil, estaría aquí fuera de lugar. Pero muy probablemente eso explica el dinamismo de fondo de la trayectoria que retrospectivamente Zubiri describirá así en *Dos etapas*¹¹⁶:

fenomenología → ontología → metafísica.

Porque, en realidad lo que se impone con creciente claridad son las dos líneas en las que Zubiri va a insistir incansablemente y que son, justo, las que comparte con Amor Ruibal: la *sustantividad*, como opuesta a la “sustancialidad”, que emerge definitivamente en *Sobre la esencia*; y sobre todo —porque es más radical y afecta más directamente a nuestro tema— lo que podemos llamar *ámbito pre conceptual*, que desembocará en la *Inteligencia sentiente*.

En efecto, en este ámbito trató de ir conformando él, desde su precisa situación, la necesidad ambiental de vuelta “a las cosas mismas”. Ya a partir de *Filosofía y metafísica*, se centra ahí fundamentalmente su trabajo, como se nota, por ejemplo, en su enfática atención al “sentir” en cuanto contacto inmediato con la realidad. Los influjos en esta dirección de Ortega, Husserl y Heidegger son patentes y están bien analizados¹¹⁷.

Posiblemente habría que sumar el de Amor Ruibal. En todo caso, lo importante es que en este punto fundamental existe una profunda coincidencia. El resultado en el planteamiento y en la concepción (en la Segunda Parte se mostrará con cierto detalle) se presenta estrictamente paralelo: se trata en ambos de fundar el conocimiento en una experiencia primaria —”noción” en Amor Ruibal, “impresión de realidad” en Zubiri— previa a todo concepto e incluso a la distinción sujeto-objeto¹¹⁸.

¹¹⁵ Sobre toda esta cuestión resultan fundamentales los trabajos de A. Pintor Ramos, que esperamos ver en seguida reelaborados en libro: *Zubiri y la Fenomenología*: Realitas III-IV (1979) 380-565; *La “maduración” de Zubiri y la Fenomenología*, cit. (nota 113); *El joven Zubiri: fenomenología y escolástica*, cit. (nota 98). Sobre Ortega, cf. también G. Martínez Argote, *Ortega y Zubiri o la expresión filosófica de España*: Arco 39 (1963) 830-838; P. Garragorri, *Ortega y Zubiri en un sistema abierto*: Cuadernos hispanoamericanos 196 (1966) 5-12; Id., *Unamuno, Ortega y Zubiri en la filosofía española*, Madrid 1968; N. González Caminero, *Unamuno, Ortega y Zubiri vistos en continuidad histórica*: Gregorianum 50 (1969) 263-280.

¹¹⁶ Como se sabe, prólogo a la traducción inglesa de NHD, publicado luego en Revista de Occidente n. 32 (1984) 43-50.

¹¹⁷ A. Pintor Ramos, *La “maduración” de Zubiri y la Fenomenológica*, cit. (nota 113), p. 322; cf. pp. 322-350. Con todo, el autor advierte, con claro acierto, sobre la prisa en leer ya en los textos de este tiempo “algo así como el primer armazón conceptual de *Sobre la esencia*” (*Ibid.*, p. 323).

¹¹⁸ Algo que, por lo demás, constituye la búsqueda común del pensamiento acaso más creativo del tiempo, no solo como trasfondo del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) fenomenológico, sino también de las corrientes que intentan desbordar la tradición escolástica: “...y en esta adjudicación de una cierta presencia prejudicativa o preconceptual del ser (...) en la mente del hombre, como un 'prius' o un 'apriori' y condición de posibilidad de su actividad conceptual judicativa (...), creemos que hay una fundamental coincidencia de las posiciones de Siewerth, de Rahner, de Maréchal y, alargando la lista, de nuestro Amor Ruibal, quien también criticó y rompió para su personal construcción el rígido esquema escolástico dominante en las escuelas católicas de comienzos de siglo” (L. Martínez Gómez, *Un siglo de filosofía católica. De la ancillaridad a la libertad*: Estudios Eclesiásticos 56 [1981] 538; como contextualización, todo el artículo —en un tomo de homenaje en el que participa Zubiri— resulta interesante: pp. 515-543).

3) Por revestir cierto interés en nuestro contexto y casi como curiosidad significativa, vale la pena aludir a una de esas coincidencias con las que a veces nos sorprende la historia. La afirmación progresiva del pensamiento original de ambos autores va a suscitar acogidas y rechazos paralelos. Las filias y las fobias con las que se encuentran ofrecen una sorprendente semejanza.

La misma revista de los jesuitas, “Razón y Fe”, que, como se indicó en el capítulo anterior, acogió con apertura la obra ruibaliana, acoge ahora igualmente la zubiriana. Y sobre todo, el mismo Teófilo Urdániz que en “La Ciencia Tomista”¹¹⁹ había escrito aquel incomprensivo y áspero ataque contra Amor Ruibal, va a saltar también contra Zubiri: también él incurre en el afán de “originalidad” y de novedades “...¹²⁰, y también su teoría de la religación es acusada de moverse “en la confusión radical del plano noético...”¹²¹. El cerrado crítico escolástico vuelve a demostrar en este caso idéntica incomprensión y falseamiento del genuino pensamiento que pretende reseñar, hasta el punto de que provocó la reacción de Zubiri, poco dado a estas polémicas¹²².

Todo esto, evidentemente, no “demuestra” nada; pero indica bien cómo de algún modo el ambiente reconoce la novedad de ambos proyectos y, acaso de modo no consciente, detecta su similitud.

5. El tema de Dios en Zubiri

a) La teología como horizonte

Sintetizando de modo algo simplista lo dicho hasta aquí, cabe decir que a la hora de enfrentarse personalmente con el problema de Dios, Amor Ruibal y Zubiri parten de una base filosófica común, en el sentido de una inspiración muy semejante y de puntos muy fundamentales de contacto en la raíz profunda de sus pensamientos. Ahora hace falta señalar que existe también una comunidad de horizonte.

Comunidad determinada sobre todo por la preocupación teológica —en sentido amplio— que preside ambos esfuerzos. Era evidente y repetidamente expreso en Amor Ruibal. Pero, aunque no tanto, lo es también en Zubiri. Algo que resulta lógico desde su misma biografía y que está bien testimoniado por sus discípulos y amigos¹²³. Viene además confirmado por una importante producción directamente teológica¹²⁴ y es, finalmente, afirmado de modo expreso y solemne por él mismo: “la teología es una de las fibras más íntimas de mi realidad personal”¹²⁵.

¹¹⁹ *En torno al existencialismo en España*: La Ciencia Tomista 71 (1946) 116-162. Debo estos datos al estudio de A. Pintor Ramos, *Zubiri y su filosofía en la posguerra*: Religión y cultura 32 (1986) 5-55; principalmente pp. 28-45.

¹²⁰ *L. c.*, p. 154-155; se refiere también a Unamuno y Ortega.

¹²¹ *Ibid.*, p. 152.

¹²² Datos también en A. Pintor Ramos, *l.c.*, p. 40, quien acababa de comentar: “No voy a fijarme en la errónea exposición, ya que desconozco si se debe a mala fe o a ignorancia” (p. 38).

¹²³ Cf., por ej., D. Gracia, *Dios en la filosofía de Zubiri*: Estudios Eclesiásticos 56 (1981) 61-78; principalmente pp. 63-68: “Zubiri y la teología”. “Zubiri ha tratado muchos de los problemas más importantes de la teología positiva: Dios, la Trinidad, la Creación, la Encarnación, el Bautismo, la Eucaristía, la Iglesia, la Vida gloriosa, etcétera” (p.67). Antes había dicho: “En buena medida, ésta ha sido la secreta vocación de su vida intelectual” (p. 63). Antes había dicho: “En buena medida, ésta ha sido la secreta vocación de su vida intelectual” (p. 63). Y cuenta un interesante dato de Laín Entralgo, quien, en 1970, ante un comentario sobre la posible fecundidad de la aplicación de la filosofía de Zubiri a los grandes temas teológicos, dijo: “Nadie necesita hacer esa labor; es él propio Zubiri quien la está llevando a cabo”.

¹²⁴ Dos publicaciones enmarcan de algún modo muchos cursos aún inéditos: *El ser sobrenatural: Dio y la deificación en la teología griega* (NHD 399-478), de 1944, pero que recoge cursos de Madrid en 1934-1935; y *Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía*: Estudios Eclesiásticos 56 (1981) 41-59, conferencia, con una introducción, pp. 39-40. Curiosamente, también aquí hay coincidencia importante. En el tema trinitario ambos —apoyados sobre todo en los trabajos de Th. de Regnon— dan preferencia a la teología griega frente a la latina. (D. Gracia prepara un trabajo sobre este punto en Zubiri). En cuanto a la Eucaristía, yo mismo, aplicando la filosofía correlacionista de Amor Ruibal, había llegado en 1965 a conclusiones estrictamente paralelas a las de Zubiri: cf. A. Torres Queiruga, *Controversia sobre la transubstanciación y filosofía de Amor*

Esta preocupación permite caer en la cuenta de un dato importante, no fácil de notar a simple vista, tanto más que la tendencia de Zubiri a borrar “las huellas” de su pasado llega casi a ocultarlo: el influjo del ambiente católico de avanzada que se había ido formando frente a la retracción escolástica del pensamiento oficial, fuertemente marcado aún por la reacción antimodernista. En este sentido, al lado del bien conocido influjo de la Escuela de Lovaina¹²⁶, hay que tener en cuenta la presencia de la problemática modernista, con la sospecha siempre alerta de “pragmatismo”¹²⁷ y anti-intelectualismo¹²⁸. (En los lugares correspondientes se harán alusiones más precisas).

En este sentido era de esperar la presencia de Maurice Blondel, que, efectivamente, aparece con fuerza en el momento crucial de la escritura de *En torno al problema de Dios*¹²⁹. Aunque luego desaparece el nombre, no resulta demasiado difícil detectar la presencia —asimilada— de su pensamiento en el tratamiento de la religación, sobre todo en el tema de la “inquietud”.

En el capítulo final se hablará con más precisión del influjo de motivos teológicos en la maduración filosófica de Zubiri. No es éste el lugar, pero no sobraría mantener viva la conciencia de esta presencia envolvente, tan cara al autor y que puede ser siempre fuente de fecundas incitaciones respecto de nuestro tema.

A éste hace falta volverse ya de modo expreso.

b) Planteamiento y evolución

Dentro de este amplio horizonte, fundándolo y abarcándolo pero sin coincidir totalmente con él —tal es lo típico de la dialéctica inmanencia-trascendencia— está el tema de Dios. Igual que sucedía con Amor Ruibal, impresiona por su carácter ubicuo y decisivo.

1) Su íntimo discípulo Ignacio Ellacuría afirma que “el problema de Dios, el problema filosófico de Dios, fue una permanente preocupación de Zubiri desde su juventud”¹³⁰. Laín Entralgo expresa muy bien la trascendencia de esta centralidad:

Ruibal : Compostellanum 10 (1965) 443-479 y X. Zubiri, *Reflexiones teológicas sobre la eucaristía*: Estudios Eclesiásticos 56 (1981) 41-60 (lo nuevo y distinto en él es la presencia explicada desde la distinción “actuidad” y “actualidad”).

¹²⁵ En la introducción aludida en nota anterior (p. 39). Su mujer hace referencia a esta frase, para confirmar lo mismo: C. Castro, *Xavier Zubiri: Breve recorrido de una vida* (ed. no venal), Madrid 1986, p. 119.

¹²⁶ El impacto inicial debió de ser muy grande, cuando el joven Zubiri reconoce, hablando de Mercier, que “todos hemos sido educados en su escuela” (CCM 204) y puede referirse retóricamente a él, como a un “cardenal que es más que un hombre” (*Ibid.*, p. 218).

¹²⁷ D. Gracia, *Voluntad de verdad*, cit. (nota 112), p. 29 —sin aludir expresamente a este trasfondo— analiza muy bien la importancia de esta dimensión.

¹²⁸ “En un ambiente en el cual la condenación antimodernista pesaba aún con fuerza, surgió una interpretación increíblemente torpe según la cual Zubiri disolvía la respuesta intelectual al problema en el análisis de la inmediatez de un hecho, algo que sonaba para algunos a oscuras formas de fideísmo o irracionalismo” (A. Pintor Ramos, *El problema de la realidad como problema de Dios, según Zubiri*: Religión y Cultura 31 [1985] 343).

¹²⁹ “Para evitar todo equívoco, no será malo añadir que nada tiene que ver el punto de vista que aquí sustento con el que se llamó en su tiempo ‘filosofía de la acción’. La acción es algo práctico. Ahora bien: aquí [en la religación] no se trata ni de teoría, ni de práctica, ni de pensamiento, ni de vida, sino del ser del hombre. Ese espléndido y formidable libro que es *L’action*, de Blondel, no logrará toda su maravillosa eficacia intelectual más que llevando el problema al terreno claro de una ontología” (NHD 377). Nótese la preocupación por evitar sospechas “modernistas” —entonces aún muy vivas— mediante la distanciaci3n —¿justa? ¿no es “ontológico” el tratamiento de Blondel?—, al tiempo que aparece una fuerte valoraci3n. Resulta curioso que en Amor Ruibal sucede algo parecido: rechazo del “sistema” y marcada coincidencia en el proyecto: cf. A. Torres Queiruga, *Constituci3n y Evoluci3n del Dogma*, Madrid 1977, pp. 28-30: “Amor Ruibal y Blondel”.

¹³⁰ HD ii; cf. pp. ii-iv, donde hace un amplio elenco de la producci3n zubiriana al respecto. En *Aproximaci3n a la obra filos3fica de Xavier Zubiri*, en I. Tellechea (ed.), *Zubiri (1898-1983)*, Gasteiz (Vitoria) 1984, p. 59, da el significativo dato de

Elaborar un concepto de la filosofía que permita el adecuado planteamiento del problema de Dios, y un concepto de Dios que, rebasando, desde luego, el límite de la pura filosofía, permita entender filosóficamente la realidad de Dios y la relación del hombre con ella; desde que la mente de Zubiri se disparó hacia la especulación filosófica, tal era la última y, bien miradas las cosas, la más central de sus metas¹³¹.

No en vano desde el primer estudio programático el mismo Zubiri hace una afirmación que mantendrá a lo largo de toda su obra:

El problema de Dios no es una cuestión que el hombre se plantea como pueda plantearse un problema científico o vital, es decir, como algo que, en definitiva, podría o no ser planteado, según las urgencias de la vida o la agudeza del entendimiento, sino que es un problema *planteado* ya en el hombre, por el mero hecho de hallarse *implantado* en la existencia¹³².

La centralidad del tema así como su larga y persistente presencia determinan de modo decisivo el tratamiento. En 1984 adquiere su forma definitiva con la publicación de *El hombre y Dios*. Pero, obviamente, es preciso tener en cuenta su proceso, en el que aparece de modo típico el talante demorado, reflexivo y analítico del autor.

En todo caso, resulta claro que hay desde el primer momento un tema que vertebra todo el largo discurso: la religación. Espontáneamente asociado con el tema de Dios en Zubiri, ese concepto polariza de modo ininterrumpido el tratamiento. Hasta el punto de que se tiene la impresión de que ejerce una especie de “imperialismo” sobre los demás aspectos. Imperialismo al que corre siempre peligro de sucumbir el intérprete y al que acaso no escapó del todo el mismo autor.

Se quiere decir que la temprana e impactante presencia de este concepto tiende a una cierta hipertrofia en su importancia respecto del conjunto, convirtiéndose en dominante principio hermenéutico para todo el problema. Tal suele ser la grandeza y la servidumbre de toda aportación original: la necesidad de destacar y afirmar lo distinto puede trastocar la justa proporción del conjunto.

En este sentido un estudio como el presente, hecho en contraste dialogante con el tratamiento del mismo problema en Amor Ruibal, puede resultar de evidente utilidad. Este autor es bastante afín como para establecer un contacto real y bastante diferente como para ofrecer un contraste efectivo. Al ser distintos los acentos, se hace posible una exposición en cierto modo escalonada, en la que las proporciones se reajusten y los énfasis se complementen.

2) Mirando ya en concreto el tratamiento zubiriano, cabe entrever como decisivos los pasos siguientes, que en la Tercera Parte serán analizados con detención:

a) Presentación del tema de la *religación*, como nuevo modo de hacer presente y válido el *problema de Dios* en el contexto del pensamiento actual: *En torno al problema de Dios*, 1936.

b) Análisis y precisiones acerca de su articulación con la cuestión de las *pruebas de la existencia* de Dios: *Introducción al problema de Dios*, 1963.

que “en la misma carpeta en la que guardaba sus últimos escritos sobre Dios, Zubiri conservaba un cuaderno escrito a mano de sus primeras reflexiones sobre esa su gran preocupación, elaborado en el colegio de los marianistas en San Sebastián en una época que él consideraba crucial para su ulterior desarrollo intelectual”.

¹³¹ *Zubiri hacia el futuro*, en I. Tellechea (ed.), *L. c.* en nota anterior, p. 165. Con una cierta mayor cautela dice el incluso A. Pintor Ramos, *Dios y el problema de la realidad en Zubiri: Cuadernos de Pensamiento* 1 (1987) 108: después de hablar de su “larga genealogía”, afirma: “...no es descartable que haya sido una de las fuerzas actuantes en el desarrollo, aún no bien aclarado en todos los puntos, del pensamiento zubiriano”. (Este párrafo no viene en el artículo antes citado en la nota 128, del cual este es prácticamente reproducción).

¹³² NHD 376.

c) Reasunción global del problema, recogiendo estas aportaciones y desarrollando sobre todo las *implicaciones antropológicas y religiosas* que resultan de un tratamiento basado en la religación: *Él hombre y Dios*, 1984¹³³.

Estos temas están tratados con amplitud e incluso con abundantes reiteraciones. En cambio, una simple lectura cursiva muestra en seguida que otros temas reciben un tratamiento escaso. Sobre todo dos muy importantes:

1) Las pruebas de la existencia de Dios en sí mismas. Delimitado su lugar en *En torno al problema de Dios*, y tocadas expresamente en *Él hombre y Dios*, el tratamiento queda a todas luces corto: aparte de alusiones aisladas, se le dedican diez páginas escasas (pp. 118-127) como afrontamiento expreso y acaso demasiado expedito. No es extraño que los comentaristas echen de menos una aplicación más explícita de las posibilidades que la elaboración gnoseológica de la trilogía permitía e incluso pedía¹³⁴.

2) El *conocimiento conceptual* de Dios por parte del hombre: su posibilidad y, sobre todo, su modo. Aparte de breves alusiones al carácter “direccional” de estos conceptos y de rápidos toques al tema de la “analogía”¹³⁵, el problema queda excesivamente indeterminado, sobre todo respecto de las posibilidades abiertas por la trilogía acerca del conocer.

6. Prospectiva: Esquema de un tratamiento conjunto

Curiosamente, estos dos temas son los que tienen una más amplia y rigurosa presencia en Amor Ruibal, que, por el contrario, presta mucha menos atención a los anteriores, sobre todo al primero y al tercero.

No está ausente el primero, porque analiza agudamente el *conocimiento espontáneo* de Dios, que tiene una evidente conexión con la religación, como lo muestra el mismo Zubiri aludiendo al tratamiento de Tomás de Aquino¹³⁶. Tampoco lo está el segundo, si bien la aportación más significativa aparece, como se mostrará ulteriormente, de modo indirecto en su tratamiento del problema de lo sobrenatural¹³⁷. Pero, desde luego, el tratamiento no alcanza en ninguno de los dos casos ni la amplitud ni la novedad del elaborado por Zubiri.

Con lo cual el modo y el orden de nuestra exposición nos vienen hasta cierto punto regalados. Intentaremos apoyarla en cada caso en el tratamiento más elaborado, completándolo dentro de lo posible con las aportaciones que puedan venir del otro. De este modo, combinando los puntos señalados y

¹³³ Obviamente, esquematizamos al máximo. Sobre todo en este tercer punto, hay que señalar dos trabajos anteriores a HD: El curso sobre Dios, impartido en 1963 en la Universidad Gregoriana y *El problema teológico del hombre*, en A. Vargas-Machaca (ed.), *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner*, Madrid 1975, pp. 55-64; al comienzo el mismo Zubiri advierte: “Estas páginas constituyen la introducción al curso que profesé (...) en noviembre de 1973; fue reeditado también “a modo de conclusión” en HD 369-383.

¹³⁴ Sobre este aspecto insiste especialmente D. Gracia, *Voluntad de verdad*, cit., pp. 218-236, principalmente pp. 234-236. También lo indican A. Pintor Ramos, *El problema de la realidad como problema de Dios, según Zubiri*, cit., pp. 347-348 y V. M. Borragán, *La justificación intelectual de Dios en Xavier Zubiri: Naturaleza y Gracia* 33 (1986) 253-277, que insiste en esto con especial énfasis.

¹³⁵ Omitimos las referencias, porque el tema será tratado expresamente en capítulo ulterior.

¹³⁶ Introduce el tema justamente en *Introducción al problema de Dios*(NHD 352-353), cuando quiere precisar la articulación entre la religación y las pruebas.

¹³⁷ La unión entre lo natural y el sobrenatural que aquí preconiza es tan íntima que A. Ortiz Osés llega a insinuar la hipótesis —que no creo fundada— de que este “polémico manuscrito” haya quedado inédito por razones de censura: ¿“miedo la Inquisición?” (*La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, Barcelona 1986, p. 14 nota 2).

poniendo entre paréntesis el autor que trata con menos amplitud el tema correspondiente, resultaría el siguiente esquema:

- 1) Religación: Zubiri (Amor Ruibal).
- 2) Pruebas: Amor Ruibal (Zubiri).
- 3) Conocimiento conceptual de Dios: Amor Ruibal (Zubiri).
- 4) Relación personal hombre-Dios: Zubiri (Amor Ruibal).

Las necesidades expositivas no siempre permitirán una observancia estricta de estas primacías lógicas, pero ellas serán el principal hilo conductor.

Con todo, antes de entrar en esa problemática, se impone una cuestión previa: la del planteamiento radical del conocimiento humano. Cuanto llevamos dicho carecería de base, si los proyectos filosóficos de ambos autores partieran de fundamentos tan diferentes que hicieran imposible o cuando menos verdaderamente significativa una aproximación.

No es ese el caso, como queda reiteradamente afirmado. Por eso llega el momento de mostrarlo con cierto detalle y con la indispensable apoyatura textual. Tal va a ser el cometido del capítulo siguiente.

EXCURSO:

Una “nueva obra” de Amor Ruibal. A Propósito De Su Presunto Escolasticismo.

Saturnino Casas, el último editor de parte de los inéditos ruibalianos intenta confirmar su opinión de que Amor Ruibal es escolástico, acudiendo al testimonio del primer editor, Cándido Pumar. Testimonio importante, dada la condición de Pumar como discípulo y amigo.

Lo toma en concreto de una serie de artículos publicados entre diciembre de 1920 y junio de 1921, en el “Diario de Galicia”. Artículos —diecinueve en total — descubiertos por Jesús Couto Anido y publicados por Manuel Rey Martínez: C. Pumar Cornes, *El conocer humano en “Los Problemas Fundamentales”*: Compostellanum 4 (1959) 64-125.

Vale la pena detenerse en el estudio de este trabajo, no solo por lo que toca a la cuestión del presunto escolasticismo ruibaliano, sino principalmente por el interés intrínseco del mismo, que, según veremos, nos lleva directamente al propio amor Ruibal.

Casas empieza aludiendo a la observación de Rey Martínez, quien, prologando el trabajo, dice que

se advierte en el Dr. Pumar una preocupación constante por vindicar a su admirado Amor Ruibal de la nota de excesiva independencia o anti escolasticismo, que —a juicio de más de uno — hacía sospechosa su doctrina¹.

Pero, como se ve, la apreciación, que me parece justa, implica simplemente una cautela obvia en aquel tiempo (recuérdese lo que a ese propósito decimos en el texto).

En cuanto a Pumar, Casas hace dos observaciones.

La primera en el sentido de que Pumar “insiste con énfasis singular y en diversos lugares en aquella caracterización [escolástica, se entiende]”². Sin embargo, una lectura atenta no confirma, tampoco aquí, tal aseveración: en ningún lugar califica a Amor Ruibal de escolástico. Más bien hay una continua exaltación de su originalidad, tratando —con una clara mentalidad apologética — de mostrarla no como pura destrucción, sino como construcción para la mejor defensa de la fe:

A este fin tienden todos los esfuerzos del Sr. A. Ruibal, a purgar la escolástica de equívocos ideológicos utilizados con rigor lógico por los enemigos de la fe, para socavarla, labor que a primera vista pudiera parecernos demoledora, pero que en realidad es de fundamental reconstrucción metafísica y teológica, de coherente sistematización para que no pueda resentirse ante los ataques de la incredulidad; por eso el autor de los P.F.F.D. dio comienzo a su obra, fijando los puntos substanciales de legítima teoría del conocer-

¹ *Ibid.*, pp. 65-66. .

² I 91 nota 9. - *Ibid.*, p. 85.

Como se ve, una estrategia de acercamiento, para evitar sospechas, pero sin identificación. Obsérvese de paso la centralidad, repetida a lo largo de todo el trabajo³, que se le da al problema del conocimiento.

Esto se confirma mejor a partir de la segunda observación de Casas: aludiendo a la afirmación de Rey Martínez de que era “persuasión general” que estos artículos habían sido vistos y revisados por Amor Ruibal, él afirma:

a nuestro parecer, repetimos, la intervención de A.R. debió ser mucho mayor y consistir, quizá, incluso en la aportación de ideas y sugerencias⁴.

Efectivamente, aquí se anuncia algo muy importante. Después de un análisis atento — ayudado por la lectura cursiva de toda la obra, a propósito del presente trabajo —, creo que se puede afirmar con seguridad mucho más: a partir de un determinado momento (por lo menos, a partir de esa cita), el artículo es de Amor Ruibal en persona: o dictado (por el estilo parece lo más probable) o mismo escrito directamente.

No solo desborda la temática objeto inicial de la recensión (lo publicado hasta el tomo V), sino que adelanta la gnoseología futura. Habla ya, por ejemplo, de intelectualismo “relativo”⁵ o de base “esencialmente relativa” del conocimiento⁶. Y, sobre todo, insiste ya en su denuncia del “intelectualismo” y “esencialismo” escolástico, del “exclusivismo intelectualista” con un vigor que anticipa claramente los temas e incluso la pasión posterior:

Contra el intelectualismo puro y absoluto de tipo ya platónico ya aristotélico, defiende el autor de los P.F.F.D. un intelectualismo relativo, según el cual la idea no es fórmula abstraída y a manera de luminosa proyección de la verdad objetiva sobre la inteligencia pura y aislada, sino expresión de una síntesis de todas nuestras funciones psíquicas en contacto con el mundo objetivo, sin que la función sintetizadora del entendimiento en la relación con las demás actividades psíquicas implique la negación de una base de percepción fundamental intelectual y valorativa como tal idea, ni mucho menos comprometa la pura espiritualidad del acto propiamente intelectual⁷.

Quien conozca el pensamiento de Amor Ruibal, verá aquí en filigrana sus temas principales. Más aún, en el resto de los artículos aparecen aspectos, como el del carácter valorativo del conocimiento y la presencia intrínseca de lo sensitivo dentro de él —contra todo aislamiento de lo espiritual y contra la división del entendimiento en agente y posible —, que no dejarán de estar presentes en la obra posterior, pero que no alcanzan la energía que aquí se promete⁸.

³ “El conocer humano en sí y en sus principales aplicaciones filosóficas y teológicas, naturales y sobrenaturales, es, según nuestro modesto entender, la cuestión central y capital pensamiento de los P.F.F.D.” (*Ibid.*, p. 68; cf. pp. 70. 76-77).

⁴ *L. c.*

⁵ *Ibid.*, p. 106.

⁶ *Ibid.*, p. 125.

⁷ *ibid.*, p. 106; cf. pp. 103-125.

⁸ “Esto nos dice a voz en grito que la valoración de los conceptos humanos tiene por base, no una relación puramente lógica y abstracta, sino el conjunto o serie gradual y jerárquica de nuestras funciones y relaciones vitales con la realidad y

Así pues, tanto el estilo externo como sobre todo el contenido interno llevan a la conclusión verdaderamente muy importante de que nos encontramos ante una nueva obra de Amor Ruibal.

Pues bien, volvamos desde aquí a la cuestión inicial del posible escolasticismo de Amor Ruibal.

Resulta aún más evidente que en esa parte final la postura ruibaliana reviste la misma enérgica claridad en el rechazo de las tesis fundamentales de la gnoseología escolástica (que, como queda dicho, es el problema que centra todo el escrito) y en la propuesta de su alternativa.

Véase una muestra más:

De aquí también la suma importancia de la doctrina de los P.F.F.D., que da al traste con la común falsa tesis del agnosticismo y del exagerado intelectualismo. (...) El prestigio que disfruta en las escuelas católicas la doctrina del intelectualismo puro y absoluto, sobre todo el aristotelismo, es óbice para que se aprecie en toda su excepcional importancia la magna obra de los P.F.F.D., pero al fin la teoría cognoscitiva del Sr. Amor R. se abrirá paso en el campo ortodoxo, y será formidable ariete contra la heterodoxia en todas sus manifestaciones agnósticas o intuicionistas⁹.

Puede parecer extraño este tono en la pluma del propio autor. Pero Amor Ruibal, absolutamente modesto en lo tocante a su persona, no tenía reparos a la hora de promocionar la obra como tal, como se puede observar en la hoja de propaganda de su obra principal¹⁰.

Esta distinción no es accidental, sino que responde a una actitud conscientemente asumida, que en el fondo responde a la fuerte humildad de quien vive únicamente para su obra. De su modestia personal no cabe dudar, como, aparte del testimonio unánime de los que lo conocieron, lo muestran la conocida anécdota del magnífico retrato que le había hecho el pintor Corredoira y que él hizo desaparecer, de suerte que solo después de su muerte pudo ser descubierto¹¹, así como su reiterada renuncia al episcopado¹².

Queda del mismo un testimonio que explica perfectamente su postura:

Yo, repito, agradezco su benevolencia y estimo en lo que valen sus juicios y cooperación en orden a mis escritos, si usted insiste en ocuparse de ellos; pero me disgusta positivamente el encontrarme con fotografías reproducidas o con relaciones o referencias biográficas personales. No escribo por nada de relumbrón o vanagloria; lo hago por creer que cada cual debe ocuparse y servir en aquello para lo cual la Providencia le haya dado aptitud y le coloque en condiciones de ejercitarlas. Al rehusar una y otra vez altos cargos, lo he hecho, en primer término, por evitar responsabilidades, pero también por repugnancia a las consiguientes

universalidad cósmica; es decir, una base de valoración muy compleja y esencialmente relativa (...), y no una base de valoración de absolutismo ontológico y aislada simplicidad intelectualista, según propagan las teorías del conocer esencial o de tipo fundamentalmente ontologista (*Ibid.*, p. 120; cf. pp. 103-113. 118-121. Muy importante el análisis de la unidad sustancial —fisiológica, sensitiva y intelectual— de la persona humana: cf. pp. 115-118).

⁹ *Ibid.*, pp. 114-115; cf. pp. 112-113.

¹⁰ Puede verse el texto en S. Casas, I 539-544.

¹¹ Cf. A. Gómez Ledo, *Amor Ruibal*, cit (nota 3), pp. 71-72.

¹² *Ibid.*, pp. 50-51; es interesante una de las razones: “porque con las manos enguantadas no se puede escribir”.

exhibiciones. Quiero decir con esto que lo indicado responde a modo de ser habitual y no excepcional ahora. Por ello, si usted quiere conservar mi amistad y ocuparse de alguno o algunos de mis libros, sólo habrá de efectuarlo con carácter puramente objetivo e impersonal respecto a su autor, lo cual espero se sirva tomar en cuenta¹³.

Creemos que esto explica suficientemente el carácter extraño y singular del texto que estudiamos. Se trata seguramente de una iniciativa de C. Pumar, como reseña, promoción y acaso defensa de su maestro. En un determinado momento Amor Ruibal la aprovechó, porque ese recurso le permitía una aclaración y valoración de su obra, que difícilmente podría hacer de modo directo.

¹³ Carta a A. Gómez Ledo, discípulo y amigo, que la transcribe en *Amor Ruibal*, cit., pp. 59-60; ahí puede verse entera.

PARTE SEGUNDA
FUNDAMENTACIÓN

CAPÍTULO III

EL CONOCIMIENTO PRIMORDIAL EN AMOR RUIBAL Y ZUBIRI

A) PLANTEAMIENTO Y DELIMITACIÓN DEL PROBLEMA

Esta Parte Segunda pretende poner al descubierto los fundamentos en los que los autores objeto de nuestro estudio apoyan la capacidad y el alcance del conocimiento humano. Sobre ellos, ambos intentan el salto inconmensurable hacia la Trascendencia: descubrir a Dios cómo “existente” y lograr algún tipo de saber acerca de él.

Resulta obvio que si a este nivel, literalmente fundamental, no existiera ningún punto de contacto, el contraste dialogante que buscamos sería imposible o por lo menos estéril. Como es claro que las posturas van a estar decididamente determinadas por las posturas que cada uno adopta en este ámbito previo y radical. Esclarecerlo dentro de lo posible constituye, por lo tanto, un presupuesto irrenunciable para nuestra tarea.

Su complejidad queda ya señalada para todo el problema. En este estadio las intenciones aparecen más frescas y las posturas, más próximas. Pero en ellas se juegan de alguna manera las cartas decisivas, porque en la aplicación a la cuestión de Dios se sacarán las consecuencias y se dejará ver tanto la importancia de la coincidencia como el alcance de las divergencias. Proceder por pasos resulta obligado: empezaremos por lo fundamental, para ir accediendo al detalle de la elaboración sistemática, tratando siempre descubrir las genuinas intenciones de los autores.

1. Convergencia global

Este capítulo se va a ocupar de la intención fundamental que movió las dos obras en tela de juicio. Una lectura atenta y demorada nos llevó al convencimiento de que en ella está lo decisivo y también lo más coincidente. A partir de ahí será luego más fácil analizar el sentido de las trayectorias y ver sus convergencias y divergencias.

a) La búsqueda de lo real

Si por entre los análisis de detalle tratamos de localizar la preocupación que mueve todo el esfuerzo gnoseológico de nuestros autores, no resulta difícil situarla, globalmente, en el interés — auténtica pasión — por asegurar que *el conocimiento humano está instalado en lo real*: que lo real es su medio y que es siempre ya dentro de él donde se hacen las preguntas, se inician las buscas y se van elaborando las respuestas. Unido a esto va el cuidado por encontrar y delimitar aquel acto o tipo de actos en los que esa instalación se apoya y realiza. El vocabulario no es el mismo, ciertamente, pero por debajo de él resulta posible vislumbrar una profunda semejanza — si no una identidad — en la respuesta fundamental. Tratemos de mostrarlo brevemente.

En un estudio, en cierto modo programático, previo a la trilogía, Zubiri caracterizaba así su postura:

Concebir es concebir cómo son o pueden ser las cosas en realidad, juzgar es afirmar cómo son las cosas en realidad, proyectar es proyectar cómo habérmolas realmente con las cosas, etc. Aparece siempre en todos los actos intelectuales este momento de versión a la realidad. Todos los actos y actividades intelectuales se mueven siempre en algo que para facilitar la expresión, llamaré aprehensión de las cosas como realidades. Sólo aprehendidas como reales es como la inteligencia

ejecuta sus actos propios, forzada a ello por la realidad misma de las cosas. En este sentido, la aprehensión realidad es el acto *elemental* de la inteligencia¹.

En el prólogo al primer tomo de la trilogía (por tanto a toda la trilogía) afirma:

Por la intelección estamos ya irremisiblemente en la realidad. El logos y la razón no necesitan llegar a la realidad sino que nacen de la realidad y están en ella².

De modo aún más enérgico —si bien ya de modo inconfundiblemente sistemático— había dicho un poco antes:

La intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente.- He aquí la idea, la única idea, que hay en todo este libro a lo ancho de sus centenares de páginas³.

Pues bien, también para Amor Ruibal la inmersión del hombre en lo real es absolutamente previa a toda actividad cognoscitiva individual⁴, porque

como naturaleza, su relatividad al mundo cognoscitivo es anterior a todas las determinaciones del *yo*, y por lo mismo su conexión cognoscitiva con lo real está hecha por sí, aunque condicionada por la existencia individual.

Esto es tan fundamental —y nótese que está escrito antes del año treinta, en España— que invierte completamente los planteamientos normales:

El problema del conocimiento, pues, no recae en la inteligencia de cómo del entendimiento y del conocer en general se pasa a lo real, problema que así propuesto sería imposible, y aún absurdo su planteamiento, dado que no podemos saber si existe lo real sino por el conocimiento mismo que nos lo ofrece.- Por el contrario, el problema cognoscitivo, partiendo del hecho de la objetividad, sólo tiene sentido como defensa *ab absurdo* de esa misma objetividad⁵.

O, como de modo más directo había dicho antes:

De esta suerte, no es lo que ha de estudiarse cómo se efectúa el enlace entre el entendimiento y la cosa, porque éste nos es dado en la unidad de naturaleza y como base anterior a las funciones humanas. Sino más bien cómo, supuesta la unidad en la cual se completan el ser real y el intelectual en su debido dinamismo, se efectúa la disociación y se contrapone la idea a la cosa y esta a la idea⁶.

Dejando de lado por el momento las diferencias de estilo y de planteamiento, tratemos de concretar más aún la convergencia así descubierta.

b) *Un modo primordial de conocimiento*

1) En Zubiri el acto peculiar e inconfundible que caracteriza la presencia primordial de realidad en el conocimiento, es la *impresión de realidad*, en la que lo real se hace presente, se “actualiza”, y lo hace únicamente “en y por sí mismo”. Se trata del modo específicamente humano de enfrentarse a la realidad: la intelección “sentiente”. Por eso es siempre un acto en el que la realidad se hace presente desde sí misma y presente a través de los *sentidos*: la realidad se actualiza imprevistamente en el sentir humano⁷.

¹ NHI, en *Siete ensayos de Antropología Filosófica*, Bogotá 1982, p. 108-109 (el original es de 1967).

² IS 14.

³ IS 13-14.

⁴ VIII 224.

⁵ VIII.

⁶ VIII 69-70.

⁷ No cabe dar citas, porque esta caracterización es incesante y omnipresente; cfr. exposición temática en IS 76-88.

De modo más formal, en cuanto contradistinta de los otros modos de conocimiento, hablará de la *aprehensión primordial de realidad*⁸.

La entera vida cognoscitiva humana se desarrolla necesariamente sobre esta base, que no es algo sobre lo que se avanza dejándolo atrás, sino auténtico “principio”, fondo permanente: todos los demás modos constituyen siempre y solo “modulaciones” de la *aprehensión primordial*, como a lo largo de los tres tomos no se cansará de repetir.

También en Amor Ruibal aparece delimitado con toda energía un ámbito primario gracias al cual se produce la instalación cognoscitiva en la realidad. Es lo que él llama *momento prelógico*, origen y fundamento de todo conocer:

Este momento pre lógico es la génesis de las funciones de adquisición cognoscitiva y actuación primaria de las facultades; lo cual hace que jamás acto alguno reflejo sea capaz de fundar el conocimiento, porque siempre incluiría aquello mismo que intentara establecer⁹.

Los actos constitutivos de este momento son la *sensación* —de la que ahora, por motivos que más tarde se verán, debemos prescindir— y sobre todo la *noción* o, mejor, el *conocimiento nocional*. Este se centra en la “noción de ser” o “noción de ente”¹⁰, y tiene justamente por objeto hacer presente la realidad como tal, pues responde

a una posición directa del ser ante él espíritu, no cómo algo absoluto o infinito o algo finito y condicionado, sino cómo objetividad pura, universalísima e incondicionada, que se proyecta ante la inteligencia, actuándola para ulterior determinación de lo real concreto. No se trata, pues, de algo abstracto en el sentido de cosa irreal, sino del primer elemento de la realidad, por el cual lo que *es* se contrapone a la nada, y encierra en ese principio de *ser* toda la potencialidad del ente concreto en que llega a manifestarse¹¹.

Por eso, para nuestro autor, ese “nexo primario” que la *noción de ser* inaugura, va a ser el fondo permanente de todo el proceso cognoscitivo:

Se mantiene a través de todas las variaciones cognoscitivas, directas o reflejas, que constituyen el caudal del humano conocer¹².

De modo más técnicamente ruibaliano, aparece esto en la concepción de los tres momentos cognoscitivos —prelógico, lógico y psicológico— como despliegue del valor real presencializado primariamente por la *noción de ser*. De ahí que afirme:

El *momento psicológico* pone de esta suerte en especial contacto al espíritu con el mundo ontológico, señalando explícitamente lo que se encuentra implícito, bien que en grado diverso en los momentos perceptivos que le preceden¹³.

2) La característica que estamos analizando se aclara aún mejor atendiendo a una consecuencia que sacan con igual radicalidad Amor Ruibal y Zubiri: el carácter puramente representativo o “irreal” de los conceptos en cuanto aislados de ese ámbito primario de realidad. Vale la pena dejar que las citas

⁸ Vale lo dicho en la nota anterior; cfr. IS 257-263. En esta sección usaremos con cierta libertad una u otra expresión, conforme, por lo demás, a lo que dice el propio Zubiri: “La *aprehensión primordial de realidad* coincide con la mera intelección de la cosa real en y por sí misma, y por tanto, con la impresión de realidad. Por esto es por lo que he usado indiscriminadamente las expresiones de impresión de realidad, 'intelección de lo real en y por sí mismo', y '*aprehensión primordial de realidad*'” (IS 256).

⁹ IX 17.

¹⁰ Recuérdese la observación terminológica de la Introducción (5 a): lo que importa aquí es “noción”, sin entrar en la mayor o menor propiedad de “ente” o “ser”, que deben ser entendidos en cuanto determinados por este preciso contexto.

¹¹ IX 18-19.

¹² IX 71.

¹³ IX 54; cfr. IX 5-6. 53-54. 70. 74-75.

descansen sobre sí mismas, iluminándose con el mutuo reflejo. Las diferencias de matiz y vocabulario no pueden ocultar la profunda y decisiva coincidencia de fondo:

Porque los conceptos por sí mismos no pasan de ser conceptos objetivos; jamás son por sí mismos conceptos de realidad real y efectiva. Realidad no es lo mismo que objetividad; es algo abismáticamente diferente de toda objetividad. Entonces la ciencia sería pura y simplemente un sistema coherente de conceptos objetivos, pero no una aprehensión de realidad.- Para que los conceptos lo sean de realidad han de apoyarse intrínsecamente y formalmente en la realidad sentida. Los conceptos son imprescindibles, pero lo concebido en ellos solamente si lo real está ya dado como real...¹⁴

El valor de las ideas, en efecto, si se considera según lo que directamente expresan, es tan solo *representativo*, esto es, que siendo verdadero, significa una *conformidad entre el entendimiento y la cosa*, en cuanto ésta es representación, pero no en cuanto es o no realidad. La conformidad entre la idea y el elemento objetivo a que se refiere no incluye ni exige por sí sola que la cosa exista, sino simplemente que sea susceptible de objetivarse según el tipo ideal dado, cual acontece en la representación de los posibles.- La verdad de la idea, pues, no responde por sí, ni puede responder, del valor de la realidad, sino únicamente de lo que ella expresa, o sea, de la correspondencia representativa.- (...) De esta suerte, aunque se admitiera un proceso de ideas in *infinitum*, jamás saldríamos del orden representativo, y quedaríamos encerrados para siempre en la tesis idealista o en un mundo de puros fenómenos¹⁵.

c) Verdad y evidencia

Las características hasta aquí analizadas se prolongan aún en un tercer aspecto fundamental: ese ámbito primario es el ámbito de la firmeza y seguridad cognoscitiva, de la verdad radical, donde ni siquiera existe la posibilidad del error. Este, de darse, aparece después, como un salirse del ámbito nutricio donde lo real hace por sí mismo la propia epifanía.

Zubiri lo dice claramente:

la verdad real no se contrapone al error, sencillamente porque la intelección primaria de lo real no admite la posibilidad de error.(...) El error sólo es posible saliéndonos de esta intelección y lanzándonos a una intelección dual allende la aprehensión¹⁶.

En Amor Ruibal la forma es diversa, pero la energía y la estructura son idénticas:

La acción individual se acentúa tanto más en la elaboración de las ideas cuanto nos alejamos de las simples nociones. De ello resulta que a medida que interviene el elemento subjetivo, se hace mayor la posibilidad de error o el desvío del elemento objetivo. Y viceversa, a medida que decrece la acción subjetiva, nos acercamos a los factores comunes en todo conocimiento y en todas las inteligencias, dados objetivamente y sin discurso¹⁷.

“Saliéndonos”, “nos alejamos” indican la coincidencia estructural del planteamiento y la identificación de esa lejanía con la “posibilidad” misma del error. Que ambas obras coincidan en subrayar expresamente esta característica, indica lo radical de la confluencia. Cosa que se confirma al analizar

¹⁴ IS 178-179; cfr. IL 91-96, es decir, la problemática del “sería”. Cf. D. Gracia Guillén, *Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri*, Madrid 1986, pp. 140-152.

¹⁵ IX 38-39; cfr. VIII 233: “Las nociones de individualidad por sí solas y aisladas de las nociones de naturaleza, no dan ni pueden dar más que juicios de idealidad pura, sin alcanzar jamás a juicios de realidad. Una definición cualquiera del orden físico, matemático o metafísico puede ser para nosotros, en virtud del criterio de evidencia, todo lo más cierta posible; sin embargo, no tendremos derecho alguno a atribuirle objetividad, si no salimos del orden de idealidad en que reina aquella evidencia”.

¹⁶ IS 236-237; cfr. IL 257-259. Cf. A. Pintor Ramos, La doctrina del logos y la verdad dual en Zubiri: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 13 (1096) 277-314; también para lo cual sigue.

¹⁷ VIII 229; cfr. VIII 244-245. 406.

cómo el tema de la *evidencia* se estructura también en ambos autores a partir de este ámbito preciso y se sitúa formalmente en el terreno ulterior del juicio y de la elaboración. Los contextos de discusión son en los dos autores muy diversos: Amor Ruibal parte de la crítica a la famosa y caduca teoría de las “tres verdades”¹⁸, aunque universalizando siempre su planteamiento; Zubiri, en cambio, tiene eso ya muy atrás y piensa ante todo en la fenomenología. Pero cuando se va al fondo, aparece enseguida la identidad en el dinamismo determinante.

El segundo parte de la “fuerza impositiva”, de la “exigencia” de la impresión de realidad: únicamente de ella cobra la evidencia su valor¹⁹. De ahí que no sea la “claridad” lo fundamental y decisivo, sino la “realidad” que está debajo y la funda (de ahí también el carácter “noérgico”):

Mi claridad está intrínsecamente determinada por la exigencia de lo que estoy viendo. Es una claridad que no reposa sobre sí misma, sino sobre una exigencia de lo real²⁰.

Y, más claramente, en el juicio histórico de conjunto:

Al igual que Descartes, Husserl ha emprendido el camino desde la claridad hacia la cosa; cuando lo que hay es que emprender el camino de la cosa hacia su claridad²¹.

Un análisis detallado nos apartaría de nuestra trayectoria, pero unas simples referencias sobrarán para mostrar que para el presente propósito, la postura de Amor Ruibal es coincidente;

En ella (evidencia) hallamos siempre un elemento que no depende de nosotros y que nuestra libertad en resistir no inmuta en su necesidad en el ser. Es el acto último de toda evidencia, sea metafísica, física o moral²².

Por eso, en línea de principio, incluyendo un juicio histórico, da el siguiente diagnóstico:

Lo que garantiza el valor real de las nociones de individualidad y por tanto de la evidencia, son las nociones de naturaleza. De tal suerte que las nociones metafísicas preceden a las funciones lógicas en el conocer, y éstas sólo en virtud de aquéllas adquieren representación objetiva.- Por el contrario, las demás teorías antes expuestas pretenden descubrir el elemento metafísico en el elemento lógico, viniendo a resultar éste fundamento de aquél en orden a la verdad de nuestro conocer. De esta suerte el idealismo sería inevitable (...) ²³.

Algunos de los conceptos aquí empleados se explicarán más adelante. Pero lo que aparece ya ahora basta para que cualquier conocedor de Zubiri pueda descubrir bajo este vocabulario distinto la identidad de la preocupación fundamental. Algo que por lo demás, podría prolongarse mediante el análisis de otros temas. Pero lo dicho toca problemas de calado suficiente como para que el pronóstico inicial de este apartado quede, esperamos, garantizado en su pretensión.

Ahora hace falta mejor imprimir una inflexión al discurso, para afrontar un tema decisivo: ¿es realmente coincidente aquello que ambos autores dan como contenido de ese ámbito primordial? ¿Coinciden, en su fondo determinante, la “impresión de realidad” y la “aprehensión nocional”?

¹⁸ Ya en el período de Lovaina habla del realismo crítico como de un “ilustre difunto” (cfr. análisis y referencias en A. Pintor Ramos, *Zubiri y la Fenomenología: Realitas III-IV* 1979. 498-501.556); G. Maquínez Argote, *Xavier Zubiri y la escuela de Lovaina: Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 12 (1985) 363-382, en p. 368-371.

¹⁹ IL 211-221.

²⁰ IL 233.

²¹ IL 237-238.

²² VIII 195. Véase, de paso, en Zubiri: “Esta línea evidencial es necesaria, pero puede ser de tipos muy diversos...” (IL 225; cfr. IL 225-226).

²³ VIII235; cfr. L.Méndez Palleiro, *La fundamentación metafísica de la evidencia: Liceo Franciscano* 22 (1969) 81-99 y J.L. Barreiro, Mundo, *Hombre y conocimiento en Amor Ruibal, filósofo gallego*, Santiago 1978, p.117-138. Este autor, como ya habíamos hecho también nosotros (*Constitución y Evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid 1977, p. 182 nota 95) desecha la interpretación de S. Rábade, que afirma: “La gnoseología de Amor Ruibal es una gnoseología de la certeza” (*La gnoseología de Amor Ruibal*, en *Actas*, p. 191; cfr. p. 202).

2. El lugar central de la convergencia

a) Observaciones preliminares

Entramos, evidentemente, en el centro de la cuestión y, por lo mismo en el centro de la dificultad. De manera implícita o explícita, Zubiri no se cansa de repetir que la suya es una postura única y original y que hasta él nadie había planteado así esta problemática fundamental. La asunción de este trabajo — compartida por la mayoría de los conocedores de Amor Ruibal — es más bien la contraria: en cuanto estructura de fondo e intuición motora, en la obra ruibaliana se encuentra —tanto a nivel gnoseológico cómo metafísico— una postura similar y, por lo mismo, precursora.

Ya queda indicado que no se trata de subjetivizar el problema, sino de conectar objetivamente ambas posturas a fin de enriquecerlas mutuamente, aunándolas en una especie de tradición común. Esto no supone negar la originalidad de la contribución zubiriana. Los autores son a pesar de todo, suficientemente distintos como para que su aportación resulte inconfundible; y justamente en esa diferencia radica lo decisivo de la posible fecundidad del encuentro.

Supuesta, pues, la coincidencia fundamental, se pretende ahora afinar y ver en concreto si en su mismo núcleo se mantiene tal coincidencia. Se comprende que las cautelas hermenéuticas enunciadas antes deban extremarse. Y se comprende también la incomodidad de este tipo de discurso que, en cierto modo, obliga a leer a un autor en función del otro: en este caso Amor Ruibal en función de Zubiri, aunque en el próximo capítulo se tratará de invertir, en puntos importantes, ese procedimiento, tomando a Amor Ruibal como principio del contraste. El peligro de “inegesis” —de meter en el autor lo que pretendemos sacar de él— es evidente. Por eso advertimos que la lectura que aquí se hace de Amor Ruibal está basada en tres estudios independientes de esta confrontación y anteriores a la aparición de trilogía zubiriana sobre el conocimiento²⁴. Por otra parte, el razonamiento tratará de moverse sobre los textos mismos, siempre abierto al control del lector.

Para mayor claridad, más aún que en el apartado anterior, es menester proceder “zubirianamente” por pasos contados. Ante todo, hace falta reacentuar a este nuevo nivel la distinción fundamental entre la intuición de fondo que los autores quieren fundamentar y la *conceptualización* que de ella se hace en el proceso. El grado de coincidencia objetiva, por un lado, y el acierto subjetivo, por el otro, resulta muy distinto en cada caso. En el primero —adelantando las conclusiones del análisis— estimamos que los resultados son prácticamente seguros. En el segundo, todo es, por naturaleza, más abierto y literalmente más “libre”²⁵.

Cada conceptualización tiene, evidentemente, su lógica y su coherencia: ninguna es totalmente reducible a la otra. En ese sentido el contraste no puede tener por objeto “dar la razón” a uno o a otro, sino tan solo ver si, efectivamente, están tratando el mismo asunto, en una misma estructura de discurso. Únicamente después, sobre la base de esa legitimidad primaria, cabe la comparación: puesto que ambos se refieren a la misma realidad, interesa ver qué aspectos quedan mejor destacados en una o en la otra conceptualización. Con lo cual tampoco se excluye que en el proceso se vaya poniendo al descubierto el mayor o menor grado de coherencia o incoherencia en la estructuración global y en las cuestiones de detalle.

²⁴ *La realidad radical como emergencia, según Amor Ruibal*: Miscellanea Comillensis 52 (1969) 85-129; *La noción como momento del concepto*, en *Actas* 473-486; *Constitución y Evolución del Dogma*, cit. (nota 23), p. 172-178.

²⁵ Calificación en la que, por cierto, están de acuerdo tanto Zubiri como Amor Ruibal, pues para el primero, tanto el mundo del logos como el de la razón son intrínsecamente libres (cfr., por ej., IL 223-225 e IR 107-109. 120-133), y para el segundo, en cuanto se abandona el suelo de lo primario, empieza el de la “acción subjetiva” (cfr. VIII 229-224-225; IX 109-111). Sobre este punto cf. A. Pintor Ramos, l. c. (nota 18), pp. 286-287.

b) La superación del “idealismo” moderno

Dada la ingente cantidad de material que en esta tarea tiene que manejar la reflexión, interesa ante todo dejar al descubierto la estructura general del problema, que de otro modo podría quedar ahogada por las discusiones de detalle. A ese fin, resulta esclarecedor retomar ahora el planteamiento global, pero sorprendiéndolo en su primera concreción expresa. Ahí, donde todo tiene aún algo de germinal, se hace más fácil vislumbrar las líneas y orientaciones de fondo. Tal posibilidad se nos ofrece en *Sobre la esencia*, donde Zubiri hace la primera exposición sistemática de toda la cuestión.

Allí, como lo indica el título mismo de la sección de referencia, trata de precisar el sentido auténtico de la *transcendentalidad*²⁶. Con un propósito evidente: liberarla de la cárcel “idealista” de la objetividad moderna:

La filosofía moderna, desde Kant hasta Husserl, ha sido en buena medida un “idealismo trascendental”²⁷.

La razón está en que esa concepción no deja descansar las realidades en sí mismas, sino que, en el fondo, las convierte en una función del yo, que determina “el carácter trascendental de los objetos” mediante su *posición*: “y por ser ésta una acción del yo, pende de la estructura de éste”²⁸, que es justamente lo que Zubiri trata de evitar a toda costa. Por eso, al describirlo de modo negativo, descubre en un párrafo enormemente sintomático las raíces mismas de su postura:

No es que el yo tenga ya ante sí un objeto y vaya hacia él para lograr una representación suya, sino que, por el contrario, es su ir mismo el que hace que aquello a que se va sea objeto. Trascender no es un “ver” sino un “hacer”, un ir hacia el no-yo “haciendo” de él objeto. Es decir, el objeto no es aprehendido, sino puesto²⁹.

Sintomático, decimos, porque leído de modo positivo y a la luz de toda la obra posterior, aquí está *in nuce* todo el propósito zubiriano. Aparecen las palabras clave: *aprehender* y *ver* (que *aquí* nada impediría sustituir por su intención general y exacta: *sentir*). Elaborar una concepción del orden trascendental, que muestre que éste descansa en sí mismo, y hacer patente que existe un modo adecuado para su captación —el de la “*aprehensión* primordial” de la realidad mediante la “*inteligencia sentiente*” —: he ahí todo Zubiri respecto a nuestra cuestión concreta.

Y he ahí también una excelente posibilidad de estructurar la presente reflexión. Ésta va a constar de dos partes principales, dentro de las cuáles será factible ir reestructurando, a la vez, los puntos particulares. La primera se referirá al *modo* de ese conocimiento primario; y la segunda, al *contenido* del mismo.

B) EL CONOCIMIENTO PRIMORDIAL

3. El Conocimiento primordial en Zubiri

a) Un conocimiento no conceptivo apoyado en el sentir

²⁶ “Esencia y transcendentalidad”, en SE 372-508.

²⁷ SE 373. La frase, arriesgada y sintomática, sintetiza lo esencial. Pero Zubiri extiende hacia atrás el proceso hasta Descartes (p.373-374) y hacia delante, hasta Heidegger: “Heidegger ha partido de la fenomenología y pese a las hondas, radicales, transformaciones que en ella introduce, sin embargo, permanece en el ámbito fenomenológico”(p.452).

²⁸ SE 375. Tal es el sentido definitivo de la “*revolución copernicana*” de Kant (SE 379).

²⁹ SE 374.

Zubiri no deja lugar a dudas sobre la importancia que concede a la delimitación de un modo primordial de conocimiento, que responda a las características de ese ámbito primordial. Incluso acaba convirtiendo este punto en criterio decisivo:

qué se entienda por realidad no es algo tan obvio e inmediato como pudiera parecer, sino que se apoya inevitablemente sobre la manera primaria y fundamental de presentárenos las cosas al enfrentarnos intelectivamente con ellas³⁰.

1) Justamente ahí marca su distancia con el *idealismo* trascendental, por estar éste “apoyado sobre el enfrentamiento intelectual con las cosas como objetos³¹; y se distancia sobre todo de la *escolástica*, que apoya ese enfrentamiento en el “concebir”. Repite explícitamente la razón:

Fijado (*sic*) así, según la Escolástica, la manera primaria de aprehender intelectivamente las cosas, de ella es de la que arranca su idea de la realidad³².

Y poco más adelante vuelve sobre el tema:

En el caso de la realidad ha solido colocársela en la línea de los conceptos. Aquí, en cambio, colocamos la realidad en la línea del enfrentamiento inmediato con las cosas³³.

No puede extrañar que sobre esta afirmación encontremos el primer análisis detallado de lo que significa la realidad como “de suyo”³⁴. Pero no es línea expositiva que de momento interesa seguir.

Ahora hace falta subrayar la coincidencia absoluta de este punto básico con el planteamiento de Amor Ruibal; con una consecuencia obvia: si no asumir eso constituye criterio preliminar de diferenciación con Zubiri, asumirlo demuestra la convergencia. Pues bien, sería redundantemente superfluo insistir ahora en que todo el énfasis de la gnoseología ruibaliana descansa sobre la repetición incansable de que la primera aprehensión de la realidad no es idea o concepto³⁵, sino algo totalmente distinto y irreductible: es *noción*. Tampoco es preciso destacar que repite continuamente que ahí se opone al “aristotelismo”, antiguo y escolástico, y que en puntos decisivos marca desde ese punto su distancia con el idealismo y el subjetivismo³⁶.

Mejor que aportar muchos textos, hagamos algunas indicaciones sugestivas. Ya en el tomo 3º de su obra principal —por lo tanto, sobre el año 1917³⁷— había dicho lo fundamental al respecto:

La primera función psíquica (...) es la percepción *nocional*, esto es la representación pura a manera de visión intelectual, anterior a la elaboración de las ideas, las cuales son ya su término cognoscitivo en la elaboración de las relaciones que el objeto ofrece mediante la intuición, para ser traducido en conceptos³⁸.

Nótese el rasgo zubiriano de “visión intelectual”, que —como se verá— no va a ser donde Amor Ruibal ponga el énfasis. Cómo hacen resonar la preocupación zubiriana las siguientes expresiones

³⁰ SE 389.

³¹ Ibid.

³² SE 389-390; subrayado nuestro. Aquí se inserta el tema recurrente y capital de la “logificación de la inteligencia”, como defecto radical de filosofía de Occidente: cfr. IL 48-50. 87 104. 378-382; IR 50. 66-70. 188. 296, entre otros.

³³ SE 395. En IS 218 dirá de su postura: “Ahora bien, la inteligencia concipiente está esencialmente fundada en la inteligencia sentiente, lo cual cambia de alto en bajo las dos ideas de realidad y de ser”.

³⁴ SE 392-403.

³⁵ Amor Ruibal no distingue, fuera de breves y no mantenidas indicaciones, entre ambos; tampoco nosotros lo haremos aquí.

³⁶ Cfr., por ej., VIII 227-237. 374-406; IX 15-27 181-252. 301-382.

³⁷ Cfr. S. Casas en la “Introducción” “a *Problemas Fundamentales de la Filosofía y de Dogma I*, 2ª ed., Madrid 1972, p.39.

³⁸ III 315-316.

en la criatura la realidad del ser produce como acto de intelectualidad esencial el *preconcepto de ser* (...) en el hombre la *intelectualidad esencial* es anterior a la actual; y en ella el *preconcepto* de ser no es idea ni puede serlo, hasta que sobrevenga al acto reflejo mental³⁹.

También están en honda consecuencia con el propósito de Zubiri las expresiones que hablan del “conocimiento nocional del ser como vehículo de lo real”⁴⁰, o que afirman que “la noción de ser (...) constituye el medio real de las cosas para ser percibidas”⁴¹. Las frases sueltas no prueban, evidentemente, nada; pero muestran de modo elocuente la comunión de fondo que las hace emerger. Algo que, por lo demás, se confirmará sobradamente en las discusiones ulteriores.

2) Hasta aquí se insistió ante todo en la caracterización negativa: un conocimiento *no* conceptual. Pero eso tiene un correlato positivo: la insistencia de Zubiri en el *sentir* y en la sensación. Si no se cae expresamente en la cuenta de esta función, es fácil desorientarse en el rico, complejo y reiterativo espacio que le dedica.

Una visión de conjunto permite afirmar que a la sensación se le atribuyen en la concepción zubiriana dos cometidos fundamentales. El primero y principal consiste en descubrir en ella el modo cognoscitivo que permite a la realidad ser ella misma, presentarse por sí; una palabra, ser “de suyo”. El segundo consiste en asegurar que a través de ella la riqueza de lo real esté presente desde el orto mismo de la actividad cognoscitiva. Afirmadas esas dos funciones, la sensación toma un carácter más bien secundario en la marcha del discurso, porque este gira decididamente en torno a la realidad en cuanto realidad.

En definitiva, la sensación interesa en cuanto hace presente *no un contenido* determinado, sino en cuanto en ese contenido presencializa la realidad⁴². Tener esto en cuenta, puede facilitar notablemente la comprensión de la exuberante analítica zubiriana.

b) Esquema imaginativo subyacente

Una vez descubierta esta estructura discursiva, no resulta demasiado difícil apreciarla en su justedad. Pero conviene mostrarla con cierto detalle, porque nos encontramos ante algo fundamental. Algo que, además, marca profundamente la marcha de toda la conceptualización, en una dirección que — ahora sí — resulta distinta de la de Amor Ruibal. Vayamos por pasos.

En un primer plano, cabe decir que juega un “esquema imaginativo”. La sensación hace ver con viveza la cosa como viniendo a nosotros, mostrando su realidad. Ella le permite a Zubiri hacer intuitivamente presente aquello que ante todo le interesa:

Para que la intelección tenga lugar es menester que las cosas nos estén, en alguna manera, previamente presentes (...). - No hay la menor duda de que en última instancia las cosas me son presentes por los sentidos⁴³.

¿No se entiende bien desde aquí toda la fuerza evocadora de la “impresión”? La realidad “en impresión” se muestra como actuando desde sí misma, y el entero poder connotativo de la palabra se opone de frente a todo el esquema subjetivista.

³⁹ VIII 191. El lector comprende que aquí “preconcepto” es lo que en otros lugares —y definitivamente— llama “noción”.

⁴⁰ IX 75.

⁴¹ IX 41. Estas dos últimas citas pertenecen a la etapa más madura de Amor Ruibal.

⁴² Lo expresa muy bien en un estudio programático, anterior a la trilogía: “Contenido y realidad son dos momentos de una sola impresión: la impresión humana. Pero para contraponerme más explícitamente al empirismo, y también al racionalismo, he centrado al problema de la impresión en el momento de realidad, y para abreviar he llamado a su aprehensión sensible impresión realidad. Es un momento en que no ha solido reparar la filosofía” (NIH 106).

⁴³ NIH 101-102. Aludo a este ensayo, porque en su carácter de resumen permite apreciar bien el dinamismo. Incluso sería interesante un análisis de los recursos “imaginativos” de sus primeras páginas (y tampoco sobraría hacerlo de toda la trilogía).

En un segundo plano, la sensación, por su inmediatez y “palpabilidad” muestra muy bien ese carácter de “realidad real”⁴⁴ que el autor llevaba años persiguiendo. D. Gracia Guillén, que analizó detenidamente este aspecto, llega a hablar de un “*materialismo*” gnoseológico de Zubiri⁴⁵, y, con acierto, trae a colación las reflexiones que a propósito había hecho éste en 1935 en el trabajo *¿Qué es saber?*⁴⁶ Por ejemplo:

La realidad es un carácter de las cosas difícil de expresar. Sólo quien ha 'estado' enfermo, o quien 'conoce' a un amigo, 'siente' la enfermedad y 'siente' la amistad. Prescindamos de toda referencia, el sentir, en cuanto sentir, es realidad real; el hombre sin sentido es como un cadáver⁴⁷.

El mismo D. Gracia comenta: “Él punto nodal de la superación del idealismo está, pues, en el 'sentir’⁴⁸. Pero, aunque diga a renglón seguido que no hay que interpretarlo “al modo de la *aísthesis* aristotélica”, creemos que justamente en esa dirección existe un curioso fenómeno que confirma la interpretación que le estamos dando al rol de la sensación en el pensamiento de Zubiri.

c) *Trasfondo: la aísthesis aristotélica a través de Ortega.*

1) No tenemos noticia de que alguien relacionara con el sentir zubiriano las consideraciones de Ortega acerca de “El sensualismo en el modo de pensar aristotélico”⁴⁹.

Pero a la vista del texto parecen caber pocas dudas de que ese magnífico rumiante que como pensador es Zubiri, recibió de ahí impulsos para su esfuerzo de formular una salida que, a todas luces, llevaba tiempo buscando⁵⁰. Dado que estamos ante un punto central, que marca hondamente la orientación profunda del planteamiento —en una dirección diversa, ya lo dijimos, a la de Amor Ruibal— vale la pena consagrarle un poco de espacio. Para abreviar, nos limitaremos prácticamente a presentar unos pocos textos significativos, dejando al lector la captación de las claras resonancias zubirianas:

Piensa [Aristóteles] que la verdad sobre las cosas se encuentra en la máxima proximidad a ellas, y esta máxima proximidad de una mente con una realidad es la sensación. *Esta es la facultad noética fundamental en la doctrina aristotélica* y en él tiempo que le sigue. Por ello es forzoso calificar de sensualista este modo de pensar. Verdad es que, a mi juicio, defraudamos un poco el sentido aristotélico de este *primer contacto* de la mente con la cosa al traducir *aísthesis* por sensación⁵¹.

El tono general se concreta en resonancias aun más concretas en otras frases:

La 'intuición sensible' es el primer 'hacerse cargo', o entender, o conocer. Por eso la he llamado facultad *noética*. He añadido que es la fundamental, y esto ya solivianta un poco. (...) Mi idea es ésta: el más 'puro' inteligible (..) *noetón* que el entendimiento pueda concebir, es algo de que nos *hicimos cargo* ya en la sensación, y no es por sí nada más⁵².

Idea que reforzará más adelante:

⁴⁴ Zubiri insiste principalmente a propósito del tacto y de la cenestesia (cfr. princip. IS 100-106); pero la caracterización vale, a su manera, para todos los sentidos.

⁴⁵ *Materia y sensibilidad*: Realitas II (1976) 212; cf. *Voluntad de Verdad*, cit. (nota 14), pp. 23-28.

⁴⁶ NHD 33-59.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁸ *L.c.*, p. 211.

⁴⁹ En *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en O.C. VIII, Madrid 1965², p. 155-167.

⁵⁰ Cfr. algún detalle más, *infra*, nota 103.

⁵¹ *Ibid.*, p. 157. Los dos últimos subrayados son nuestros: el último, por su evocación imaginativa; el primero, por su prueba a contrario: reelaborando el tema y queriendo marcar la propia originalidad, Zubiri evitará este término o incluso el de sensible “”, y acuñará “sentiente” (cfr., por ej., IS 82-87).

⁵² *Ibid.*, p. 158.

Pero el caso es que el contenido del concepto está ya manifiesto en la sensación o intuición sensible, y si no estuviera allí no podría estarlo en ninguna otra potencia mental⁵³.

Repetimos: no insinuamos que Zubiri “copió” de aquí, sino que es en este plexo de ideas y en esta precisa estructuración del pensamiento donde se mueve su reflexión. Confirmémoslo aún, explicitando dos tipos de cuestiones que señala Ortega y de las que la postura zubiriana aparece justamente como la solución paralela.

2) La primera se refiere a las relaciones entre la sensación y el *logos*. En una nota, Ortega después de señalar que “de hecho, pues, ejerce la sensación en Aristóteles una porción de funciones intelectuales que suelen atribuirse exclusivamente al discurso y a la razón o entendimiento”, relaciona el tema con Husserl. Aludiendo a la obra póstuma *Erfahrung und Urteil*, dice que en ella mostró “como casi todo lo que el juicio expreso va a enunciar, haciéndolo explícito, está ya en forma muda y contracta en la percepción”; y concluye sugiriendo que el título del libro debería “traducirse al aristotelismo diciendo *Sensación y Logos*”⁵⁴ ¿No sería esta una precisa traducción zubiriana, y no equivale en el fondo al título de su segundo tomo “Inteligencia y Logos”?

De hecho, el mismo Ortega va a enunciar todavía unos cuantos pensamientos más explícitos en esta dirección. Aparte de señalar que “aunque parezca mentira, nunca se ha estudiado con el cuidado que reclama esa relación entre las imágenes y el *logos*”⁵⁵ y de denunciar la “beatería” de lo abstracto⁵⁶, hace algunas afirmaciones que centran ya la problemática estrictamente zubiriana:

La operación de comparar para descubrir lo común y lo diferencial, *no es una nueva forma de 'hacerse cargo', de entender; no es una operación más inteligente*⁵⁷.

De donde resulta que [para Aristóteles] la inteligencia no entiende nada nuevo que no hubiese ya entendido la sensación. Por eso dijimos que era ésta el primer *contacto* de la mente con la cosa⁵⁸.

Porque ahora aparecerá claro que mi tesis no consiste en afirmar sólo que en Aristóteles la Inteligencia se reduce a la sensación sino, a la vez, que la sensación se reduce a la inteligencia⁵⁹.

3) La metáfora del “contacto”⁶⁰ apunta al realismo de la sensación y a su respeto por la consistencia de las cosas, en dirección a la solidez de lo que Zubiri tematizará como “de suyo”. También aquí Ortega adelanta la temática. El contexto es lo de la *fantasía*, en un sentido afín a la “formalización” zubiriana. En efecto, el hombre, que, en su trato con las cosas sensibles, “está encadenado a ella como el forzado al banco de la galera”, gracias a la imaginación —a diferencia de las plantas y de los animales— queda libre frente a ellas. Puede así crear “mundos fantásticos” y, liberándose a sí mismo, dejar libres las cosas:

Las cosas sensibles en que está preso no constituyen un mundo. En rigor, no son cosas, sino 'asuntos de la vida', articulados unos en otros formando una perspectiva pragmática. Se convierten

⁵³ Ibid., p. 163. Comparar con Zubiri: “¿Está ausente de lo sensible el momento de realidad? Porque lo primero en que se piensa, y con razón, es en que si los datos sensibles no poseyeran el momento de realidad, ¿de dónde se lo iba a sacar la inteligencia? (NIH 103).

⁵⁴ Ibid., p. 158, nota.

⁵⁵ Ibid., p. 162.

⁵⁶ Ibid., p. 164. Líneas antes había dicho: “‘Pero la verdad es que el *noûs* o Inteligencia no tiene nada de divino que no tenga ya la sensación” (p. 163).

⁵⁷ Ibid., p. 159. Adviértase, con todo, que Ortega se está refiriendo al “universal sensible” (fenómeno al que también atiende Amor Ruibal: cfr. VIII 358.387; IX 369).

⁵⁸ Ibid., p. 62.

⁵⁹ Ibid., p. 166-167, nota.

⁶⁰ Que Ortega enfatiza aun más en el texto refiriéndola a la cita de Aristóteles (*Metaph.* XII 7, 1072 b 21): “La inteligencia se hace uno con lo inteligible cuando lo toca y así lo entiende” (cfr. p. 162-163).

en cosas cuando los liberamos de esa perspectiva y les atribuimos un *ser*, esto es, una consistencia propia y ajena a nosotros. Pero entonces se nos presentan como siendo en un mundo⁶¹.

Sería totalmente injusto —aparte de erróneo— no darse cuenta del distinto matiz que las mismas palabras pueden cobrar en estos textos y en los de Zubiri. Pero queda ya repetido que no se trata de eso, sino de poner al descubierto una zona del *humus* germinal donde se alimenta y sobre lo que se borda la infinita filigrana de los análisis zubirianos.

Y sobre todo porque, muy probablemente, ésta sea la mejor perspectiva para comprender la importancia que Zubiri atribuye a su idea de inteligencia *sentiente*: ésta viene a ser el modo que, después de larga meditación, él encontró para dar cuenta precisamente de todos esos datos que estaban presentes y que de algún modo ya lo decían todo, pero que no acaban de encontrar su coherencia sistemática. Tratándose de inteligencia, el carácter es de realidad en cuanto realidad; y siendo *sentiente*, esa realidad se presenta por sí misma, como algo “de suyo” que “impresiona” desde sí al sujeto.

Queda así preparado el lugar inteligible donde se va a albergar lo que quiere ser la principal insistencia de Zubiri: el *de suyo* como carácter absolutamente primero y fundante de lo real⁶². Ése es justamente el otro gran aspecto que debemos analizar. Pero antes quedan aún dos puntos que tocar: 1) el papel de la sensación como fuente de riqueza de la realidad presente en la aprehensión primordial, y 2) el contraste de todo esto con la filosofía de Amor Ruibal.

d) La sensación, fuente de la riqueza cognoscitiva.

La sensación con su carácter de “impresión” permite, pues, visualizar de alguna manera la autonomía de lo real, su “consistencia propia y ajena a nosotros”, su ser “de suyo”. Ahora, el carácter plural de esa impresión, la complejidad del mundo sensitivo, permite ver la enorme riqueza interna de la primera implantación del hombre en lo real.

Si todo el resto de la actividad cognoscitiva no es más que la “modalización” de la aprehensión primordial, eso ocurre gracias a esta riqueza⁶³. Riqueza no solo de contenidos, sino —y sobre todo— en la aprehensión misma de lo real en cuanto real: en el *modo*. Precisamente el análisis de este aspecto constituye una aportación de las más originales y brillantes de la gnoseología zubiriana⁶⁴. No sin dejar de indicar —en una expresión bastante habitual en él— que “la filosofía ha resbalado sobre este punto”⁶⁵, aclara:

La diferencia radical de los sentires no está en las cualidades que nos ofrecen, no está en el contenido de la impresión, sino en la forma en que nos presentan la realidad⁶⁶.

En el sentido de que lo *real mismo* aparece modalizado o calificado por cada sentido: la vista no se distingue del oído solo porque presente colores en vez de sonidos, sino porque en ella “la cosa misma

⁶¹ Ibid., p. 160. Véanse también las reflexiones sobre la experiencia (p. 174-178) y compárense con Zubiri (IR 222-242), no para buscar, sin más, coincidencias, pero sí, para apreciar hasta qué punto nos estamos moviendo en idéntico clima intelectual.

⁶² Todo esto, esquematizando mucho en vistas a nuestra exposición. Esperamos que el conocedor de Zubiri reconozca ahí —igual que nos ha pasado a nosotros, al sorprender esta “estructura”— la intención más viva y radical de esta idea maestra zubiriana: cfr. princip. NIH y los primeros capítulos de IS 17-126.

⁶³ Tema al que Zubiri vuelve incansablemente, como no puede menos, ya que es fundamental en su teoría. Lo destaca sobre todo cuando quiere marcar la relación entre aprehensión y logos (cfr. IL 213-226. 249-250. 395-396...) y entre aprehensión y razón (Cfr. IR 82-91. 161-165. 315...).

⁶⁴ Cfr. princip. IS 99-113. “Es una de las grandes y profundas novedades del pensamiento de Zubiri” (I. Ellacuría, *La nueva obra de Zubiri: “Inteligencia sentiente”*, en *Siete Ensayos*, cit. (nota 1, p. 204.

⁶⁵ IS 100.

⁶⁶ Ibid.

está ante mí según su propia configuración, según su *eidos*”, mientras que el oído “remite” a la cosa, es una “presentación *notificante*”⁶⁷; y algo semejante cabe decir de los *once* modos que distingue.

Esto hace que, aunque los contenidos puedan ser incompatibles —” sería absurdo, por ejemplo, tener un sabor del fuego o de la estrella polar”⁶⁸ —, los modos se presentan unificados en su ser modos *de lo real*: puedo tener el sabor de una *cosa* caliente. Por eso son también propios de la inteligencia o, mejor, del *sentir intelectual*. De ahí el resultado fundamental:

Impresión de realidad no es un concepto huero, sino algo perfecta y precisamente estructurado. Pero todos esos modos no son sino aspectos de una unidad estructural⁶⁹.

De ahí igualmente que pueda afirmar:

En esta diversidad de modos recubiertos es en lo que consiste la riqueza inmensa de la aprehensión de realidad⁷⁰.

O, como dice en la que tal vez fue su última exposición de este punto:

Y este 'de suyo' es muy rico. Cada sentido tiene su modo de aprehender lo real. Los once sentidos se distinguen radicalmente no tanto por el contenido de la cualidad sentida, sino por el modo de aprehender este contenido como algo 'de suyo'. Son, si se me permite la expresión, once maneras de aprehender algo 'de suyo'.⁷¹

Teniendo todo esto en cuenta, se comprende que la sensación con sus modos sea la que define y asegura la amplitud de la función cognoscitiva, con su riqueza y también con sus límites:

La intelección sentiente nos instala ya en la realidad misma, pero sus limitaciones son la raíz de todo el esfuerzo, de toda la posibilidad y de todo el problematismo de la intelección ulterior de la realidad⁷².

⁶⁷ IS 101; cfr. IS 101-104. “Presencia eidética, noticia, rastro, gusto, nuda realidad, hacia, atemperamiento, afección, posición, intimidad, son en primera línea modos de presentación de lo real, son por tanto modos de impresión de realidad” (p. 103).

⁶⁸ IS 106.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ IS 109.

⁷¹ HD 103. Justamente al tratar de Dios volveremos sobre este punto, al que Zubiri saca excelente partido.

⁷² IS 113.

4. Conocimiento primordial en Amor Ruibal

A pesar del inevitable esquematismo de la descripción, se comprende que estamos ante una temática muy compleja y que en ella se deja percibir ya, con sus matices y orientaciones personales, la sistemática del autor. No cabe esperar, por lo tanto, en la confrontación con Amor Ruibal una coincidencia de detalle, que sería seguramente artificiosa. Con todo, no resulta imposible descubrir una suficiente convergencia en la estructura y en la funcionalidad global del planteamiento.

a) *Unidad entre sentir e inteligencia*

También para Amor Ruibal tiene la sensación un papel primordial en la fundación primera del conocimiento. Por eso la encuadra en el momento *prelógico*⁷³ y, dentro de él, le consagra un amplio espacio⁷⁴. E igualmente —más aún que en Zubiri— pasa a un segundo plano a la hora de la fundamentación más propiamente metafísica⁷⁵. La diferencia aparece en lo que podríamos llamar “funcionalidad” de la sensación en orden a la realidad.

1) Mientras Zubiri parte del esquema: cosa que desde sí se hace presente en *impresión*, Amor parte de la *unión previa* entre cognoscente y cosa conocida (que se separan y afirman mutuamente en el acto de conocer). De modo que, como veremos más en detalle, la trascendencia se funda para él no en el imponérsenos de las cosas por su impresividad, sino en la correlación *previa*, en la unidad constitutiva del hombre y del mundo, de la cosa y de la facultad.

Pero supuesta esta diferenciación general, la coincidencia en la comprensión del acto incluso resulta bastante significativa (siempre habida cuenta la mayor precisión y reflexividad en el lenguaje zubiriano). Para simplificar la exposición y hacerla más clara, limitémonos a los dos aspectos fundamentales analizados ya a propósito de Zubiri: la unidad inteligencia-sensación y el aporte de la sensación a la riqueza del conocimiento.

En el pensamiento ruibaliano la unidad entre el sentir y el pensar no solo está claramente presente, sino que lo está con una sorprendente energía y viveza. No alcanza, desde luego, la nitidez ni el sistematismo de las fórmulas zubirianas, pero está totalmente abierta a lo que en ellas se dice y las podría aceptar sin dificultad como una ulterior precisión y enriquecimiento.

Como delimitación negativa, la distancia con la Escolástica está continuamente marcada, de modo que un buen estudioso del tema pudo afirmar:

Es liquidada, pues, (en Amor Ruibal) la concepción de operaciones puramente intelectivas en el hombre, tal como la escolástica la desarrolló, partiendo del 'nous' aristotélico⁷⁶.

2) La convergencia con Zubiri parte además, positivamente, de un fondo común: la composición metafísica del compuesto humano en ambos autores, a su vez apoyada en el sorprendente paralelismo en

⁷³ VIII 8-9. 281.

⁷⁴ VIII 281-355. Recuérdese que en el trabajo más temprano, “escrito” en colaboración con C. Pumar, le daba a la sensación y a su unidad con la inteligencia aun más relieve que aquí (cf. cap II, Excurso).

⁷⁵ El tratamiento más maduro de la dinámica cognoscitiva prescinde de tratar la sensación al estudiar el momento prelógico (IX 15-37).

⁷⁶ C. París, *La antropología de Amor Ruibal*, en Actas, p. 288; cfr. p. 286-293. Cf. también J. L. Barreiro, *Bases para una metafísica del hombre en el mundo, según Amor Ruibal*, en *Diálogos sobre Amor Ruibal*, ed. pola Revista Estudios, Madrid 1970, pp. 55-72.

cuanto a la concepción de la sustantividad⁷⁷. Para nuestro tema, basta citar unos rasgos fundamentales. Sea el primero la unidad básica del hombre:

El hombre es algo así como una pirámide constituida con elementos diversos que se compenetran, cuya base es de sustancia corpórea, de vida vegetativa y de vida sensitiva, en cuya cúspide está el espíritu, que se apoya, informa y es informado por los elementos inferiores⁷⁸.

Teniendo además en cuenta que Amor Ruibal no admite distinción real entre sustancia y accidentes —por tanto, tampoco entre el alma y sus facultades—, se comprende bien, sin más comentarios, el alcance de las siguientes afirmaciones:

La sensación, pues, no es de los órganos de la sensación, aunque estos sean indispensables para su ejercicio. (...) 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. (...) De lo expuesto se sigue que en realidad los *sentidos*, en cuanto facultad perceptiva de la sensación, pertenecen primariamente al espíritu. Los órganos de los sentidos pertenecen al cuerpo. El *hecho de la sensación* es propio del compuesto...⁷⁹

De ahí que pueda llegar a afirmar que en el hombre

la vida sensitiva (...) no es más que una manifestación de la vida superior intelectual⁸⁰.

Sería interesante continuar este análisis en un pensamiento que acaso no encontró aún sus planteamientos definitivos, pero que está muy seguro de su orientación. Baste para el presente propósito citar aún dos textos especialmente apropiados, tanto por lo que dicen en sí, como por el auto encuadramiento en la historia de la filosofía que denotan (también en evidente coincidencia con la orientación zubiriana):

Así cabe hacer de la sensación cualidad del espíritu sin sostener la tesis cartesiana y semiplatónica de la inferencia de lo real; y puede igualmente sostenerse el conocimiento directo del mundo objetivo sin los intermedios y formas mixtas artificiales del aristotelismo⁸¹.

A éstas [teorías: materialista, cartesiana, aristotélica] puede añadirse la que sustentamos, según la cual, si bien la percepción recae directamente sobre los objetos (contra lo que afirma Descartes), reside principalmente en la inteligencia (contra la afirmación aristotélica); y si la intervención de los órganos no es puramente mecánica (como quieren los cartesianos), tampoco es parte principal (como los aristotélicos afirman), sino condición⁸².

⁷⁷ Temática capital, que deberá ser estudiada por sí misma. Véase, por ej., respeto del hombre: VIII 252-281; IX 502-506, comparando con Zubiri *El hombre realidad personal*, en *Siete Ensayos*, cit., p. 55-77; *El problema del hombre*, Ibid., p. 79-99; y ahora la Primera Parte de SH 9-440, y 481-494. Sobre la sustantividad en general, cfr. una presentación global en C.A. Baliñas, *El pensamiento de Amor Ruibal. Una revisión de la filosofía a la luz de la correlatividad*, Madrid 1968, p. 127-138. Una comparación expresa entre Amor Ruibal y Zubiri la hace G. Abella Chouciño, *Amor Ruibal y Xavier Zubiri. Estudio comparativo de la relatividad y de la respectividad ontológicas*: Compostellanum 30 (1985) 167-189.

⁷⁸ VIII 324.

⁷⁹ VIII 287-288. Por eso, arguyendo polémicamente, llega a afirmar que en el supuesto del alma separada también sería posible que ejerza las facultades sensibles “con mayor razón” aún que las espirituales (VIII 324-325).

⁸⁰ VIII 291.

⁸¹ VIII 324.

⁸² VIII 311 nota 1. Cabría aún aducir textos donde la penetración en lo sensible se hace más profunda: “En su calidad de trascendente [se refiere al ser en cuanto noción] y necesario en todo conocimiento, entra en el conocimiento sensible como actuación de la generalización imaginativa. No es el principio de la representación reservado a la imagen; pero es el termino cognoscitivo sensible, en cuanto cabe percibirlo en la forma de existencia” (VIII 393). “En cuanto la noción de ente trasciende a todos los actos cognoscitivos y a todas las facultades cognoscitivas. A todos los actos cognoscitivos, porque todo conocer se funda en la existencia, sea como actual, sea como posible. Nada podemos pensar y nada es posible, sino bajo la condición de incluir la existencia. Nada representa la imaginación, ni perciben los sentidos, sino en cuanto existente” (IX 367).

b) *La sensación en el momento prelógico*

En cuanto al segundo aspecto —aporte de la sensación a la riqueza del conocimiento—, queda ya asegurado por su aludida ubicación en el momento prelógico o función de adquisición, que el mismo autor describe así:

Comprendemos en dicha función toda la teoría del conocimiento *sensitivo* en el hombre, que va indisolublemente unido a las operaciones primeras intelectivas, y sobre cuya base se desarrollan las dos ulteriores funciones de elaboración y de deducción⁸³.

Habida cuenta, como veremos, que “elaboración” y “deducción” responden estructuralmente en buena parte a lo que en Zubiri realizan el “logos” y la “razón”, el paralelismo es prácticamente sin fisuras. Añadamos todavía que para Amor Ruibal todo el funcionamiento cognoscitivo humano, en toda su posible riqueza —que en él se “elabora” en el juicio— se monta justamente sobre una estructura dual: la constituida por la noción *de ser*, que presencializa la realidad en cuanto tal, y por la *sensación*, que patentiza su riqueza cualitativa.

Dado que se trata de un punto nodal en la gnoseología ruibaliana, cabría citar innumerables textos⁸⁴. Baste uno, suficientemente característico:

Como la aprehensión intelectual de ser se ofrece espontáneamente cual forma de unidad universalísima, así la aprehensión sensitiva se ofrece como forma concreta de una materia dada. Pero una materia se ofrece en multitud de aspectos y presenta un conjunto de asociaciones simultáneas. De esta suerte la multiplicación de estas aprehensiones sensitivas cae siempre bajo la aprehensión general de ser, y al mismo tiempo son otras tantas determinaciones concretas del mismo en la cosa, respeto del entendimiento que ha de formar idea.(...)- En este sentido, toda aprehensión sensible es como un esquema de las cualidades del objeto, que la aprehensión intelectual unifica en la noción de ser del conjunto concreto que representa cada cosa⁸⁵.

En ningún caso se trata de un extrinsecismo. El autor, a quien ya vimos vivísimamente consciente de la unidad antropológica humana, la subraya con especial vigor en el conocimiento, hasta el punto de que, según él, “en ningún otro orden de cosas puede hallarse la íntima compenetración de la representación sensible con la intelectual”⁸⁶. Lo cual tiene estricta traducción gnoseológica:

No son dos fenómenos como en los otros órdenes de percepción, uno de representación y otro de intelección, sino que es uno mismo con dos aspectos, que nos da siempre la unidad del objeto⁸⁷.

Ni en Amor Ruibal ni siquiera en Zubiri está suficientemente desarrollado todo el significado de esta inserción sensible del hombre en lo real⁷⁷, inserción que lo está alimentando constantemente, aportándole por los mil caminos de eso que insinuamos con “sentir”, “percibir”, “enterarse” (del modo que sea)... los datos de su inagotable riqueza. Pero ahí está en ambos la estructura fundamental: es ahí donde lo real le está viniendo al hombre continua e incansablemente al encuentro Como metafísicos de raza, ambos se encuentran sobre todo en ese momento de lo real, que es por donde el hombre trasciende a las raíces, a la totalidad, al mismo Dios⁸⁸.

Justamente ver como cada uno de ellos caracteriza ese momento, constituye la última cuestión anunciada para tratar en este capítulo.

⁸³ VIII 310.

⁸⁴ Cfr. por ej.: VIII 377.379. 399-405. 427-428. 534-536; IX 83-89.

⁸⁵ VIII 399-400.

⁸⁶ VIII 526; cfr. VIII 525-529.

⁸⁷ VIII 529.

⁷⁷ La Segunda Parte de SH, pp. 441-676, trae, con todo, observaciones muy importantes al respecto.

⁸⁸ Veremos en la Tercera parte (sobre todo en el cap. V) como aquí fundamentan ambos el acceso a Dios y su conocimiento.

C) LO REAL EN EL CONOCIMIENTO PRIMORDIAL.

Llegamos así, con toda evidencia, al punto nodal donde convergen —y se deciden— las coincidencias y las discrepancias. Problema grave y de especial dificultad, porque, por un lado, lo decide todo y, por otro, en él las diferencias parecen marcarse de modo irreductible. Arriba, Zubiri, siempre celoso de contraponer a las demás su postura⁸⁹, extrema aquí el rigor y la distancia.

Y, de hecho, dado que a esta altura el pensamiento va entrando cada vez más por los propios y peculiares caminos sistemáticos, la distancia se acentúa realmente, tomando paso a paso la inconfundible marca de cada pensador. El concordismo debe quedar, por tanto, más lejos que nunca, para dejar sitio a la consideración de la intuición radical y del dinamismo de fondo⁹⁰.

5. Encuadramiento y nivel del problema

Por eso, antes de exponerse a la dispersión de los detalles, resulta imprescindible situarlos en su referencia de conjunto. Intentemos sintetizarla esquemáticamente. Se trata ahora de comprender y descubrir el “contenido” de eso que se le muestra al hombre en su contacto primario con el mundo.

1) Hasta aquí queda visto como ambos autores coinciden en afirmar —enérgicamente y con clara conciencia de aportar algo nuevo— el carácter irreductiblemente específico de esa primera actividad cognoscitiva: una actividad no conceptiva, sino de carácter directo e inmediato, base radical de todo el ulterior proceso cognoscitivo. Aunque sea con diversos acentos, para ambos autores la sensación tiene ahí su lugar gnoseológico, y su aportación reviste importancia primordial, en cuanto indisolublemente unida a la primaria aprehensión intelectual. Justamente por eso, la atención se va a concentrar —más en Amor Ruibal que en Zubiri— en este último aspecto. Es lo que ahora intentamos caracterizar.

Dada su índole primaria, radical y no conceptual, no cabe esperar una caracterización positiva totalmente delimitada y sistemáticamente clausurada. Más allá de lo que se excluye —lo conceptual— solo se puede contar con muestras indicativas y aproximaciones descriptivas. Por el estado menos fijado de su pensamiento, y acaso también por su mayor apertura constitutiva en este punto, Amor Ruibal resulta más claramente abierto y flexible. En Zubiri se nota, a medida que va apretando la consecuencia sistemática de su teoría, una tendencia creciente al estrechamiento y al exclusivismo. De todos modos, creemos que con su inagotable capacidad para el matiz y la distinción mantiene la apertura suficiente como para que sea posible establecer el contraste más en el modo de la complementación que en el de la exclusión.

La primera dificultad grave aparece en el mismo vocabulario. Tomando a la letra determinadas expresiones, no solo no aparecería la convergencia, sino que parecería imponerse un contraste radical. Amor Ruibal, por ejemplo, repetirá siempre que la noción de ente significa *existencia*. Zubiri, por su parte, acudiendo al concepto de “de suyo”, no se cansa de repetir que éste no significa existencia y que es algo anterior a ella, como es anterior al “ser”.

Pero sería una postura superficial e irresponsable la de quedarse sin más en estas palabras. Es preciso ir al fondo de lo que esas expresiones quieren decir. De hecho, Zubiri tuvo que andar un largo camino hasta llegar al “de suyo”; y en Amor Ruibal el recurso a la “existencia” tiene un origen muy concreto y —considerada como solución de fondo— radicalmente superada.

⁸⁹ Recuérdense las observaciones hermenéuticas a la Introducción.

⁹⁰ Léase el impresionante párrafo en el que I. Ellacuría enumera los puntos en que Zubiri expone “su radical divergencia” con otros filósofos, sólo en IS, y cabría alargarlo mucho más (*Aproximación a la obra filosófica de Xavier Zubiri*, en *Xavier Zubiri (1898-1983)*, ed. por J.I. Tellechea, Gasteiz (Vitoria) 1984, p. 52).

2) Adelantemos aquí únicamente que esa solución supone en Amor Ruibal algo así como su primera superación sistemática del planteamiento estrictamente escolástico en la disputa sobre la *analogía*⁹¹. Como primer intento, marca ya, y con acierto, el camino a seguir; pero no tiene aún la pericia y la cautela del pensamiento que organiza sus relaciones internas y prevé las consecuencias.

Existe, precisamente a nivel de vocabulario, un indicio de enorme elocuencia: en este estadio, la concepción de la noción de ente como “existencia” responde a la afirmación extrañamente segura de que es unívoca, “por lo mismo que la nota generalísima de ser *algo*, de excluir el no ser de la nada, conviene de igual manera a todo cuanto existe”⁹²; Dios incluido⁹³ con una seguridad que queda a mil leguas de las precisiones que hará en la ulterior maduración de su pensamiento.

La solución que luego adoptará no será por simple negación de estas ideas, sino por superación en profundización desde dentro. En efecto, al afrontar la cuestión decisiva del conocimiento de Dios y obligado a precisar, Amor Ruibal propondrá con todo rigor la consecuencia profunda de su planteamiento. Afirma que a este nivel no se presenta aún el problema de analogía: por su radicalidad primitiva, la noción no es ni unívoca ni equívoca ni análoga, sino de un contenido único —o, como precisará definitivamente, homogéneo—:

Puesto que la representación nocional no es *idea*, y se diferencia intrínsecamente de ésta, no es posible referir a ella ni la *univocidad* ni la *analogía*, que exigen siempre por su condición un tipo fijo ideal que se compara con otro y cuya relación se establece. Las *nociones* no pueden ser análogas ni unívocas; son simplemente de un contenido *único*, al cual no podrán sobrevenir variedades que lo diversifiquen por adición, sino por intensión entitativa y significativa⁹⁴.

Esto muestra con toda evidencia que es preciso ante todo ver *que quiere decir* el autor con sus planteamientos, antes de pasar al contraste directo. Cosa que vale igualmente para Zubiri: no se le haría ningún favor recluyéndolo en su último planteamiento sistemático —más estrecho— sin intentar alimentarlo en el fondo nutricional de la intención que le dio origen.

6. El camino del “de suyo” en la obra de Zubiri

a) Hacia la superación de la Fenomenología

A estas alturas ya conocemos sobradamente la orientación fundamental que llevó al planteamiento del “de suyo”. Concretando más —según las indicaciones del propio Zubiri⁹⁵— resulta ilustrativo ver el paso decisivo como una superación de la Fenomenología. Superación lenta y vacilante, que, por eso mismo, permite captar mejor la intención. Entre el realismo ingenuo de la Escolástica, del que no quería abandonar la intuición fundamental, pero tampoco podía admitir en su masividad, y la excesiva subjetivización de la modernidad, Zubiri busca su camino.

⁹¹ Véase sobre todo IX 200-382. Únicamente la muy defectuosa edición de los inéditos y la no atención inicial por parte de los estudiosos a este aspecto cronológico interno, explican la persistencia, en este como en otros puntos, de graves imprecisiones y equívocos en la interpretación.

⁹² IX 249.

⁹³ “Dicho concepto de ente es unívoco, no sólo respecto de todos los seres finitos, sino respecto del ser infinito, porque el hecho de excluir la nada, que es lo que constituye la noción de ente, es propio del ser en cuanto tal, en cuanto hecho también, prescindiendo de su condición de finito o infinito. Si así no fuese, el principio de contradicción no se aplicaría de igual suerte al ente infinito y al ente finito...” (IX 249; cfr. IX 249-252. 262-265). En su última etapa conservará esta misma energía, pero el tema estará ya elaborado con mucha más finura metafísica; cfr. infra cap. VII 5-7.

⁹⁴ IX 21 Recordemos que este texto pertenece al estadio más avanzado (IX 15-113) de lo publicado por P. Cornes, que se prolongará luego nos inéditos publicados por S. Casas, XI 350. 365. 375 y en el estudio aún inédito *El conocimiento nocional y analógico de Dios*.

⁹⁵ Cfr. el prólogo a la edición americana de NHD, publicado también en Revista de Occidente 32 (1984) 43-50 y en el periódico Ya 16-12-1980.

Camino que, si en algún tiempo le pudo parecer afín —seguramente nunca idéntico⁹⁶— al de la Fenomenología, acabó perfilándose en contraposición a ella. Y lo hizo sobre la línea que va del *sentir* al “*de suyo*”. Algo que analizó con detalle su discípulo D. Gracia, a través de la que constituye justamente su etapa intermedia y de maduración, entre la etapa “fenomenológica”⁹⁷ y la etapa “metafísica”, la última, donde campa lo “de suyo”:

El análisis del sentir de Zubiri sigue, punto por punto, el que Husserl hizo de la conciencia⁹⁸.

Y lo sigue en un paralelismo que más adelante concreta así:

Como se ve, a pesar de la abismática distancia que separa la *conciencia* husserliana del *sentir* zubiriano, la *intuición* de aquél del *sentir* de éste, el *fenómeno* de uno de la *realidad* del otro, la verdad es que hay una profunda semejanza en el método, en el modo de proceder de ambos⁹⁹.

No es Zubiri quien está hablando, ciertamente. Pero, así y todo, surge la pregunta: ¿no habrá demasiado paralelismo? Es una pregunta que no nos atrevemos a responder, pero que corre paralela con esa impresión que a veces suscita la lectura de Zubiri: ¿no se sustantivan demasiado —a pesar de todas las cautelas— las distinciones, formalidades y momentos? Lo “de suyo”, que es justo lo que quiere aportar, ¿no acabará cobrando una excesiva solidez en su formalización? Comparemos estas preguntas con una frase sintomática del comentarista:

En vez de sustantivar la conciencia, como hizo Husserl, hay que sustantivar la realidad, ya que el “de suyo” es, precisamente, el carácter sustantivo de la realidad, la realidad en tanto que sustantiva¹⁰⁰.

¿No será esto demasiado? A las cuatro sustantivaciones que Zubiri detecta en la historia de la filosofía, ¿no bordea él a veces el riesgo de añadir una quinta: la de *la realidad*?¹⁰¹.

Responder a esto con cierta solvencia, supondría estar muy seguro de todo el fondo de su filosofía, tarea muy difícil y acaso *aún* imposible (para nosotros, por supuesto; pero acaso también en sí misma). Pero, es importante dejar esto abierto como interrogante, porque aquí aparecerá una clara diferencia con Amor Ruibal, menos “sustantivador” gracias al recurso de la *noción* (y acaso por eso, a pesar de todo, también más moderno)⁷⁸.

Ahora hace falta continuar el discurso. Zubiri, salido de la Escolástica e insatisfecho con la Fenomenología, aparece a la búsqueda de formular su nueva intuición. Las palabras *sentir* e incluso *realidad* aparecen enseguida. Pero lo hacen sobre todo de modo indirecto, por vía de inquisición histórica.

⁹⁶ Cfr. el análisis de su obra primera en A. Pintor Ramos, l.c. (nota 18), p. 389-565, princip. p. 55-564; D. Gracia, *Voluntad de Verdad*, cit. (nota 16), pp. 33-77.

⁹⁷ Es la etapa “ontológica”. Hubo en algún momento cierta indecisión a la hora de calificarla; cf. D. Gracia, *Actualidad de Zubiri La filosofía como profesión de verdad*, en *Zubiri (1898-1983)*, cit. (nota 90), p. 74-75; Ibid. nota 5, pueden verse las referencias correspondientes. Véase una exposición de conjunto en *Voluntad de Verdad*, cit. (nota 14), pp. 79-99.

⁹⁸ Ibid., p. 103.

⁹⁹ Ibid., p. 129; subrayados nuestros.

¹⁰⁰ Ibid., p. 127.

¹⁰¹ Las cuatro sustantivaciones a que se refiere son: espacio, tiempo, conciencia y ser. Cf. las observaciones de J.J.Garrido, *Fundamentos noéticos de la metafísica de Zubiri*, Valencia 1984, p. 91. Con todo, Zubiri avisará constantemente sobre este peligro. Dirá que “es un momento físico de las cosas”, pero no “una especie de piélago en que las cosas estuvieran cómo bañadas o sumergidas” (HD 140; cf. 140-148). Justamente la carencia de una categoría “atemática” como la de lo *nocional* es la que —en nuestro parecer— le hace difícil a Zubiri guardar tan difícil equilibrio.

⁷⁸ En esta diferencia insistió con energía A. Ortiz Osés, *El realismo filosófico español: Amor Ruibal y Zubiri: Pensamiento* 33 (1977) 77-85.

Aparecen ya en 1935¹⁰², “pero las consecuencias de este planteamiento genial no empiezan a verse hasta el libro de 1962 (*Sobre la esencia*)¹⁰³.

Por el análisis antes hecho de la sensación, ya sabemos que lo que buscaba era ante todo asegurar, frente al objetivismo escolástico y al subjetivismo moderno, la verdadera “autonomía” de las cosas (digámoslo así). Para nuestro propósito, eso significa que cabe tener ya de algún modo esa intuición en la mente, sin que tenga que pasar necesariamente —recuérdese la “libertad” del logos y de la razón— por la sistematización del “de suyo”.

b) El “hay” como solución intermedia

Pero existe aún un dato más significativo. En un trabajo de 1936, *En torno al problema de Dios*, Zubiri “ensaya” una solución distinta, que luego abandonará, pero que marca muy bien el radio y la dirección de intuición de fondo¹⁰⁵. Al tiempo que, como dijimos en la introducción, lo une a una empresa común, abierta ya por Ortega y que marca el “realismo” español⁷⁹.

Aparece ya el rasgo negativo de la solución: desecha la primariedad del *ser*, pues — adviértase que la razón es decisiva para nuestro estudio — tiene siempre carácter “conceptivo”¹⁰⁶. Por eso supone ya algo previo, primario y radical; el “hay”, porque “el ser supone siempre el haber”¹⁰⁷.

Interesa, como indicamos, la razón. Para Zubiri el ser es siempre un “concepto”, y, como tal, precisa ser modificado cuando pasa del “ser” de las cosas al “ser” del hombre, y de este al “ser” de Dios. Son como sucesivas ampliaciones, donde cada una problematiza el “concepto” anterior, dándole “un nuevo sentido y un nuevo objeto”¹⁰⁸. El proceso obliga a descubrir una nueva *ratio entis*, que el explica así:

Entiendo aquí por *ratio* algo anterior al concepto: es lo que da pie para formar el concepto en cuestión¹⁰⁹.

Explicación interesantísima, porque, como veremos, ese es justamente el significado fundamental de la *noción* en Amor Ruibal: algo que, justo, no es ni puede ser concepto, puesto que es más radical, y por eso puede fundar la posibilidad de todo concepto: de Dios igual que de la creatura. Lo sorprendente es que Zubiri busca exactamente eso mismo:

Toda posibilidad de entender a Dios depende, pues, de la posibilidad de alojarlo (si se me permite la expresión) en el ‘es’¹¹⁰.

¹⁰² En el trabajo *¿Qué es saber?*, publicado en NHD 33-59, en p. 34. 48-59.

¹⁰³ D. Gracia, l. c. (nota 90), p. 114; cfr. también *Materia y sensibilidad*, cit. (nota 45), p. 101-102. A. Pintor Ramos, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Salamanca 1983², p. 94, indica igualmente que en 1935 aún no está claro qué es la realidad para Zubiri.

¹⁰⁵ También aquí vio claro D. Gracia, *Actualidad filosófica de Zubiri*, cit. (nota 90), p. 108-110.

⁷⁹ Cf. Introducción 2 c.

¹⁰⁶ “El entendimiento conoce si algo es o no es; si es de una manera o de otra; por qué es como es, y no de otra manera. El entendimiento se mueve siempre en el “es”. Esto ha podido hacer pensar que el “es” es la forma primaria como el hombre entra en contacto con las cosas. Pero esto es excesivo” (NHD 378). Recuérdese que a este nivel para Amor Ruibal el “ser” es *noción* y no *idea*.

¹⁰⁷ Sigue la cita anterior: “Al conocer, el hombre entiende lo que hay, y lo conoce como siendo. Las cosas se convierten entonces en entes. Pero el ser supone siempre el haber” (NHD 380). “El hombre entiende, pues, lo que hay, y lo entiende como siendo” (Ibid.). Existe un trabajo sobre este tema, que, desgraciadamente, no pudimos consultar: A. del Campo, *Haber y ser en la filosofía de Zubiri*: Revista (1954) 23-29. Cf. encuadramiento de la problemática en D. Gracia, *Voluntad de Verdad*, cit. (nota 16), pp. 95-97. 108-109.

¹⁰⁸ NHD 381; cfr. p. 380-382.

¹⁰⁹ Ibid., p. 383 nota 1.

Pero al jugar solo “con el concepto” de ser, sin la —literalmente— infinita flexibilidad de noción, se ve obligado a buscar algo más radical: el “hay”:

En Dios rebasa infinitamente el haber respecto del ser. Dios está allende el ser¹¹¹.

De ese modo, la dialéctica de la radicalización —Zubiri, a diferencia de Amor Ruibal, se mueve siempre aún en los conceptos — amenaza con llevarlo aún más allá, en una especie de radicalización de la radicalización, porque propiamente Dios es “no 'lo que hay', sino lo que 'hace que haya’”¹¹².

Sintomáticamente, Zubiri se ve obligado a proseguir el su discurso tomando también para Dios — tan incierto es aún su camino — el módulo del “hay”.

En definitiva, ese discurso queda abierto sobre una posibilidad que es justamente la que Amor Ruibal había elaborado ya antes de 1930: no la del abandono del *ser*, sino la de una nueva y radical re-tractación del mismo.

Ora, ese es el núcleo más vigoroso y persistente del esfuerzo ruibaliano. Y que él realizó esa “modificación radical”, lo sugiere ya su insistencia en desterrar a *radice* la denominación misma de “concepto” e introducir la “de noción” para el ser. Queden estas ideas dichas ya y adelantadas, como índice evidente de que desde el mismo Zubiri se abren caminos que *llevarían* directamente a Amor Ruibal. Por lo menos, aseguran que la confrontación se mueve dentro de una base absolutamente real.

c) El “de suyo” como solución definitiva

Pero ahora hace falta continuar con la exposición. Significativamente, el tránsito lo ofrece el mismo Zubiri.

1) Él volverá, en efecto, sobre el tema del “hay”. Pero lo hará para desecharlo expresamente: la razón que aduce, marca bien el curso de su solución definitiva. Buscando algo que le permita superar la insuficiencia del “ser”, se pregunta expresamente si no podría ser el “hay”:

El 'hay' expresaría la nuda realidad. No lo pienso así. El 'hay' designa siempre y sólo algo que hay en mi vida, en mi situación, etc. Pero esto no designa sin más *realidad*. La realidad es una formalidad de la cosa en y por sí misma¹¹⁵.

Con toda la cautela que impone el enjuiciar una postura a tales niveles, me atrevería a decir que este párrafo abre una clave excelente para entrar en el pensamiento de Zubiri. De algún modo puede estar en él lo mejor y lo más discutible de su aportación.

Lo mejor, porque su insistencia —su descubrimiento— apunta a algo irrenunciable: “una formalidad de la cosa en y por sí misma”, es decir, la real realidad de lo real (digámoslo así, a estas alturas), su momento de autonomía respecto del hombre; en otras palabras (que también pretenden únicamente sugerir), la preservación de la dignidad de lo real frente al imperialismo subjetivista del hombre (moderno).

Pero también el más discutible, porque Zubiri parece empeñado en un imposible: lograr *como hombre* una caracterización de lo real que por veces semeja no tener *nada que ver con el hombre*; en otras

¹¹⁰ Ibid., p. 383.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Ibid., p. 382-383. En el cap. VIII volveremos sobre esto a propósito del conocimiento de Dios; ahora atendemos sobre todo al trasfondo metafísico.

¹¹⁵ IL 349-350.

palabras (paralelas a las del párrafo anterior), pretende preservar la dignidad de lo real cortándolo de su relación con el hombre¹¹⁶.

Espero que el lector entienda bien el “juego lingüístico” de estas afirmaciones: no tratan de describir lo que de hecho dice Zubiri, sino de sugerir lo que puede estar debajo de lo que dice. Acaso sea más fácil comprender esto — caso de que realmente acertemos en el intento de una caracterización tan sutil —, si lo vemos a la luz de Amor Ruibal. En efecto, Zubiri parece no ver a este nivel, más alternativa que la del sometimiento de lo real bajo el imperialismo (subjetivista) del hombre, o la de su total independización (sustantivación) en sí mismo. Pero cabe un *tertium*: un afrontarse paritario, un cobrarse cada uno a sí mismo reconociéndose en la correlación que afirma al otro justamente en la medida en que se afirma a sí mismo, y viceversa. Amor Ruibal lo dice expresamente:

Por esto, la ley de relatividad de naturaleza que sirve de base al nexo del mundo objetivo y subjetivo, en el puede realizarse sin que la individualidad de lo subjetivo y de lo objetivo, como *yo* y *no yo*, aparezcan simultáneamente determinadas. Eslabonar por relatividad de acción de dos naturalezas sin reducirlas a unidad de individuo, equivale a oponer entre sí la individualidad de cada naturaleza dentro de aquella relatividad. Así lo objetivo del mundo externo se ofrece al mismo tiempo que se afianza la individualidad del sujeto cognoscente. Y a medida que se afirma más la conciencia de la individualidad, crece también la conciencia de la distinción del sujeto respecto a las demás cosas, al mismo tiempo que se precisan las relaciones que unen éstas entre sí y con el sujeto en nuevos sistemas de entidad¹¹⁷.

Y no es ajeno a otros aspectos del pensamiento de Zubiri, en la medida en que hace primar más la *respectividad* (correlación, en Amor Ruibal):

Ambos términos, sujeto y objeto, no se 'integran' en la intelección, sino que en cierto modo es ésta la que se 'desintegra' en sujeto y objeto. Sujeto y objeto se fundan en la actualidad común de la intelección sentiente y no al revés¹¹⁸.

2) Con cierto temor a rizar el rizo, cabe aún —en esta vía de sugerencia— dar un paso más, no necesario para nuestro discurso, pero sugerente en la presente línea de reflexión. Recuérdese que Heidegger, con su “existencialización” de la Fenomenología, mediante el ser-en-el-mundo, creó un clima del que también se benefició Zubiri. Pero es bien sabido que éste quiere superar al filósofo alemán. La razón es que lo considera aún preso en la Fenomenología, justo porque le parece subjetivizar en exceso el ser y la realidad.

Sólo hay ser en cuanto hay *Da-sein*, y según el modo como hay *Da-sein*¹¹⁹.

Cosa que supone un fuerte privilegio de este último:

De suerte que entonces el *Da-sein* es el ser del ser, es una primaria unidad óntico-ontológica; el *Da-sein* es en cierto modo el ente que consiste sólo en ser, una especie de sustantivación del ser¹²⁰.

No es cosa de entrar en la corrección o incorrección del diagnóstico zubiriano, sobre todo teniendo en cuenta el camino del último Heidegger¹²¹. Pero sí cabe indicar que no es nada inverosímil que aquí

¹¹⁶ Lo que sugerimos está en la línea de las afirmaciones —muy numerosas— de este tipo: “hemos mantenido enérgicamente la tesis del ser como acto ulterior de lo real, la actualidad de lo real como momento del mundo, independiente de que haya o no haya hombres” (SE 438).

¹¹⁷ VIII 226. La postura de J. Gómez Caffarena, que analizaremos al final del cap. VII, apunta a la misma pregunta crítica y se aproxima en ese sentido a Amor Ruibal. El título es ya significativo: “*Ser*” como interpretación de realidad, en *Homenaje a Xavier Zubiri I*, Madrid 1970, pp. 691-716.

¹¹⁸ IS 165.

¹ 19 SE 439; cfr.: “En el hay ser sino en él De la-sein. Pero esto eres insostenible” (p. 446).

¹²⁰ SE 442.

¹²¹ De hecho este diagnóstico (SE 438-453) recuerda a lo vivo el de A. de Waelhens, *La philosophie de M.Heidegger*, Louvain 1955 (hay trad. cast., con importante introd. del traductor).

estemos —por formación reactiva — ante una nueva fuente de caracterización del “de suyo”. Si muchas veces se puede tener la impresión de que Heidegger es la contrafigura encubierta que Zubiri intenta superar, una lectura cursiva de *Sein und Zeit* para este estudio — evoca muchas veces los análisis del *Dasein*, solo que ahora aplicadas a la *realidad* como “de suyo”¹²².

Pero quede esto en evocación sugestiva y meramente probable. Aquí interesa solo como clima en el que, sin duda, fue creciendo la solución zubiriana. Clima que acaso encierre una de las razones de ese exclusivismo, celosamente preocupado por marcar frente a todos la originalidad de su postura, calificando *desde ella* cómo falsas —o como insuficientes, que “resbalan” al lado de los verdaderos problemas — a todas las demás. No solo produce muchas veces una clara sensación de injusticia cuando esos problemas se ven desde otras “conceptualizaciones” —por lo menos igualmente legítimas —, sino que, más gravemente en definitiva, lo lleva a él mismo a un estrechamiento sistemático del que sale empobrecido su propio pensamiento.

d) El “de suyo” como aportación histórica

Marcada esta cautela, hace falta, sin embargo, decir, para finalizar este punto, que hay aquí algo original y muy importante.

1) Visto en perspectiva, cabe acaso afirmar que se trata con todo rigor de una *aportación histórica*. Porque en lo que tiene de afirmación positiva, la caracterización de lo real como “de suyo” — llevada adelante con un tesón, una consecuencia y una contextualización admirables — constituye una contribución importante a la historia del pensamiento occidental⁸⁰.

En el sentido siguiente: no se trata de que estuviera ausente de él la conciencia de lo “real”. Pero como *planteamiento sistemático* esa conciencia estaba demasiado presa en un pensamiento definitivamente superado: el aristotélico-escolástico. Justamente el *élan* que caracteriza al pensamiento moderno como tal consiste en la superación *reactiva* de ese pensamiento, con la consiguiente acentuación del momento contrario: la intrínseca pertenencia del *sujeto* a la constitución del “objeto”. El Idealismo puede ser considerado como la cifra y la culminación de ese movimiento pendular.

El pensamiento contemporáneo —claramente, como queda dicho, desde que surgió el ambiente fenomenológico — busca un equilibrio. Pues bien, Zubiri, que vive expresamente, y hasta cierto punto en directo, el cristalizar mismo de esa inquietud, le recuerda *desde dentro*, con un lenguaje que no puede desconocer —como sucedía con el lenguaje escolástico — un factor determinante e imprescindible del equilibrio buscado. He ahí el sentido profundo —y tal vez la motivación íntima — de su insistencia. Por eso constituye también, como dijimos, lo mejor de su aportación⁸¹.

Por lo demás, esta resulta así —sin interferencias sistemáticas — más comprensible. Las repetidas y detalladas descripciones que Zubiri va haciendo de ella¹²³, dispensan de una exposición pormenorizada y aconsejan más bien una caracterización quintaesenciada, que acoja justamente esa aportación positiva.

Ésta se ve muy bien desde la magnífica presentación a partir del concepto de la *formalización* humana en contraste con la animal. Tanto el hombre como el animal *sienten* las cosas, las sienten como

¹²² Nos referimos, naturalmente, no tanto al contenido cómo a la estructura formal. El tema merecería un detenido análisis.

⁸⁰ También J. Gómez Caffarena valora esta contribución: “Nadie como Zubiri lo ha descrito en términos fenomenológicos. (...) Como Zubiri explana magistralmente...” (Metafísica Fundamental, Madrid 21983, p. 110).

⁸¹ Por eso al lado de Heidegger habría que poner la Husserl, sobre todo tal como lo caracteriza y entiende Zubiri en *Cinco lecciones de Filosofía*, Madrid 1963, cf. principalmente pp. 229. 237. 253. En general, el repaso histórico que hace en ese libro merecería ser analizado como la figura/contrafigura de lo que en muchos puntos clave pretende Zubiri.

¹²³ Cfr. SI 373-508; NIH 106-111; IS 54-87 y passim. Cf. A. Pintor Ramos, *Ni intelectualismo ni sensismo: inteligencia sentiente*: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 19 (1982) 201-218, principalmente pp. 69-74.

otras con un determinado *contenido*. Pero lo del animal es un *puro sentir*: se entera de las cosas, mas únicamente bajo *la formalidad* de estímulo, es decir, de algo “que no tiene más carácter objetivo que el de desencadenar una respuesta”, y por eso su contenido “es sólo de y para una respuesta”¹²⁴. En el hombre, en cambio, el sentir es inteligente: formaliza lo aprehendido como *realidad*, es decir, como algo que no se agota en ser estímulo, sino “como algo que es propiedad suya”, que porque es algo *de suyo* “posee como propios caracteres suyos los contenidos de la impresión”¹²⁵. Dicho en concreto:

El hombre siente 'lo otro' no meramente como algo que es un signo de respuesta: no siente tan sólo que el calor *caliente*. Sus caracteres son caracteres que el calor tiene en propio, son caracteres que caracterizan a lo que el calor es 'de suyo'. El contenido no consiste en afectar al hombre, sino que consiste en ser algo 'de suyo' esté o no afectando al hombre: en esto consiste ser real¹²⁶.

Pero Zubiri precisa aún más, al insistir en que en esa aprehensión no se trata de dos actos (ni de dos “cosas” distintas):

El hombre tiene capacidad de sentir la realidad. Esta impresión de realidad no es una segunda impresión añadida a la impresión del calor, sino que es tan sólo un momento, el momento de formalidad de una impresión unitaria y única: la impresión de realidad caliente¹²⁷.

2) Expresado así, en positivo, difícilmente podrá negarse lo justo de la intuición y de la insistencia zubiriana. Y la contraposición con el sentir animal la hace especialmente clara y elocuente. Cosa que se confirma aún mejor atendiendo a una dificultad que se podría suscitar. Cabría, en efecto, argüir que ese razonamiento prueba lo contrario de lo que se propone: la formalidad *de realidad*, más que asegurar la autonomía de lo real, como pretende Zubiri, mostraría su estricta dependencia del hombre, pues sería justamente la formalidad humana, y no se ve por qué ella ha de tener en principio más derecho que la formalidad estímúlica del *animal*.

A pesar de su meticulosidad, el autor no se plantea nunca esta dificultad. Señal de que considera evidente su postura. Y no resulta difícil ver por qué. A parte de su concepción general de la realidad como evolutivamente emergente, con lo personal como culminación¹²⁸, podría contestar desde lo que él conservó como irrenunciable de su postura fenomenológica: lo que se *descubre* es lo que *es*; la realidad es “de suyo” no porque el hombre la haga así en su conocimiento, sino justa y únicamente porque así la descubre en su impresión¹²⁹. La superioridad del hombre sobre lo animal consiste precisamente en ser capaz de ese descubrimiento.

Sin duda, que en estas afirmaciones van incluidos problemas sumamente graves. No los podemos discutir aquí, aunque los damos por resueltos en esa dirección. Y nos parecen que ayudan a destacar la aportación de Zubiri: mostrar cómo, precisamente *en* su mismo ser aprehendido, lo real se muestra y demuestra como no totalmente funcionalizado por esa aprehensión, sino que se afirma también *en* y *desde* sí incluso como siendo “de suyo”.

¹²⁴ NIH 106-107.

¹²⁵ Ibid., p. 107.

¹²⁶ HD 33. Obsérvese la tendencia —constante— de Zubiri a “objetivar” las cualidades mismas. No dice “la cosa caliente” o es “caliente”, sino: “el calor caliente”. No cabe entrar ahora en esto; pero, en nuestro parecer, es indicio de algo importante y de graves consecuencias.

¹²⁷ HD 34.

¹²⁸ Cfr. por ej., IS 209-215, y sobre todo SH 445-476.

¹²⁹ Algo así quieren, casi seguramente, significar frases como, en este contexto: “es una mostración de la índole misma de las cosas” (SE 393; cfr. p. 417. 447). Y, en general, en ese sentido va su ubicua insistencia —a veces hermenéuticamente discutible, todo hay que decirlo— de que lo que afirma no es más que un hecho o un puro análisis de hecho... Esta actitud, con su pasión por atenerse a lo real y su infinita paciencia analítica, constituye, en nuestro parecer, la más clara y firme herencia —auténtica “creencia” orteguiana— que la Fenomenología dejó en Zubiri.

La búsqueda misma de esa expresión, extraña y un tanto violenta —“de suyo” —, indica el esfuerzo zubiriano por mostrar que se trata de una formalidad de lo real mismo.

Y, por cierto en gallego constituye una modalidad más normal e incluso preferida en ciertas zonas y por autores como Cunqueiro: “tener casa de suyo” reproduce muy bien el énfasis zubiriano, frente al castellano “tener casa propia” o tener “casa suya”. Incluso existe la expresión en cierto modo absolutizada: así E. Rodríguez recoge la locución “tener de suyo” como “tiene lo suficiente para vivir”¹³⁰. Seguramente Zubiri no llegó a tener noticia de este hecho lingüístico, que sin duda le encantaría¹³¹.

3) Lo problemático de su postura —repitámoslo una vez más — no está, pues en este descubrimiento, sino en ciertos rasgos de la sistematización a que lo somete. Tiene evidentemente su derecho e incluso su deber, pues cada pensador está llamado no a desplegar todo lo real, sino un determinado aspecto de su riqueza. Pero paga también su precio y marca sus límites. Ya se comprende que entrar en el detalle de tal discusión, equivaldría de algún modo a enjuiciar *toda su* filosofía y, tomando sus propios términos, a optar por una determinada “marcha” dentro de los plurales caminos de la razón.

Por eso vamos a delimitar bien el propósito de lo que nos resta. En primer lugar, para terminar el capítulo, intentaremos mostrar cómo también en este último y capital aspecto se mantiene la coincidencia de fondo con Amor Ruibal. Luego, en el capítulo siguiente, invirtiendo en cierto modo el proceso expositivo, tomaremos como guía principal la sistematización ruibaliana, para desde ella, como alternativa diferente, enjuiciar la sistematización de Zubiri. Esperamos que así será posible una más completa apreciación de la coincidencia fundamental dentro del contraste sistemático.

7. El conocimiento nocional en Amor Ruibal

La exposición de la postura zubiriana, que en esta última etapa fue ya más flexible, se hizo con claras señas a la correspondiente ruibaliana. Quedó así mostrada la coincidencia fundamental por debajo — y a veces contra la apariencia — del sistema. Eso sucedía no solo respecto de la estructura no-conceptual del conocer primario y del relieve que en él tiene la sensación, sino también en la caracterización interna del contenido. De hecho, aparecía cómo la impresión “de realidad” y lo “de suyo”, que en el rigor de su planteamiento se muestran tan exclusivos y aun excluyentes, estaban en su intención y en su misma génesis en profunda comunión de fondo con la preocupación y el pensamiento de Amor Ruibal. Mostrémoslo ahora un poco más expresamente, dejando la fundamentación de detalle para el capítulo siguiente, estrictamente complementario del presente.

a) Del “concepto” a la “noción” de ser

En la busca del “de suyo”, aparecía Zubiri postulando una transformación del “concepto de ser”, que lo hiciera capaz de acoger en sí la amplitud de lo real (no solo las cosas, sino también el hombre y Dios), y que al mismo tiempo superara el “idealismo” aún inherente a la Fenomenología. Pues bien, como queda ya dicho, el propósito ruibaliano se centró, desde muy pronto, justamente en la transformación del concepto de ser, hasta el punto de que él —tan despistado, de ordinario, en su vocabulario — va a insistir incansablemente en que no es “concepto”, sino “noción”.

Noción en la que va a hacer descansar nada menos que la posibilidad de un auténtico ámbito trascendental. Y trascendental en dos dimensiones fundamentales: 1) que pueda extenderse a todo, de lo más pequeño a lo más grande, Dios incluido (precisamente es en la confrontación con el problema de

¹³⁰ *Diccionario Enciclopédico Gallego-Castellano*, t. 3, Vigo 1961, p. 331.

¹³¹ Otras consideraciones lingüísticas interesantes pueden verse en el excelente trabajo de C. Baciero, *Conceptuación metafísica del “de suyo”*: *Realitas II* (1974-1975) 314-318: “Aproximación nominal”.

conocimiento de Dios, donde su pensamiento alcanza, si no la maduración total, sí su expresión más madura)¹³²; y 2) que garantice el valor real del conocimiento humano, o, como diría Amor Ruibal, su “alcance metafísico”.

Si Zubiri ponía el énfasis en asegurar la *suficiencia y autonomía* de lo real en su aprehensión por el hombre, Amor Ruibal lo pone en su *apertura*, ilimitada tanto en extensión como en intensidad. Ninguno de los dos niega, pues lo que *positivamente* afirma el otro. En realidad, lo incluye por exigencia intrínseca de su postura. Lo que no significa, naturalmente, que cada opción quede sin consecuencias peculiares (de ellas tratará el próximo capítulo). Pero indica que esas diferencias no implican por sí una oposición excluyente.

La incompatibilidad fundamental podría nacer de la inflexible repulsa zubiriana a la primacía del “ser”, mientras que Amor Ruibal la conserva de principio a fin. Pero — a reserva de discutir más tarde ventajas e inconvenientes — hace falta ir con cuidado. Lo que afirma el segundo no es, sin más, lo que niega el primero.

La noción “de ser” en Amor Ruibal es una construcción profundamente original, que solo desde ella misma puede ser enjuiciada. Por un lado, se aparta radical y expresamente de la concepción clásica — y Zubiri, amigo del matiz y de la precisión, indicará con cuidado que lo “de suyo” es anterior a la esencia y a la existencia *clásicas*¹³³. Por otro, “la noción” supone una “profunda transformación” — que, como queda analizado, es un camino que Zubiri contempló como posible en un momento de su trayectoria.

b) Los diversos acentos de Amor Ruibal y Zubiri

1) De hecho, vista en sí misma, la concepción ruibaliana confluye con lo fundamental que intenta asegurar la zubiriana. Lo que sucede es que lo hace desde su propia perspectiva, fundada ante todo en la apertura. La noción pretende recoger, primaria y principalmente, la omnimoda e irrestricta presencia de lo real al conocimiento, o, vista desde el otro lado, quiere ser la apertura sin límites a la *omnitudo realitatis*. Por eso dice que responde a

una posición directa del ser ante el espíritu, no como algo absoluto e infinito, o algo finito y condicionado, sino como objetividad pura, universalísima e incondicionada, que se proyecta ante la inteligencia, actualizándola para la ulterior determinación de lo real concreto¹³⁴.

Evidentemente, también cabría hablar aquí, en sentido zubiriano, “de realidad” y “de suyo”. Pero en esta perspectiva —que pretende ante todo garantizar la apertura — *podrían* suponer ya una restricción. Para comprenderlo, pongamos un ejemplo tomado de Zubiri, pues marca bien las ventajas y los límites de cada teoría.

Éste, en su afirmación de la primacía del “de suyo”, sostiene nada menos que “existencia y notas conciernen al contenido de lo real”. Tan extraña afirmación recibe una explicación coherente en su sistema:

La existencia completa a la cosa 'de suyo' la cosa real es existente 'de suyo'. Lo cual significa que en una cosa real su momento de existencia está fundado en su momento de realidad. Decimos a veces con perfecta exactitud que una cosa tiene *existencia real*. Real significa que es una existencia que compete 'de suyo' a la cosa. Sí así no fuera, no tendríamos realidad sino *espectro* de realidad. Sería,

¹³² También en esto hay convergencia con Zubiri lógica, dada la trayectoria de ambos autores, como queda indicado en el cap. I.

¹³³ Véase una cita significativa en un paso fundamental (donde Zubiri desecha la radicalidad del “hay”): “La realidad es el 'de suyo', y por tanto está allende la diferencia de esencia y existencia en sentido clásico (...). Sea cualquiera la índole de aquella diferencia, tanto la esencia como la existencia clásicas son lo que son tan sólo porque esa esencia y esa existencia competen 'de suyo' a la cosa (IL 349).

¹³⁴ IX 18.

pienso yo, la clave para interpretar la metafísica del Vedanta. Existencia es tan sólo un momento de la realidad, y no al revés, como sí algo fuera normalmente real por ser existente. Lo que constituye formalmente la realidad no es el existir, sino el modo de existir: existir 'de suyo'¹³⁵.

Brillante y sugerente. Pero Amor Ruibal cogería, con seguridad, el camino contrario. Centrarse en el “de suyo”, supone una limitación en la irrestricción de lo nocional, que deja fuera de sí todo lo que no se acomoda a él.

Desde el supuesto zubiriano, la pluralidad del Vedanta, en cuanto contrapuesta al *Uno*, no es *realidad*, pues no es “de suyo”; solo indirectamente y en un segundo momento cabría recuperarla como de algún modo articulada al ámbito primario del conocimiento. Desde la noción, en cambio, el proceso sería inverso: la pluralidad, como todo lo que de algún modo se ofrece y da noticia de sí, “es”, “existe” (en sentido nocional); solo en un segundo momento, al considerarla en su modo de ser y existir (de realizar en concreto lo nocional), “no es” *de suyo*, sino que “es” *apariencia* (“espectro”)¹³⁶.

Es decir, que lo nocional es la primaria y abierta unidad sobre la que se diferencia todo lo demás, que puede “ser” de los más diversos modos: “de suyo” o “apariencia”, sustantivo o insustantivo, “cosa-sentido”¹³⁷ o cosa real, creatura o Dios.

2) Naturalmente, que para mantener la coherencia, esta postura precisa que ese modo primario de conocer sea lo suficientemente flexible para poderse mover *gnoseológicamente* en tan infinita significatividad, y su “contenido” ha de ser capaz de desplegarse *metafísicamente* en toda la amplitud de lo real. Una breve referencia al primer aspecto permitirá, de paso, completar el tema de este apartado.

Hay, en efecto, un esfuerzo de Amor Ruibal por aclarar el estatuto gnoseológico de lo nocional. Cabría distinguir dos frentes de avance: la caracterización de lo nocional en sí y la determinación propiamente dicha de su estatuto.

En el primer frente se inscribe el esfuerzo expresivo verdaderamente sorprendente con que Amor Ruibal va describiendo, o mejor, insinuando y sugiriendo, esa caracterización. Podría hacerse una auténtica antología. Indiquemos tan solo algunos rasgos significativos. *Negativamente* significa: “la exclusión del no ser”¹³⁸, “prescinde inmediatamente de todo lo que no sea la pura actuación existencial que la diferencia del no ser”¹³⁹. *Positivamente* es “simple notificación de la cosa como algo”, “simple presencialidad intelectual”, “simple hecho de actuación mental”, “primera actuación de la actividad de la

¹³⁵ IS 192-193.

¹³⁶ No pretendemos ser exactos en la descripción, sino sugerir un clima. Indiquemos, con todo, que la filosofía Vedanta es ya profundamente reflexiva: supone un primer trato cognoscitivo con la pluralidad de las cosas, que en un proceso segundo — después de la “iluminación” — acaban siendo vistas cómo mera apariencia. Es decir, estaría ya en el ámbito de la “elaboración (razón y logos), no en el de la noción (“aprehensión primordial”).

¹³⁷ El tema de la *cosa-sentido* en Zubiri brillante de entrada, pero muy discutible en sí, merecería un análisis detallado. Ya en la primera recensión de SE lo señalamos. Y cada vez estamos más convencidos de que se trata de un punto clave, y de una de sus facetas más discutibles. Todo el mundo, no ya de la técnica, sino de la misma cultura como tal, queda en cierto modo “desustantivado” y desrealizado”. Tratándose de asunto tan grave, no queremos hacer afirmaciones, pero nos parece que la misma fuerza sistemática que puedan tener sus argumentos (que no parecen necesarios ni siquiera en la filosofía del propio Zubiri), más que una confirmación, serían un argumento contra el sistema (cfr. princ. SI 103-108; IS 273; HD 19...). La postura de Amor Ruibal — menos afín que la de Zubiri al *unum per se* aristotélico-escolástico, en el fondo dependiente de la “materia-forma” — es mucho más amplia: “Para que haya una entidad sustancial, como en otro lugar veremos, basta que se dé una realidad en sí bajo un tipo ideal y con unidad física de entidad [por ex., un home], de acción [un reloj] o de efecto [un mosaico], o de ambas cosas” (VIII 268; cfr. IX 503-506). El tema está tratado con más finura y profundidad del que la simple cita pudiera sugerir; cfr. también C.A. Baliñas, *La filosofía de Amor Ruibal*, cit (nota 77), p. 147.

¹³⁸ IX 227. Este tipo de caracterización negativa es la que lo lleva a hablar, en contraposición, de “existencia”, concepto que ha de ser entendido en este estricto contexto.

¹³⁹ XI 342.

mente (...) fecundación espiritual (...) una verdadera generación espiritual”¹⁴⁰. De manera expresamente sintética, resume el mismo autor:

“En su valor objetivo inmediato la noción del ser expresa: a) la negación de la nada absoluta, o negación del *no ser*; b) la afirmación de algo absoluto, común a cuanto puede decirse que *es*, como actual o posible; c) la oposición antitética del ser a la nada, con igual extensión e intensión en el alcance afirmativo del ser, como en el alcance negativo del no ser; d) la determinación del valor absoluto de principio de no contradicción, así como del valor de todos los axiomas de aplicación absoluta”¹⁴¹.

En cuanto a la determinación del estatuto cognoscitivo, el autor no llegó a una claridad satisfactoria, pero, ofrece datos suficientes para su elaboración. Elaboración que en otras ocasiones nosotros mismos tratamos de hacer, caracterizando la noción como “un momento” del concepto¹⁴². Se intenta así significar su peculiarísimo carácter de conocimiento *no aislable* en sí mismo, que nunca se da en “estado puro”, sino ya siempre envuelto y traducido en la forma concreta de algún concepto determinado. No existe “en sí” la noción de ser, sino que la advertimos reflejamente como *un momento* cuando conocemos conceptualmente este o aquel objeto concreto.

Ese es el significado exacto —estructural, no temporal — del *pre-* que el autor usa cuando se mueve en este terreno: pre conceptual, pre reflexivo, pre lógico... De ahí su insistencia en que es algo “que se impone de hecho, sin otra razón más que la exigencia de relatividad ontológica en la cognoscibilidad y el cognoscente”¹⁴³. Hay incluso un pasaje —curiosamente no de la etapa más madura — en que hace una descripción casi perfecta:

Los principios primeros y las nociones son elementos esenciales del conocer, y se incluyen en todos nuestros conocimientos. Sin embargo, es necesario advertir que ni unos ni otras se presentan en la realidad del conocer como tales *principios*, sino simplemente como *hecho* envuelto en el acto de conocer. Para que revistan la forma abstracta en que aquí los consideramos, es necesario que intervenga la *reflexión* y el *análisis*, que los haga aparecer en la forma propia con que se presentan científicamente. Los principios primeros y las nociones primeras tienen su realidad formal como *hecho* en el discurso, independientemente del trabajo reflejo. Su realidad *material* distinta sólo la adquieren en la investigación filosófica¹⁴⁴.

Sobre este tema capital volveremos en el próximo capítulo. Ahora retomamos aún el segundo aspecto que resta por examinar.

c) *Trascendencia cognoscitiva de lo nocional*

Dado que estamos haciendo preguntas que el autor no se planteó directamente en esta perspectiva a que nos lleva la confrontación, es preciso continuar también aquí con el método indirecto: tratando de ver a *través* de lo dicho expresamente y de explicitar lo en él implicado.

1) También en este aspecto existe en el autor un elocuente esfuerzo expresivo, que resulta además importante porque elimina toda sospecha que pudiera quedar de las expresiones que identificaban lo nocional y la “existencia”. También ahora hay que recurrir a la enumeración significativa. Empecemos por dos referencias que no pertenecen aún al último estadio, y tienen, por lo mismo, más fuerza a este respecto.

¹⁴⁰ VIII 381; IX 96; VIII 392; VIII 393, por esa orden.

¹⁴¹ IX 25.

¹⁴² Cfr. principalmente *La noción como momento del concepto en Amor Ruibal*, en *Actas*, p. 473-486.

¹⁴³ IX 19. “Es un fenómeno de hecho, que jamás entenderíamos, de no advertirlo; que jamás intentaríamos definir, sin suponerlo conocido; y que jamás podremos describir, sin hacer entrar en la descripción lo descrito. El ser es, y nada más (VIII 381).

¹⁴⁴ IX 8; cfr. VIII 244-245. 248-249; IX 71. 113-114. 380. 382; III 358.

La primera delimita expresamente el sentido de “existencia”.: “La existencia concreta, como ya queda dicho, es todo el ente concreto, y toda la esencia concreta por consiguiente”¹⁴⁵. La segunda presenta bien el enlace del gnoseológico y lo metafísico: “lo trascendente, pues, informa todas nuestras operaciones intelectuales e informa toda realidad que es objeto de ellas, sea absoluta o relativa, finita o infinita”¹⁴⁶.

Accediendo ya al estado más maduro del pensamiento ruibaliano, véanse algunas expresiones en las que intenta mostrar la valencia metafísica de la *noción* de ser: “encierra (...) toda la potencialidad del ente concreto”, “encierra (...) la razón de todas las determinaciones ulteriores de lo real”; el ser es lo virtual respecto a las cosas”¹⁴⁷. Y de una manera más sintética:

Así es como el *ser* trascendente y nocional, indeterminado e indefinido, se presenta definido y determinado, ora en la esencia del individuo, ora en la esencia del sistema de individuos que forman el conjunto del universo¹⁴⁸.

Esto introduce el segundo aspecto que anunciábamos, porque, efectivamente, el orden trascendental se construye sobre eso que se muestra en lo nocional. Un orden —hay que decirlo— no aún bien estructurado en los materiales, en definitiva de carácter provisional, que dejó el autor¹⁴⁹ (y donde, por cierto, el contraste con Zubiri puede ayudar mucho a la comprensión). A esa incompreensión contribuye además fuertemente el sesgo gnoseológico —el autor está preocupado por el conocimiento de Dios— con el que a *este nivel* es abordada la presente problemática. Para nuestro propósito nos limitaremos a señalar dos plexos de cuestiones fundamentales, que muestran bastante la orientación de conjunto.

Las citas anteriores hacen patente que el ser no aparece como una abstracción estática, sino como un dinamismo concreto, cargado de virtualidades. En él cabe distinguir una estructura trifásica:

La noción de ser, la cual como dada *inmediatamente*, no puede tener en otro la razón de lo que es para nosotros, encierra sin embargo la *razón* de todas las determinaciones ulteriores de lo real, según se ofrecen las cosas con su propia individualidad. Puede, pues, considerarse 1) en su valor inmediato objetivo; 2) en el valor de sus propiedades como *categorías nocionales*; y 3) en su valor en la realidad individual de las cosas¹⁵⁰.

2) El primero fue analizado hasta ahora. Veamos brevemente los otros. Vale la pena dejar que siga hablando el autor:

Considerada la noción de ente en sus propiedades, éstas se reducen a las dos ya señaladas de la *cantidad* y la *cualidad*, dentro de las cuales se incluyen todas las demás formas de ser, y donde además se revela el ser mismo como *razón* de las diferencias sucesivas que ha de ostentar en la realidad individualizada. La *cantidad* y la *cualidad*, a su vez, por nexo inmediato con las *categorías*

¹⁴⁵ IX 342.

¹⁴⁶ IX 303; cfr. esta idea fundamental también en IX 40. 64. 310.372.

¹⁴⁷ IX 19; IX 25; IX 66, por este orden.

¹⁴⁸ IX 70.

¹⁴⁹ Se entrecruzan en este punto por lo menos cinco líneas principales, y, encima, están a distinto nivel cronológico: 1) principios, 2) categorías (IX 1-14. 113-164), 3) ámbito de lo nocional (IX 20-37), 4) esencia (IX 53-73) y 5) propiedades trascendentales del ser (IX 253-301). Como se ve, hay aquí una ingente labor por realizar. En Zubiri por su parte, hay también dos perspectivas distintas en el tratamiento, no expresamente unificadas: 1) En SE 372-454, señala dos posibilidades: a) desde el punto de vista de la aprehensión de realidad, centrándose en el “de suyo”, y b) desde el punto de vista de lo real como constituyente, centrándose en la esencia. 2) En IS 113-126, se reduce al último punto de vista de los señalados. Ya se comprende que aquí interesa únicamente dejar al descubierto la intención fundamental, en vistas a la caracterización de lo nocional, sin entrar en discusiones de detalle. Para Zubiri cfr. J. Arellano, *La idea del orden trascendental: Documentación Crítica Ibero-americana I* (1964-1965) 29-83; G. Gómez Cambres, *La realidad personal. Introducción a Zubiri*, Málaga 1983, p. 100-121; J.J. Garrido, l. c. (nota 101), p. 46-51.

¹⁵⁰ IX 25; la enumeración la hemos introducido nosotros.

nocionales, que son formas de actuación del ser anteriores y superiores no sólo a todo sujeto determinado, sino a todo orden determinado de entidad finita o infinita¹⁵¹.

Imposible entrar aquí en la grave problemática enunciada. Indiquemos tan solo que *cantidad* y *cualidad* son tomadas en el sentido de valor “intensivo” y valor “cualitativo” de lo real, en cuanto no se muestra nunca pura ni estáticamente isomórfico, sino siempre de un *modo* determinado y con un preciso *grado* de entidad. Por eso se trata de propiedades “trascendentes”¹⁵² del ente nocional, en las que “se incluyen todas las formas de ser”. Lo que permite comprender el concepto fundamental y original de categorías “nocionales”.

Nocionales, porque, formadas directamente sobre ese dinamismo primordial, no suponen aún nada concreto y son “anteriores y superiores” a todo *modo* o grado de ser. Pero *categorías*, porque van introduciendo ya en la concreción de lo real, efectuando sus diferentes configuraciones y abriendo los correspondientes modos de conocerlas. Con lo que Amor Ruibal está logrando la fundamentación metafísica del ámbito más radical y trascendente de toda predicabilidad concreta:

Las categorías nocionales, pues, comprenden todas las nociones de perfección que en sí no suponen o exigen un sujeto ni entidad dada de la cual se enuncien, y representen por consiguiente una perfección que por su naturaleza puede enunciarse de todo cuanto se enuncie el *ser*, sin otros límites que la limitación en el ser que las excluya¹⁵³.

De ahí que se pueda proceder en dos direcciones: la de la cualidad y la de la cantidad. Hay categorías nocionales *cualitativas*, como la de *verdad* y bondad; las hay *intensivas*, como la vida y la inteligencia. Las primeras “recorren toda la escala de los seres actuales y posibles”. Las segundas, por su mismo carácter intensivo, indican el dinamismo perfecto del ser: “son realizables así en lo infinito como en lo finito, salvas las gradaciones de los seres que por su imperfección no las posean, y por no poseerlas son imperfectos” tal *la sensibilidad, la animalidad, la racionalidad*, que “son relativas a un orden dado de entidad y no tienen valor absoluto, antes bien ellas en sí importan una limitación de entidad, y por lo mismo no son enunciables de los seres más perfectos ni del Ente infinito”¹⁵⁴.

Ya se intuyen los gravísimos problemas y las magníficas posibilidades que en esas palabras se enuncian¹⁵⁵. Aquí interesaba únicamente mostrar cómo lo *nocional* abre en toda la densidad y se muestra capaz de estructurar el orden trascendental. Confluye, pues, con el propósito zubiriano. Cosa que rápidamente debemos confirmar, refiriéndonos, ya de un modo meramente alusivo, al tercer valor que anunciaba el autor: el ser en la realidad individual de las cosas.

d) Significado metafísico de lo nocional

En este contexto, el autor se concentra en el tema de la esencia, del que hace un tratamiento que resulta peculiar dentro de su misma obra¹⁵⁶.

Hay un fuerte rechazo del conceptismo escolástico como “reflejo de la teoría platonizante de las *esencias-ideas* en Dios”¹⁵⁷, y que, en definitiva, lleva a un juego conceptual, que depende de los puntos

¹⁵¹ IX 25-26.

¹⁵² IX 24.

¹⁵³ IX 26.

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ En la Tercera Parte, sobre todo en el cap. VII, veremos la enorme fecundidad de estas reflexiones.

¹⁵⁶ Condicionado por dos factores: 1) está dentro de un estudio del dinamismo cognoscitivo, y 2) muy marcado por el problema de la “esencia divina”, en el que se distancia enérgicamente del conceptualismo escolástico al respeto. Lo veremos con más detalle en el cap. VII.

¹⁵⁷ IX 63. Recuérdese el rechazo zubiriano a hacerla “correlato de una definición” (SE 75-94; HD 22).

de vista que se adopten para definir la esencia en cuestión¹⁵⁸. Mientras que deja para el tratamiento de la *sustancia* el aspecto de la “correlación” de los elementos constitutivos de lo real¹⁵⁹, aquí se centra en el dinamismo del ser: diríamos que realiza ante todo una determinación trascendental de lo que es la esencia. Es decir —y por esto resulta tan significativo para el presente propósito— habla principalmente de la esencia en función del ser. Limitemos la exposición a unas cuantas citas:

la esencia significa un valor inicial en la diferenciación de lo real y en él tránsito consiguiente de la *noción* de ser a la *idea* de cosa, como virtualidad ordenada a la constitución de ente concreto¹⁶⁰.

...algo que, determinando la entidad concreta cual energía interna, se desenvuelve en todas las manifestaciones de la entidad, que en ella y por ella es lo que es en todas sus fases¹⁶¹.

Sí el *ser* es lo virtual respecto a las cosas y las cosas son lo actual, la esencia es la capacidad concreta para efectuar el tránsito de lo virtual a lo actual, con la auto especificación mencionada¹⁶².

No se trata, lógicamente, de entrar en el detalle de las densísimas páginas que el autor dedica a esta materia, sino de aprovechar la fuerza de sugerencia que de ellas deriva para la comprensión de la *noción*. Si su delimitación negativa como negación del no-ser y, en ese sentido, como “existencia”, unida a la insistencia en la apertura irrestricta, pueden insinuar algún tipo de abstracción irreal, estas consideraciones —que no hacen más que culminar las anteriores— eliminan toda posible ambigüedad. Y, desde su propio cuadro de pensamiento, el lector no dejará de percibir en todo esto hondas consonancias con el planteamiento zubiriano¹⁶³.

Aumentemos únicamente un dato indispensable. Las citas anteriores se refieren, digámoslo así, a la esencia como dinamismo de la constitución “individual”. Pero eso en Amor Ruibal solo es concebible dentro del orden relacional que determina la estructura metafísica de toda la realidad: del individuo lo mismo que del todo. Dentro de ese orden las esencias cobran también un “valor abstracto”, “con relación a otros seres que, siendo representables por la misma idea, acusan idéntico principio esencial e individualizador¹⁶⁴. Valor abstracto o “tipo ideal” que no tiene “estabilidad absoluta”, pues depende tanto de la perspectiva adoptada para determinarlo, como de la capacidad del saber humano en un momento dado¹⁶⁵. Pero que, en todo caso, es función de la “correlatividad ontológica” (la respectividad “de lo real” en Zubiri), la cual determina su posición en el conjunto:

De suerte que lo real no se revela tanto en sí propio individualizado como en la luz que sobre cada individuo proyecta el sistema entitativo y de relación en que aquel está constituido. Así es como el *ser* trascendente y nocional, indeterminado e indefinido, se presenta determinado y definido, ora en la esencia del individuo, ora en la esencia del sistema de individuos que forma el conjunto del universo¹⁶⁶.

¹⁵⁸ “La idea esencia, y por tanto la esencia de la misma cosa, puede hallarse, por ejemplo en una propiedad para el físico que la estudia, para el químico en otra, y en otra u otras para el biólogo, para el naturalista, para el matemático, etcétera, aun haciendo remontar su alcance al orden metafísico” (IX 62).

¹⁵⁹ Con diferencias de vocabulario, la coincidencia Amor Ruibal-Zubiri en este punto es de algún modo sorprendente. Véase una presentación general del tema ruibaliano en C.A. Baliñas, l. c. (nota 77), p. 141-141, y una comparación expresa con Zubiri en G. Abella Chouciño, l. c. (nota 77).

¹⁶⁰ IX 64.

¹⁶¹ IX 65.

¹⁶² IX 66.

¹⁶³ Véanse algunos datos más, con expresa referencia a Zubiri en J.L.Barreiro, l. c. (nota 23), p. 176-183 (referencias a Zubiri en p. 180 nota 151; 182 nota 6; cfr. Id., *Función y realidad de la esencia, según Amor Ruibal*, en Actas, p. 361-366).

¹⁶⁴ IX 67.

¹⁶⁵ IX 67-69.

¹⁶⁶ IX 70. “Las relaciones, que constituyen leyes del ser en las cosas, constituyen también leyes de su conocimiento en nosotros” (IX 71).

Esta especie de conclusión *general* bien puede cerrar las consideraciones del presente capítulo. Deja, a nuestro parecer, bien patente la amplitud y profundidad de la convergencia de planteamientos y orientación en Zubiri y Amor Ruibal. Convergencia que no solo aparece con claridad en el modo primario de acceso a lo real, sino que se confirma en la estructura general de su despliegue.

Pero con eso la reflexión llega al punto en el que es preciso invertir el movimiento del discurso. No se trata de buscar un fácil —y estéril— concordismo, sino una confrontación fecunda. El establecimiento de la *coincidencia* permite buscar, en diálogo crítico, la fecundidad de la *diferencia*.

CAPÍTULO IV

EL PROCESO COGNOSCITIVO EN AMOR RUIBAL Y ZUBIRI

1. Planteamiento

Resumamos lo logrado hasta aquí. El propósito era mostrar cómo el punto fundamental de la gnoseología de Zubiri —la intelección sentiente— con su consecuencia metafísica —la realidad como “de suyo”—, aún permaneciendo en su carácter de aportación original dentro de la filosofía, no suponía una novedad total. Dentro de la misma tradición española, encuadrada en una ruptura radical con la escolástica, a su modo, dentro del ámbito cultural donde nace la Fenomenología, la filosofía de Amor Ruibal había realizado ya alrededor de los años 20 un proyecto coincidente en la intención fundamental. A demostrarlo fue consagrado el capítulo precedente.

a) Propósito del capítulo

Ahora, consecuentes con el propósito de no buscar un concordismo fácil y estéril, se trata de mostrar que esa intención fundamental fue, con todo, desarrollada en dos sistemas diferentes con las correspondientes ventajas e inconvenientes. Ya en la caracterización general quedó señalada la indiscutible ventaja de Zubiri en la enorme capacidad analítica y en el encuadramiento expreso de la problemática en el contexto de la filosofía contemporánea. En ese sentido, el planteamiento ruibaliano puede salir claramente enriquecido de la confrontación. Pero allí se indicaba también que —a nuestro parecer— el mayor vigor sintético de Amor Ruibal y su más claro empuje creador tenía mucho que aportar a la filosofía zubiriana. Esta doble caracterización general es la que de algún modo intenta clarificar y “verificar” este capítulo.

Cambiado el propósito, cambiará también, naturalmente, el estilo. En la mostración de la convergencia, Zubiri fue la guía de la exposición, y el pensamiento ruibaliano sufrió el lento tormento de irse acomodando a su guía, para demostrarse capaz de responder al desafío de su originalidad. Logrado —al menos con una gran verosimilitud, esperamos— ese propósito, el procedimiento se va a invertir de alguna manera. Ahora el pensamiento ruibaliano va a hablar por sí mismo, desplegando su propio dinamismo y mostrando la propia intención. Desde él se lanzarán algunos interrogantes a la obra de Zubiri, para ver en qué punto puede ser fecundada por ellos.

b) Significado histórico de Amor Ruibal.

El propósito, repitamos, no es una confrontación competitiva, sino la búsqueda de un enriquecimiento mutuo y, dentro de lo posible, la contribución al establecimiento expreso de una línea común de tradición. Por eso quisiéramos hacer ya de entrada dos observaciones importantes.

La primera se refiere a las observaciones que se harán al señalar que —a nuestro parecer— determinados aspectos importantes del planteamiento de Amor Ruibal no están presentes en el de Zubiri. Su sentido va a ser, ante todo, de dinámica “estructural”; es decir, no tanto que estén siempre

completamente ausentes, sino que carecen de la operatividad y el influjo que les corresponden o podrían corresponder. Por eso, en segundo lugar, no se pretende que lo señalado como de ese modo ausente sea siempre incompatible con el pensamiento zubiriano. Al contrario —igual que en la dirección contraria sucede con Amor Ruibal—, en general se trata de énfasis o direcciones complementarias.

De hecho, estoy convencido de que la solución ideal sería la inserción expresa de la capacidad analítica y actualizadora de Zubiri —lástima que no lo hiciese él mismo— en la fuerza creadora y sintética de Amor Ruibal. Pero comprendemos que esto es más que adelantar resultados: es presentar las propias opciones. Quede aquí como sugerencia indicadora.

La segunda observación es de carácter histórico, algo así como una hipótesis orientadora. Decíamos que el significado histórico de la intelección sentiente de Zubiri consistía en clavar de modo inignorable en la conciencia de la filosofía moderna la necesidad de recuperar lo real: es el conocimiento mismo lo que remite a la solidez de lo real como algo “de suyo”. Nos parece que esta aportación puede ser complementada por la de Amor Ruibal.

En el sentido siguiente: Zubiri, aunque parte de la ruptura con la escolástica, vive su aventura intelectual instalado en la sistemática y en la discusión moderna: en definitiva, su propósito puede ser caracterizado como un intento de superar la Fenomenología¹. Eso hace que todo su énfasis cargue sobre la superación del “subjektivismo”, acentuando la realidad hasta —como dijimos— el riesgo de la “sustantivación”. Es decir, recupera el realismo, pero el carácter reactivo de su acento frente a la modernidad tiende a situarlo más allá de ella, en un cierto *penchant* al realismo escolástico. ¿No estará aquí —aunque solo aquí— el mínimo punto de razón de los que detectan en él un “realismo ingenuo”?

Pues bien, la situación de Amor Ruibal es, en cierto modo, la contraria. Metido *de hecho* en la modernidad, su acento recae —supuesto, como en Zubiri, el valor fundamental del realismo— en asegurar, frente a la escolástica, los derechos ya irrenunciables de la subjetividad. Así, su situación le confiere un raro equilibrio.

Preocupado desde el comienzo por una nueva fundamentación del conocimiento de Dios y de lo trascendente, defiende frente al subjektivismo el valor objetivo. Pero, inmerso en una batalla vivísima por superar la escolástica —el primer tomo de su obra principal aparece en 1914, año de la promulgación de las 24 tesis tomistas—, el *cantus firmus* de su exposición y la vibración vital de su énfasis está de ordinario, en superar el objetivismo ingenuo o, como él dice, el “paralelismo” simplista entre ser y el conocer. Resulta de ahí que su postura, confianzuda e inquebrantablemente realista, tiene, sin embargo, una esencial sensibilidad gnoseológica para los derechos del sujeto².

Y no se piense en un equilibrio artificioso. La búsqueda es consciente, pero la solución nace del núcleo mismo de su pensamiento, constituye mismamente la versión gnoseológica del “correlacionismo” entitativo, y alcanza un equilibrio admirable. Se apoya éste en la dialéctica

¹ Ya queda visto cómo consideraba insuficiente a la “noología” heideggeriana, en cuanto algo a superar, porque, a pesar de todo, “permanece en el ámbito fenomenológico” (SE 452).

² Se trata exactamente de la tensión que, como se indicó en el capítulo anterior, J. Gómez Caffarena interpreta cómo dos estilos de afrontar el problema de la fundamentación.

noción-concepto, donde la noción garantiza lo absoluto del realismo y, justo por eso, al no tener figura independiente, deja en franquía la relatividad en la figura concreta del *concepto*. Tal es lo que ahora intentaremos exponer, mostrando como tal vez la no clarificación de esta dialéctica constituye la gran carencia del pensamiento zubiriano, y por lo mismo, acaso su mejor posibilidad de complementación.

A) LA FUNDAMENTACIÓN DEL CONOCIMIENTO.

La exposición comparativa del capítulo anterior, atenta a dilucidar la coincidencia en el ámbito del conocimiento primario, no por eso pudo impedir la percepción de una profunda diferencia de estilo, que afectaba sobre todo a la fundamentación. Ésta en Zubiri, se apoyaba, con toda evidencia, en el peculiar carácter del *sentir*, con su inmediatez y con la fuerza de su “esquema” imaginativo (la resonancia kantiana no es aquí de todo impertinente): la realidad es lo que se nos impone con su fuerza, “impresionándonos”, en el sentir inteligente.

La contraposición con el puro sentir del animal, que solo presenta lo otro como “estímulo”, destaca el carácter peculiar de esa formalidad exclusivamente accesible al hombre. Pero en eso —en la reiterada afirmación descriptiva y de hecho— se concentra el énfasis y el peso de la reflexión. Lo que hay de fundamentación en derecho —unidad sustantiva del hombre, respectividad de lo real— viene después y parcamente: no determina la concepción fundamental.

2. La fundamentación en Amor Ruibal

En Amor Ruibal sucede lo contrario. La fundamentación está clara y vigorosamente en el primer plano, determinando todo el dinamismo de la comprensión. Si en Zubiri predomina la presentación *frontal* —ya en 1933 hablaba del “trato vidente” con las cosas —³, en Amor Ruibal domina la fundamentación a *tergo*: el hombre aprehende la realidad, porque cuando despierta al conocimiento, se encuentra ya con que la realidad estaba dentro de él, posibilitando y constituyendo el mismo conocimiento. Éste va a ser comprendido a partir de ese hecho radical.

a) *El conocer como continuación del ser*

Para Amor Ruibal el conocimiento —igual que todo lo filosóficamente importante— se apoya, en definitiva, sobre la intuición *central de su pensamiento*: la relatividad, relativismo o sintetismo universal⁴. No es cuestión de alargar con él la presente exposición. Digamos sencillamente

³ *Sobre el problema de la filosofía*: Revista de Occidente n. 115 (1933), 59. Tema que, a este respecto, no tiene nada que ver con su —justa— negativa a la absoluta primacía de la visión en el conocimiento.

⁴ “Relatividad universal” es la expresión que continuamente recurre en la obra ruibaliana. “Sintetismo”, que es muy expresiva, aparece en un estudio perteneciente a la última etapa (XI 458-459). “Correlacionismo” no aparece en el autor, pero expresa bien su pensamiento, ofreciendo la ventaja de evitar interpretaciones relativistas, que viciarían de raíz el planteamiento de Amor Ruibal. Esta denominación, que es la más generalmente aceptada, fue introducida por J.M.

que consiste en un sentido profundo de la comunión mutua, de la íntima correlación que une entre sí todos los seres del universo, haciendo de ellos uno todo orgánico, al que constituyen y por el cual son constituidos.

El autor vuelve de mil modos y maneras sobre este tema absolutamente central, enriqueciéndolo y aclarándolo con perspectivas siempre nuevas⁵. Franqueemos con un estrecho paso de citas el camino de nuestra meta:

Las obras de la creación son páginas de un inmenso libro, donde unas se suman a las otras para dar la totalidad de su sentido, mientras cada una de ellas puede reducirse a elementos inferiores, como las líneas de una página o las palabras de una línea, perdiendo entonces su significación determinada, a medida que se aíslan de sus relaciones con el todo, para volver luego a adquirir aquella, en virtud del todo en el que entran como elemento integrante y de pura relatividad⁶.

Todas las cosas quedan así insertas en un entramado que las hace constitutivamente abiertas y relativas, de suerte que “no son en sí y para sí exclusivamente, sino en sí y para otros seres”⁷. Dado que de esto participa también el hombre con todo su ser, el problema del conocimiento es situado en este contexto como en su humus vivo y nutricio:

De esta ley universal no puede menos de participar el hombre, cuya conciencia psíquica ha de formarse al contacto con el mundo objetivo⁸.

Desde aquí —es decir, desde la entraña misma de su sistema — Amor Ruibal supera de un plumazo el “problema ficticio” neo-escolástico, entonces fuertemente vigente, del “puente”⁹, y se sitúa en el núcleo del planteamiento fenomenológico: integrados en la común relatividad del universo, sujeto y objeto están ya desde siempre unidos por “un nexos preconsciente”, que permite afirmar:

Delgado Varela, *Ontología ruibalista*: Estudios Mercedarios 8 (1952) 243. Sobre el problema del vocabulario en este punto y de su significación tiene importantes observaciones C.A. Baliñas, *El correlacionismo dentro del pensamiento contemporáneo*, en *Actas*, p. 81-82.

⁵ Señalamos que el correlacionismo es una especie de dinámica “trascendente” (VIII 220), a partir de la cual encuentran su explicación el acto y la potencia (XI 404-407), la causalidad (VIII 213-214; IX, 295-300. 408-420), la sustancia (IX, 476-506), el contenido mismo universo (VIII 217-218) con sus leyes tanto en la orden física como en la química, incluso en la orgánica (VIII 214-215. 219-220), las diversas categorías de los seres (VIII 215-216). Más profundamente aún, la relación constituye una propiedad trascendental del ser (IX, 275- 295). Ya en el tomo VI 588 había dicho que esta relatividad constituye “como el resorte latente y metafísico, que explica las existencias en su conjunto y sus categorías e individualidades dentro de ellas”. En XI 457-466, apoya sobre ella la demostración de la existencia de Dios. Una muy completa exposición analítica de temática la ofrece M.Castro Picallo, *El principio de la relatividad trascendental, base de la filosofía de Amor Ruibal*: Compostellanum 14 (1969) 373-444, y más brevemente en *El principio de relatividad trascendental, fundamento de la filosofía de Amor Ruibal*, en *Actas*, p. 339-347.

⁶ VIII 212.

⁷ VIII 220. . “Así aparece que por su propia estructura los entes no solamente son in se et in alio (sustancia y accidentes, cualquiera que sea la índole de éstos) sino también ad alium” (XI 458).

⁸ VIII 222.

⁹ VIII 69-70.

Esta relatividad y este dinamismo actúan, pues, entre el cognoscente y lo cognoscible con anterioridad al ejercicio personal de las facultades, como se actúa la relatividad (salvas las diferencias entre uno y otro caso) de los cuerpos en una combinación química¹⁰.

De ahí la magnífica y programática conclusión:

El problema del conocer, pues, viene a constituir una continuación del problema del ser, en cuanto 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 inteligible¹¹.

O, como dirá algo más adelante:

...la relatividad de naturaleza entre lo real cognoscible y la actividad cognoscente es una continuación del ser en una forma nueva; porque lo que hace en lo real la entidad origina igualmente su ser relativo de cognoscibilidad; y lo que constituye el ser de la facultad cognoscitiva, hace su esencial relatividad a lo cognoscible¹².

De esta afirmación central parte todo. Algunos aspectos fueron ya aludidos en el diálogo con Zubiri. Ahora se trata de destacar la línea que lleva a la fundamentación del *conocimiento nocional*. Lo que impone un pequeño rodeo por un tema complejo pero decisivo.

b) *Relatividad de naturaleza y relatividad de individuo.*

1) En esa relatividad constitutiva y universal hay que distinguir dos modalidades: relatividad de naturaleza y relatividad de individuo. Distinción capital y nada fácil de entender (en parte por ciertas vacilaciones del mismo autor); pero de interpretación segura en lo fundamental¹³. Véase la presentación general:

El hombre en orden al mundo objetivo, puede considerarse, lo mismo que los demás seres, ora como *naturaleza* ora como *individuo* en que la naturaleza se determina y concreta.- Como naturaleza, su relatividad al mundo objetivo es anterior a todas las determinaciones del *yo*, y por lo mismo su conexión cognoscitiva con lo real está hecha por sí aunque condicionada por la existencia individual, como acontece en todos los seres, donde la naturaleza ejerce sus múltiples relaciones, que se hacen reales a través del individuo, ordenándose mutuamente el individuo a la conservación de la naturaleza, y ésta a la de aquél. Como *individuo* entra el hombre en el ejercicio de la actividad propia sobre la base de la naturaleza, y ésta, por su eslabonamiento con el mundo objetivo, a la manera dicha, le ofrece el material de las determinaciones subjetivas e individuales¹⁴.

¹⁰ VIII 222-223.

¹¹ VIII 223.

¹² VIII 237.

¹³ Análisis y fundamentación detallada en A. Torres Queiruga, *La realidad radical como emergencia, según Amor Ruibal*: Miscellanea Comillensis 52 (1969) 85-129 princip. p. 98-106 (en adelante citaremos RRE).

¹⁴ VIII 224-225.

Ya se ve que no deben considerarse como algo separado y dividido, sino como dos momentos dialécticos que se afirman en su oposición¹⁵. La relatividad de naturaleza viene a constituir el *momento de continuidad* de cada ser con los demás seres, que podríamos calificar de indiferencia “totalizante”, de la presencia prevalente del todo frente a la parte. La de individuo, en cambio, constituye el *momento de afirmación peculiar* en la diferenciación individual: es la afirmación de la parte frente al todo. Tal dialéctica es también —y sobre todo— aplicable al hombre:

De conformidad con esto, el hombre, en orden al mundo objetivo, puede considerarse, lo mismo que los demás seres, ora como *naturaleza*, ora como *individuo* en que la naturaleza se determina y concreta¹⁶.

Resulta por eso que, como naturaleza, el hombre se encuentra en contacto con lo real antes de todo ejercicio de su conciencia, antes de todo uso personal de sus facultades:

y por lo mismo, su conexión con lo real está hecha por sí, aunque condicionada por la existencia individual, como acontece en todos los seres, donde la naturaleza ejerce sus múltiples funciones, que sólo se hacen reales a través del individuo¹⁷.

En ese contacto previo se fundamenta justamente lo *nocional*: es lo que le confiere su significado trascendental. Pero antes de entrar en su análisis, hagamos aún algunas consideraciones importantes.

2) Sin que lo pretendamos demostrar ahora¹⁸, tal vez quepa afirmar que en esta dialéctica se realiza —de modo no plenamente consciente, pero muy radical— algo nuevo en la gnoseología: una original incorporación, de real envergadura metafísica, del impacto que sobre la conciencia humana produjo el descubrimiento de la *evolución*¹⁹. Pues bien la evolución permite comprender que la inmersión del hombre en la trama cósmica no es pasiva ni puramente horizontal, sino “emergente”.

Implicado en la infinita red universal, sustentado por ella y “siendo” también ella, el hombre *emerge* sobre ella. Y, por emerger de y sobre ella, la lleva *dentro de sí* —no hay una “conciencia survolante”—; la lleva incluso cuando se enfrente a ella como uno todo²⁰. Ese “llevar dentro de sí” es lo que, presente en el conocimiento, constituye lo *nocional* con su específica y original radicalidad.

¹⁵ Cf. VIII 221. 224-227; IX, 41-42.

¹⁶ VIII 224.

¹⁷ Ibid. Por eso “la conciencia no acusa jamás la realización primera del contacto entre el conocer y el objeto conocido, sino el hecho ya realizado” (VIII 223).

¹⁸ Cf. Algunas observaciones en RRE 103-105.

¹⁹ Habría que comparar en este aspecto —como en tantos otros— la Filosofía del Proceso (A. N. Whitehead, *An Inquiry Concerning The Principles of Natural Knowledge*, Cambridge 1919 y *The Concept of Nature*, Cambridge 1920, estaban ya en la biblioteca de Amor Ruibal). El lector puede enterarse también de la creciente importancia que en la obra de Zubiri va cobrando el tema de la evolución: cf. SH 441-444.

²⁰ Amor Ruibal, que en este contexto afirma “él yo, que es la síntesis suprema de la individualidad...” (VIII 225), no desarrolla estas ideas. Las consideraciones de Zubiri acerca de la “sustantivade individual” humana y de su capacidad de ponerse “frente” a todo lo demás, se encuadran perfectamente aquí, y pueden ayudar a una nueva profundización (cf. resumen en HD 30-74, y para este contexto, IS 210-215).

Lo que con tanto empeño buscó Zubiri, la superación de la Fenomenología —con su ambigua unilateralidad, inherente a toda concepción demasiado “intencional” de la conciencia —, encuentra aquí su instrumento. Dada la mutua, previa y constitutiva invisceración del hombre en lo real, la emergencia cognoscitiva en lo nocional lleva ya en sí esa mutua implicación, que forma la entraña íntima de todo “objeto”²¹.

3) Es pena no poder entrar aquí en un tema interesantísimo, que enlaza espontáneamente con esta concepción: lo del *a priori*. Ya se ve que, respecto a todo conocimiento concreto, lo nocional posee una aprioridad estricta, representada lingüísticamente por el *pre-*. Pero se trata de un *a priori* peculiar: es *constitutivamente objetivo-subjetivo*, por estar constituido por la mutua y radicalísima implicación del sujeto y del objeto²². El autor se muestra consciente:

El ser ontológico aparece, según lo expuesto, como *un a priori* respecto a la universalidad de los conceptos y de su valor concreto y, a su vez explica la existencia de un *a priori* en que se encuentre la plenitud de la realidad y de ser, sin el cual ni el ser ontológico, ni el sujeto, ni los objetos del mismo serían inteligibles²³.

Ya se intuyen las consecuencias que para un diálogo con el pensamiento moderno sobre este punto²⁴, se pueden deducir de aquí: queda ahí abierto un espléndido campo de reflexión²⁵.

²¹ Algo de esto buscaba M. Merleau-Ponty con su “encarnación” de la percepción: “Au creux du sujet lui-même, nous découvrons donc la présence du monde, de sort que le sujet ne devait plus être compris comme activité synthétique, mais comme ek-stase” (*Phénoménologie de la perception*, Prís 1945, p. 490; cf. p. 467). Habla también de notre “lien natal avec le monde” (*Le visible et l’invisible*, Paris 1964, p. 54). Y afirma que en toda relación de un pensamiento con su objeto “nous avons à la replacer dans une plus sourde avec le monde, dans une initiation au monde sur laquelle elle repose et qui est toujours déjà faite quand le retour réflexif intervient” (*Ibid.*, p. 57).

²² A. Rodríguez Resina, *Trascendental material y trascendental formal. Notas sobre la noción de trascendental en Zubiri y J. I. Alcorta*: Revista Catalana de Teología 2 (1977) 265-280, se acerca a este tema, sin mencionar a Amor Ruibal. Es pena, porque ciertamente no estaría ahí con peores títulos. Vale la pena extenderse algo en este punto. Alcorta —con una concepción trascendental del ser claramente influenciada por Amor Ruibal — menciona el nombre y el tema: “Es interesante observar que, con anterioridad a Heidegger, Amor Ruibal habla en otro sentido, ciertamente, pero con no menor radicalidad, del momento prelógico de la captura del ser” (*El Ser. Conocer trascendental*, Barcelona ²1975, p. 174). Más tarde vuelve sobre el tema, pero ya intentando distanciarse claramente de Amor Ruibal mediante una interpretación falsa y reductiva, al tiempo que aprovecha para marcar la continuidad que, sí, se da, según él, en Zubiri, “muy inspirado por Amor Ruybal [*sic*]” (*Prolegómeno para una fundamentación trascendental de la ética*, Disc. de Ingr. en la R. A. de C. Morales y Políticas, Madrid 1976, p.74 nota). Curiosamente, en la contestación a su discurso, a pesar de la inevitable cortesía colegial, L. Legaz Lacambra, le hace notar la evidente coincidencia: “Mayor semejanza sin duda, y más profunda afinidad, sin que sean tampoco exactamente lo mismo, es la que se da entre Amor Ruibal y Alcorta” (*Ibid.*, p. 169), y algo más adelante: “Aquí me parece observar el eco de una concepción que ya había sido presentada por Amor Ruibal” (*Ibid.*, p. 172). En este curioso juego de espejos, en el que Alcorta remite la Zubiri y Legaz a Alcorta, se muestra bien clara esa especie de presencia “elusiva” que intentamos describir. (Sobre el pensamiento de Alcorta en este punto de lo nocional, cf. L. Quinteiro, *El realismo trascendental de J. I. Alcorta* exc. de la tesis en doctorado, en la Universidad Gregoriana, Santiago 1987).

²³ XI 395. El segundo apriori de que habla remite al “Absoluto real”, a Dios, e indica la peculiar dirección en la que Amor Ruibal sitúa el enlace entre “el ente ontológico” y el “ente teológico”, como él gusta de decir.

²⁴ Cf. la sintética exposición de esta problemática en S.Rábade, *Estructura del conocer humano*, Madrid 1969² p. 79-173. En discusión con la Fenomenología, cf. Th. Seebohm, *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie*. Edmund Husserls transzendental-phänomelogischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik, Bonn 1962.

Pero continuemos nuestro camino. La noción, justamente por su peculiar estatuto, permite comprender esa difícil “presencia en la presencia”: presencia (radical) en la presencia (concreta), tratemos de verlo con más detalle²⁶.

c) Lo nocional como presencia primordial

Porque esa es la gran cuestión: ¿cómo es posible una captación de esa previa y fundante unidad radical? Previa incluso —como ya queda dicho— a la separación entre sujeto y objeto. Esta pregunta nos lleva al corazón mismo del problema.

Amor Ruibal, tan enemigo de acuñar un vocabulario propio y tan descuidado en mantenerlo constante, no duda en imprimir una peculiarísima flexión significativa a la palabra *noción* y en mantener constante su significado²⁷. Ciertamente, lo necesitaba para articular su intuición.

De hecho, la noción y el concepto se enlazan mediante una dialéctica que es justamente la transposición cognoscitiva de la ya estudiada entre naturaleza e individuo:

Hay, pues, dos fuentes generales de conocimiento: una anterior a todo ejercicio individual de las facultades cognoscitivas, y previa por tanto a todo discurso, otra, que está en el uso de las facultades del individuo como determinantes del conocimiento originario por naturaleza en el cual se funda²⁸.

En la primera fuente tiene origen la noción, que aparece así como el modo peculiar con que la realidad radical se presenta en el conocimiento. De ahí la importancia de determinar su estatuto epistemológico. Cosa no fácil, de la que ya se dijo algo²⁹, y que ahora hace falta precisar un poco más.

Como delimitación negativa, la noción se contrapone al concepto o idea: es lo dado, lo indemostrable, lo inanalizable; en contraposición al carácter elaborado, constructo y compuesto de la idea;

Estos fundamentos de todo conocer, que preceden a los actos cognoscitivos de carácter individual y a la elaboración de las ideas, no son ideas, ni pueden constituir las por sí. Son

²⁵ Cf. RRE 116-121 y J.L. Barreiro, *Mundo, hombre y conocimiento en Amor Ruibal, filósofo gallego*, Santiago 1978, p. 88-104.

²⁶ Especialmente adecuado, como se ve, para fundamentar la actitud que J. Gómez Caffarena llama —justamente en diálogo con Zubiri— “realidad en realidad” (*Metafísica Fundamental*, Madrid ²1983, pp. 114-116).

²⁷ Constante en lo fundamental, como dijimos, el tema estaba aún en efervescencia y no logró en él plena claridad. Para cuestiones de terminología —no tanto de planteamiento de fondo—, cf. los estudios de J.L. Rojo Seixas, *Die philosophischen Notionen bei dem spanischen Philosophen Angel Amor Ruibal*, Münster 1972; Id., *Problemas interpretativos aplicados a las nociones*, en *Actas*, p. 457-463.

²⁸ VIII 227.

²⁹ Cf. supra cap. III 7 c.

simples *nociones*, que, como elementos de elaboración natural preconsciente, son incapaces de análisis ni de ser demostradas³⁰.

Positivamente, resulta más difícil de precisar. La característica más repetida es la de ser *pre consciente y pre conceptual*. Y, como queda ya dicho, en ese *pre-* radica el fundamento de la cuestión. Él es el causante de la tendencia —no ausente en la letra del autor y demasiado presente en la de los intérpretes— a atribuir a la noción una primacía *temporal*, que hace de ella un conocimiento *sui generis*, pero concreto y delimitable, al fin y al cabo. Creemos que esta interpretación lleva a un peligroso falseamiento y a una eviración de su fundamental importancia gnoseológica³¹.

Porque se trata de una primacía *estructural*. La noción no es primera en el sentido de un conocimiento definido y aislable *antes* del concepto y en su misma línea. La noción solo existe *en el* concepto —es un “momento” de él— como solo en el individuo puede darse realmente la relatividad de naturaleza³². De ahí que solo en el concepto y por reflexión sobre él pueda ser encontrada:

Los principios primeros y las nociones primeras tienen su realidad formal como *hecho* en el discurso independientemente del trabajo reflejo. Su realidad *material* distinta sólo la adquieren en la investigación filosófica³³.

La noción se ofrece, de este modo, con un carácter resbaladizo, de anguila noética. Su presencia es una presencia oculta, una *presencia por ausencia*, mediada siempre por la concreta y constatable presencia del concepto.

d) Consecuencias gnoseológicas

No se trata ahora de proseguir el detalle de las consecuencias que de aquí cabe sacar (terreno, por lo demás, en gran parte inexplorado), sino de destacar algunas líneas especialmente significativas para la confrontación con Zubiri.

1) Empecemos por lo que, hipotéticamente, adelantábamos como posible equilibrio “modernizador” respecto de la aportación zubiriana. Ésta, por reacción frente al subjetivismo, podía

³⁰ VIII 228.

³¹ De hecho, el autor da pie para la falta de claridad. Aparecen en él dos modos fundamentales —no bien aclarados— de abordarla: 1) La noción como elemento “atómico” —el último en el análisis y el primero en la composición, el indescomponible— del conocimiento. 2) La noción como “momento”, sustentante, envuelto y envolvente en todo conocimiento; su paradigma es la noción de ser, que es, a todas luces, el núcleo originario de la reflexión ruibaliana sobre el tema. Aunque por veces se mezclen en el autor, los dos puntos de vista son diferentes, y solo el último tiene definitiva trascendencia gnoseológica. Es el único al que en nuestro estudio atendemos.

³² Cf. VIII 221. Como aclaración, y para mostrar que no se trata en todo esto de algo artificial o arbitrario, sino de algo buscado por el pensamiento que logra acceder a estos niveles, vale la pena traer algunas citas de M. Merleau-Ponty, de quien ya hemos dado algunas referencias en la nota 21. Habla también de « lien prélogique » (*Le visible et l'invisible*, cit., p. 61), y reconoce que la gran cuestión consiste en el “dévoilement d'un être qui n'est pas posé parce qu'il n'a pas besoin de l'être, parce qu'il est silencieusement derrière toutes questions formulées...” (Ibid., p. 171).

³³ IX, 8; cf. VIII 244-245. 248-249; IX, 71.113-114. 380. 382; III 358.

no dejarle al sujeto su justo lugar; el pensamiento ruibaliano, en cambio aparece admirablemente equilibrado. El realismo del conocer, su absoluta vinculación con lo real, quedan inquebrantablemente asegurados por la noción; pero, al darse ésta únicamente en la forma concreta del concepto, esa absolutez dice siempre necesariamente referencia a su modo humano. Absoluto en su raíz y en su referencia, moviéndose siempre en medio de lo real, no pierde, con todo, su traza irrenunciablemente humana.

Amor Ruibal puede ser tanto o más enérgico que Zubiri en la acentuación del valor real del conocimiento (verdadera “continuación del ser en una forma nueva”, como ya sabemos)³⁴. De modo ya temático lo expresó así en una afirmación central:

Sobre las múltiples maneras posibles de relatividad en las cosas y la diversidad igualmente múltiple de formas en la facultad cognoscitiva, queda siempre algo absoluto y superior a unas y otras, que impone a todas sus leyes, sin limitarse a ninguna de dichas modalidades en el ser y en el conocer. Es, como fácilmente se colige, el orden ontológico trascendente, cuyos principios y normas pasan a través de todo relativismo, para garantizar su verdad y hacer posible la relatividad misma con sus bases en lo real³⁵.

Pero, al mismo tiempo, ya no es posible una absolutez “ingenuamente realista”. No se trata de un absoluto “a la mano”, aislable y manipulable. Para nosotros ese momento estructural es siempre eso: un momento de nuestros conocimientos concretos, y por lo tanto relativos a nosotros. Lo real se nos da *absolutamente*, con toda verdad; pero nos es dado sólo de modo *relativo*. Por eso, con igual generalidad, puede afirmar el autor:

La relatividad mutua de cognoscible y cognoscente originan la entidad en cuanto conocida, cuyo ser, aunque fundado en la cosa, adquiere su modo y su forma propia según su relatividad al cognoscente³⁶.

No cabe, pues, distinguir entre lo absoluto y no absoluto en las percepciones. Todo nuestro conocer es relativo, subordinado a la acción mutua del sujeto y del objeto³⁷.

Esta dialéctica de absolutez y relatividad se mantiene con rigurosa coherencia a lo largo de toda la actividad cognoscitiva y de su apertura a todo lo real. Justamente *no ser idea* es lo que le permite a la noción estar *presente en toda idea*. Una idea es algo concreto y delimitado, que necesariamente ocupa un lugar, por así decir, que acota un área propia en el plano de las demás ideas. Pero la noción, al estar en un plano distinto, a un nivel más profundo, no puede como tal entrar en conflicto con ninguna idea. Al contrario, sólo a través de las ideas —literalmente: *trascendiéndolas*— aflora a la superficie.

2) Esto tiene consecuencias enormes. Al no tener que tropezar con ninguna idea las puede trascender a todas. Lo que significa dos cosas fundamentales: 1) Toda idea, sin dejar su intrínseca relatividad al modo humano de conocer, lleva siempre en sí, con el momento nocional, la presencia

³⁴ VIII 237; Cf. VIII 244.

³⁵ IX, 72-73.

³⁶ VIII 237-238.

³⁷ VIII 247. En toda esta parte el autor habla directamente del conocimiento sensitivo, pero advierte: “dicho se está que lo que acontece en el orden sensitivo sucede igualmente en el intelectual...” (VIII 238).

absoluta de lo real³⁸; y 2) ningún objeto, por profundo o elevado que sea, está en principio fuera del alcance de esta estructura cognoscitiva, apoyada en la objetividad “pura, universalísima e incondicionada” de la noción de ser.

El valor *transfenoménico y transempírico*³⁹ del conocimiento queda así sólidamente fundado. Y la gnoseología ruibaliana logra un envidiable equilibrio entre tradición y modernidad, entre fundamentación absoluta y flexibilidad antropológica. Concluyamos con una cita algo amplia, que resume bien lo que de muchas maneras y en distintos lugares no se cansa de expresar el autor:

La relatividad trascendente que (...) determina la noción de ser como una modalidad dentro de las múltiples que ofrece la naturaleza (...) constituye no sólo el principio de objetividad primordial, sino también elemento permanente de ella en todas las ulteriores formas de conocer (...). Y al igual que la entidad individualizada se ofrece como una evolución intensiva del ser, también aparece la evolución *nocional* del ser como principio de la forma propia de la idea con sus diferencias, y de las categorías de ideas en que vienen a traducirse las categorías de lo real. Por eso la noción de ser no es algo donde, como en un medio, haya de percibirse la realidad de las cosas, sino que por el contrario es algo que constituye el medio real en las cosas para ser percibidas (...) y hace que el conocer resulte por eso mismo expresión de su realidad a través de la *noción* dicha, cualesquiera que sean las evoluciones a que lamente someta los objetos⁴⁰.

3. Confrontación con Zubiri: Fundamentación “*a tergo*” vs. fundamentación “*a fronte*”.

Es lástima que el apresurado resumen no pueda reflejar-la energía y viveza de la exposición ruibaliana, que en este punto, tan fundamental para ella, incluso alcanza, una inusitada agilidad y brillantez de estilo⁴¹. Esperamos que lo dicho baste para apoyar en él el anunciado contraste con la postura de Zubiri. Contraste que procederá necesariamente más que nada por vía de sugerencia y pregunta. No sólo por el anunciado propósito de buscar la mutua fecundación dialógica, sino porque, dada la envergadura de los temas, un tratamiento riguroso requeriría un manual para cada uno.

Ahora puede comprenderse bien nuestra caracterización inicial de los dos planteamientos: frente a esta fundamentación *a tergo* —apoyada en el correlativismo de lo real—, la de Zubiri aparece como una aclaración *a fronte*, o en simple paralelo. La centralidad del sentir, pivotando en la “impresión” y en la “fuerza de impresión”, unida al analizado trasfondo de la *aísthesis* aristotélica y al esquema “en frente” —lo sensible como “la primera vía de acceso a la realidad”; “si los datos

³⁸ Cf. C.A. Baliñas, *Tensión de lo absoluto y relativo según Amor Ruibal*: Aporía 2 (1966) 157-170.

³⁹ Sin entrar, naturalmente, en matizaciones sistemáticas. Estas palabras quieren tan solo indicar la no reducción de nuestro conocer ni a la mera apariencia ni a lo positivamente experimental. Para mayores precisiones, cf. J. Gómez Caffarena, *Metafísica Fundamental*, Madrid 21983, pp. 401-421.

⁴⁰ IX, 40-41.

⁴¹ ES ciertamente uno de los temas donde mejor se puede apreciar la diferencia de talante intelectual y de estilo expositivo con Zubiri. El lector haría bien en leer la fundamentación del conocimiento desde el correlacionismo, que el autor hace sobre todo en VIII 209-227. 510-138.

sensibles no poseyeran el momento de realidad, ¿de dónde lo iba a sacar la inteligencia?⁴² — muestran bien lo que decimos.

Pero en una realidad que “llega” así al sujeto, corre el riesgo de tener algo de masivo, de meramente fáctico y especular: la desconfianza de Amor Ruibal frente al “paralelismo” greco-escolástico del conocimiento, como imagen en un espejo, no deja de ser aquí una advertencia.

Adviértase que no afirmamos que todo esto sea la postura efectiva de Zubiri —estamos convencidos de que no lo es—, sino simplemente que supone un *penchant* no suficientemente exconjurado. Pero que, *por eso*, tal vez no queda sin grave efectividad en los planteamientos ulteriores. Hay, por ejemplo, sobre todo dos temas de importancia capital, en los que parece suceder así: el de la *actualización* y el de las *facultades*.

a) Causalidad vs. actualización

1) El tema de actualización o actualidad⁴³ de lo aprehendido en la inteligencia es uno de esos temas zubirianos, brillantes de entrada y sugerentes, que aparecen continuamente repetidos como obvios — “mero análisis de un hecho” —, pero que dejan insatisfecho el deseo de una justificación explicativa. Temas en los que la mayoría de los intérpretes corren el riesgo de contentarse, a su vez, con dar por supuesta la validez, tratando de exponerlos dentro de lo posible con las mismas palabras del maestro.

Ciertamente, se trata de un tema fundamental y decisivo, en el que conviene proceder con suma cautela y acaso esperar estudios más detallados⁴⁴. Prescindamos ahora de la distinción entre “actuidad” y “actualidad”⁴⁵, y centrémonos en el análisis de la actualidad en cuanto se da ya como tal en la inteligencia. En ella aparece ciertamente algo de lo más fundamental y lo mejor de la aportación de Zubiri: el descubrimiento, en la intelección misma, del carácter *real* de la cosa, es decir, de la actualidad como “remisión”:

Esto es lo que expreso diciendo que en la intelección la cosa real remite en y por sí misma a su propia realidad como *un prius* respecto a la intelección⁴⁶.

⁴² NIH 103.

⁴³ Hay un cierto desplazamiento de vocabulario: en SE habla prácticamente solo de “actualización” (cf., por ej., p. 29.57. 113-114. 117-118); en IS, de “actualidad”. J.J. Garrido, *Fundamentos noéticos de la metafísica de Zubiri*, Valencia 1984, p. 52, de quien tomamos estos datos, y que hace un preciso análisis del tema (p. 51-74), observa: “diferencia que a nuestro entender tiene la clara finalidad de poner todavía más en relieve el carácter realista de su concepción de la inteligencia” (p.52). Con más detalle, cf. D. Gracia, *Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri*, Madrid 1986, pp. 106-109.

⁴⁴ Un aspecto a tener en cuenta será entonces analizar la “superación” zubiriana de Husserl, tal como él lo entiende en *Cinco lecciones de Filosofía*, Madrid 1963, principalmente pp. 228-230. 236-238. 252-253. Ya advertimos sobre la importancia de este punto en el capítulo anterior.

⁴⁵ Cf. IS 137-141; *Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía*: Estudios Eclesiásticos 56 (1981) 41-59, principalmente p. 49. Algunas aclaraciones, en J.J. Garrido, l. c. (nota 43), p. 54-55; D. Gracia, *Voluntad de Verdad*, cit. (nota 43), pp. 106-108.

⁴⁶ SI 118.

Pero aparece también lo cuestionable, cuando, sin mediaciones ni aclaraciones, afirma la “mismidad numérica” de la actualidad de la intelección y del inteligido:

en la aprehensión la actualidad de lo aprehendido en cuanto aprehendido y la del aprehensor en cuanto aprehensor son un acto uno y el mismo; si se quiere, no hay sino un sólo acto, que es común a la cosa y a la mente⁴⁷.

Esto, aún reconociendo su indudable sugerencia, no deja de suscitar graves preguntas. Y Zubiri, en esta primera presentación de *Sobre la Esencia*, en disputa con Heidegger — nótese: en cierto modo, en disputa con la modernidad —, reconoce que así está volviendo a “viejas ideas” iniciadas por Aristóteles⁴⁸, y convertidas en centrales en la Escolástica —nótese: como fundamento de las *species*, es decir, “imágenes” cognoscitivas de las cosas —⁴⁹. Naturalmente que luego se nos dirá que “claro está, esto no significa que esta mismidad de actualidad sea una mismidad de ser”⁵⁰. Se trata de una mismidad “intencional”:

Al concebir un cuadrado, yo no soy cuadrado 'físicamente', pero lo soy de una manera no física. Esta manera de ser es la que la escolástica, y con razón, llamó 'intencional'⁵¹.

Pero la pregunta es entonces: ¿significa aún algo tal identidad? ¿no equivaldrá eso sin más a ponerles nombres a las cosas o, mejor, a las dificultades y a los conceptos?⁵² En todo caso, Zubiri mantendrá y potenciará esta idea:

Aquello que es actual es evidentemente distinto: lo inteligido es distinto de la intelección. Pero su actualidad es en cuanto actualidad numéricamente idéntica. Si se quiere, hay dos cosas actuales distintas en una sola actualidad. Esta mismidad numérica es de esencia de la intelección⁵³.

2) Naturalmente, una idea de este tipo no sería mantenida y largamente expuesta, si no tuviera un contenido y una significación para el autor. Sería ceguera no ver la riqueza de matices y la puesta en relieve de aspectos que así logra en el acto formal del conocimiento. Zubiri está tratando de dar forma a una evidencia que él mismo formula así:

⁴⁷ SI 444.

⁴⁸ SI 445. 444.

⁴⁹ A este propósito G. González Cambres, *La realidad personal. Introducción a Zubiri*, Málaga 1984, p. 54, trae a colación el siguiente texto de Sano. Tomás: “Opportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret *intelligibilia in actu* per abstractionem specierum a condicionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem” (I q. 79, la. 3; subrayado nuestro). Naturalmente, la finalidad es distinta, pero no deja de haber paralelismo.

⁵⁰ SI 444.

⁵¹ SI 445.

⁵² Zubiri mismo precave en su última obra contra este peligro: “La metafísica nos ha habituado a tomar los conceptos recibidos como si fueran los caracteres primarios de las cosas” (HD 42). Observación que a menudo hace también Amor Ruibal respecto de la escolástica.

⁵³ IS 156; cf. p. 155-169.

No se trata de una construcción teórica sino de un análisis de cualquier acto intelectual. Que esta piedra está presente en la visión es lo mismo que estar viendo esta piedra⁵⁴.

Seguramente aquí está la clave principal para comprenderla. Zubiri se centra en un análisis del “fenómeno” de la intelección:

En todo este libro me referiré a la 'intelección' misma, y no a la facultad de entender, esto es, a la inteligencia. Si a veces hablo de 'inteligencia', la expresión no significa una facultad sino el carácter abstracto de la intelección misma. No se trata, pues, de una metafísica de la inteligencia, sino de la estructura interna del acto de entender⁵⁵.

Se trata, por lo tanto, de constatarlo y analizar en su apodicticidad (apo-déiknymi: mostrarse desde sí mismo). No es aún una teoría del conocimiento⁵⁶.

No habría mucho que decir si todo se redujera a ese plano. La pregunta es si eso es suficiente. Porque la dinámica así desatada tiende a hacerse excluyente de otro tipo de consideración y a bloquear vías alternativas de inteligibilidad. Con lo cual el propio Zubiri se corta a sí mismo posibilidades que —estamos convencidos— están en su pensamiento, y que el ruibaliano permite divisar. Así cuando de la afirmación pasa inmediatamente al ataque:

Pero insisto, es una comunidad de mera *actualidad*. No se trata de una acción común producida por la cosa y por mi inteligencia. Esto sería *comunidad de actividad*, una comunicación de sustancias. Esa comunidad es ante todo una construcción metafísica y no un hecho. Y, además, aun como construcción, es muy problemática, muy discutible⁵⁷.

Aquí aparece la distinción de planos. Aquel en el que se coloca Zubiri es el “metafísico”. Pero aparece también el peligro del endurecimiento excluyente. No solo su postura es “mero análisis” mientras que la otra es “construcción metafísica”, sino que esta última queda extremada y caricaturizada: “una comunicación de sustancias”. Con lo cual se cierra a sí mismo el camino que podía iniciar por aquí y que es justamente el que recorre Amor Ruibal. Desde luego, sin caer en el simplismo del que pretende escapar Zubiri; al contrario, llevando a su consecuencia el planteamiento fundamental correlativo.

Sería largo seguirlo ahora. Indiquemos únicamente que su meta más explícita es la de romper el aislamiento “físico” entre la inteligencia y el mundo material con la consiguiente necesidad de las “especies” inteligibles y de su instrumento elaborador, el “entendimiento agente”. Pero el planteamiento cobra un carácter general. El fenómeno cognoscitivo no es una isla en el dinamismo del ser, sino una manifestación específica:

⁵⁴ IS 176.

⁵⁵ IS 20.

⁵⁶ D. Gracia, que ha estudiado bien este aspecto, lo expresa así: “El hombre aprehende el calor impresivamente. Y lo aprehende no sólo como algo que está simplemente calentando, sino como algo que es 'en propio' o 'de suyo' caliente. Lo cual no significa necesariamente que el calor sea 'propiedad' de una 'cosa' en sí caliente, ya que esto supondría la caída en una ingenua metafísica realista (...) y ello aunque se agotara en el acto de aprehensión y no tuviera ninguna otra realidad ni antes ni después ni fuera de él” (*Voluntad de Verdad*, cit. en nota 43, p. 105; cf. pp. 101-105).

⁵⁷ *Ibid.* Nótese que la denominación de la otra postura como “una acción común producida por la cosa y por mi inteligencia” responde —acaso no sin intención, por un proceso al que más tarde se aludirá— al planteamiento de Amor Ruibal; pero tal caracterización no tiene, evidentemente, nada que ver con su postura real.

O el problema del conocimiento es un problema, no ya inexplicable, sino positivamente absurdo, o la causalidad del espíritu en la materia y de la materia en el espíritu, es tan natural como la causalidad que se ejerce en la naturaleza toda, de la cual en último término, no es sino una de tantas manifestaciones⁵⁸.

3) El conocimiento obedece, justo, al tipo específico de causalidad que se da en determinados seres y en determinados actos de esos seres⁵⁹. Todo objeto existe en correspondencia con otros, dando lugar “a la serie de efectos que se presentan en el mundo exterior”. Pero no solo actúa físicamente en los demás (*objeto-realidad*), sino que puede actuar sobre los sentidos, ocasionando “no sólo un efecto determinado, sino también una sensación por la cual se conoce cualitativamente el objeto» (*objeto-cualidad*), y puede, finalmente, actuar sobre una inteligencia produciendo “el conocimiento de su ser” (*objeto-entidad*)⁶⁰. Y véase la conclusión general:

Y a la manera que ni lo que hemos denominado *objeto-realidad* y *objeto-cualidad* existen en la cosa aisladamente del *objeto-entidad*, sino que son una misma cosa actuando de varias maneras según la naturaleza del sujeto, hasta vaciar así su actuación y causalidad, al vaciar todos los aspectos del ser correspondiendo a las potencias constituidas para percibirlo, tampoco se aísla la forma de percepción, que debe siempre recaer sobre el objeto como tal. Por eso la acción mecánica del *objeto-realidad* es indispensable y concomitante a la acción superior del *objeto-cualidad*; y así la *sensación* supone la *impresión* y a ella se refiere.

De la misma manera la acción del *objeto-entidad*, al producir el concepto, no se aísla ni es independiente del *objeto-cualidad*, y por lo mismo de la sensación del sentido externo e interno correspondiente, sino que la supone, al mismo tiempo que de alguna manera le acompaña, ya físicamente ya en representación imaginativa. Y como la causalidad en el objeto viene a nosotros escalonada dentro de la unidad, así las facultades aparecen también escalonadas, dependiendo en la operación el grado segundo del primero, el tercero del segundo, aunque el orden de operaciones sea de otra categoría, como acontece⁶¹.

Largo, pero valía apena, pues marca un estilo. Y, si se profundiza más allá de las palabras, no es difícil ver que por este camino *podría* transitar también el mismo Zubiri, si su planteamiento no se lo impidiera. Intentemos mostrarlo en un ejemplo concreto, que permitirá, además, aclarar lo que aquí se pretende decir.

b) *Facultad-medio total vs. potencia-facultad.*

⁵⁸ VIII 145.

⁵⁹ El carácter trascendental de la causalidad hace justamente que pueda y deba concretarse en muy diversas formas. Zubiri incluso hará una aplicación magnífica al estudiar la causalidad personal (HD 349-351. 201-204).

⁶⁰ VIII 519.

⁶¹ VIII 520. Nótese la similitud estructural de vocabulario entre Amor Ruibal y Zubiri: sensación e impresión, directamente; objeto-cualidad y objeto-entidad corresponden a estímulo y realidad; Zubiri no tiene en cuenta el objeto-realidad, en el sentido ruibaliano.

1) De suyo, Zubiri no niega la causalidad en el conocimiento: lo que hace es excluirla de la consideración, preocupado únicamente —acaso más preso de la Fenomenología de lo que piensa— por la consideración formal:

Pero no se trata de que las cosas actúen en la intelección. Ignoro aún sí actúan y cómo actúan. Pero que las cosas actúen, es algo que solamente podemos descubrir fundándonos en el análisis de la actualidad de esas cosas presentes en la intelección. La intelección de la actuación de las cosas es tan sólo consecutiva a la intelección de lo real en la actualidad. Él propio momento intelectual entra en juego por complejísimas actuaciones, pero esto significa tan sólo que esta actuación delimita y constituye como inteligido el contenido real de la inteligencia. En cambio, en la intelección misma este contenido está actualizado. La actuación concierne a la producción de la intelección. No concierne a lo formal de esta intelección. Intelección es 'estar presente' en la intelección: es actualidad. Y esto no es una teoría, es un hecho. Para constatarlo no necesito más que instalarme en el seno mismo de cualquier acto intelectual⁶².

Una vez más ¿es todo tan obvio? Resulta claro que no puede tratarse de averiguar todos los innumerables procesos mecánicos, fisiológicos, psicológicos que intervienen en un acto cognoscitivo; pero ¿cabe prescindir de la estructura fundamental, de que hay una interacción sujeto-objeto? ¿No se corre el riesgo de sustantivar así el “fenómeno”, impidiéndose todo acceso a la índole misma de su constitución?⁶³ Una vez más también, acaso Zubiri tenga razón al señalar que se trata de la “formalidad” del “de suyo” y que lo que en definitiva interesa es que lo real aprehendido es real antes de ser aprehendido; esto es, lo real al estar inteligido está presente, está en actualidad⁶⁴.

Pero, admitido eso, ¿cómo frenar la pregunta *por qué*? ¿A qué se debe que podamos descubrir *en el* conocimiento el *prius* de esa actualidad? No vale responder que se prescinde de la respuesta a esa pregunta. Porque Zubiri la tiene. Lo que sucede es que la da por obvia —porque se da impresivamente en el sentir— y por eso no la crítica.

Mas cabe no estar de acuerdo con ella o considerarla insuficiente. ¿Por qué no puede ser todo, por ejemplo, un gran juego de ilusión y apariencia? Porque esa apariencia misma me dice que no, respondería él. Pero uno puede no fiarse de lo que dice la apariencia, o fiándose, preguntar de dónde le viene eso que ofrece... Merleau-Ponty tiene una afirmación que merece ser meditada al respecto, aunque el contexto no sea idéntico:

la tentation est presque irrésistible de construire la perception á partir du perçu, notre contact avec le monde á partir de ce qu'il nous a appris sur le monde⁶⁵.

2) Lo cierto es que esa postura le impide a Zubiri un ulterior cuestionamiento, imponiéndole una peculiar rigidez a su realismo. Vengamos ya al ejemplo anunciado.

⁶² IS 142-143.

⁶³ “Lo que puede haber sido la actuación mutua del aprehensor y de lo aprehendido es algo que no concierne a la formalidad propia de éste. Por lo que concierne a esta formalidad, el contenido no actúa; no hace sino quedar en su realidad” (IS 148). ¿Cabe separar tan limpiamente contenido y realidad? Piénsese en la enormemente más flexible y profunda relación realidad-contenido según la estructura noción-concepto.

⁶⁴ IS 143.

⁶⁵ *Le visible et l'invisible*, cit. (nota 21), p. 207.

Zubiri afirma que la inteligencia sentiente es una facultad. Afinando el análisis, recurre a la distinción entre “potencia” y “facultad”: ser potencia no significa aún estar facultada en concreto para realizar los actos: si no lo está, queda en mera potencia; si lo está, es facultad. Con la inteligencia sucede lo primero: solo en cuanto intrínseca y formalmente unida a la potencia del sentir se convierte en facultad, es decir en *inteligencia-sentiente*⁶⁶. Y nada más.

Amor Ruibal también aborda el problema. Pero, suponiendo a su modo eso, introduce un dato más, fundamental e indispensable en su consideración: el objeto real. Prescindiendo, por brevedad, de observaciones de detalle, limitémonos a algunas citas expresivas por sí mismas:

las facultades humanas no deben considerarse aisladamente de la materia sobre que se ejercen, constituyendo uno *todo* como *medio* para la verdad (...). Las facultades y el objeto que las actúa constituyen un *medio total* en orden al fin cognoscitivo, ordenándose entre sí como el engranaje de dos ruedas en una misma máquina. De aquí que la una es el más perfecto complemento de la otra y ninguna es más o menos perfecta sin la otra, sino que simplemente no tienen valor sino coexistiendo⁶⁷.

Y no falta una referencia más global, que ofrece el lugar perfecto para los fecundos análisis zubirianos acerca de la “formalización” (una señal más de que no se trata de conceptualizaciones antagónicas):

A la manera, pues, que en cada especie del reino animal existe una *adaptación* al medio en que vive, y las facultades están dispuestas de hecho para las necesidades respectivas en cada grupo, de suerte que es lo que es en orden proporcional a las cosas, así en el orden intelectual existe de hecho una adaptación con el medio en que han de ejercerse las facultades, constituyendo uno todo, que es el *todo natural* o de la naturaleza. La facultad de ver no es facultad sino en el *medio*, de suerte que si no existiese luz, no sería; la facultad de oír, sin ondas sonoras, no sería, etc. Toda facultad tiene su complemento fuera de sí, para eslabonar la naturaleza toda⁶⁸.

Y ya de una manera más formalmente gnoseológica dirá poco después:

De suerte que en la potencia misma se envuelve ya la realidad, y al devolverse al conocimiento exterior, la fusión de objeto y sujeto se halla ya hecha por el *nexo* anterior de la *cosa* y de la facultad en la perfección de la potencia para el ejercicio.- 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, que sólo constituye, no una *extensión* nueva, sino una ampliación de lo real que ya posee, aun cómo potencia⁶⁹.

¿Qué queda aquí de la “comunicación de sustancias” que desechaba Zubiri? Más aún, ¿no se ofrece así una fundamentación que le falta y que, en definitiva, podía perfectamente asumir?

⁶⁶ Cf. IS 89-92.

⁶⁷ VIII 138.

⁶⁸ VIII 139.

⁶⁹ VIII 169-170.

Porque desde aquí sí que se puede hablar con propiedad de una “actualidad” común: lo nuevo que así aparece es justamente la actualización de una determinada relatividad: la existente entre las realidades del sujeto y del objeto. Estas constituyen entonces, en su relación, una nueva entidad que las abarca, la cual viene a ser, en *perspectiva metafísica* el “medio total” de que habla Amor Ruibal, y, en *perspectiva gnoseológica*, la “actualidad común” de que habla Zubiri.

Por eso la nueva entidad originada por la tal relatividad los determina a su vez a ellos, precisamente en cuanto relacionados, es decir, justamente en cuanto sujeto y objeto. Por algo éstos son, en cuanto tales, *posteriores* a su relatividad primaria⁷⁰. Con lo cual se responde además a una reiterada observación de Zubiri, al pretender excluir la relación del análisis del conocer:

La actualidad no es relación ni correlación. La intelección no es una relación del inteligente con las cosas inteligidas. Si yo “veo esta pared”, esta visión no es una relación mía con la pared. Todo lo contrario, la relación es algo que se establece entre yo mismo y la pared ya vista. Pero la visión misma de la pared no es relación sino algo anterior a toda relación⁷¹.

Sí y no. Sí en cuanto la consideración se “reduce” a la actualidad cognoscitiva como tal. Pero no, en cuanto esa actualidad, no solo para llegar a ser, sino también para ser actualmente, tiene que apoyarse en la previa relatividad de esos dos entes que en ella se convierten en sujeto y objeto. Lo grave es que con su radical autolimitación Zubiri se ciega para comprender la otra postura⁷². Y, sobre todo, limita el dinamismo *posible* de la propia. Esto es muy importante y merece, por fin una breve aclaración.

c) *Correlacionismo vs. respectividad*

El lector habrá observado seguramente que en toda esta exposición trataba de salirnos al paso una referencia obvia: la “de la respectividad” de Zubiri. Pero la silenciamos cuidadosamente para mostrar —aunque fuera de modo en exceso esquemático y alusivo— cómo el “correlacionismo” ruibaliano funcionaba por sí mismo y desarrollaba con enorme coherencia su propia conceptualización. De hecho, respectividad y correlacionismo son claramente dos conceptualizaciones distintas de una misma intuición. Lo curioso es que, llegado el caso —y lo dicho acerca de la “relación” y “correlación” en el conocimiento es seguramente, como ya dijimos, un anticipo— Zubiri pretende negar expresamente tal coincidencia.

1) No es cuestión de entrar ahora en una discusión de detalle, pero sí resultan indispensables un par de observaciones elementales.

La primera es que, a todas luces, Zubiri está aquí respondiendo, por modo alusivo-elusivo, a las afirmaciones de coincidencia. Cabe afirmarlo con suficiente certeza: a) porque la idea de tal

⁷⁰ Tema ya aludido: cf. VIII 226 y VIII 69-70. 209-213. 300.

⁷¹ IS 143; cf. p. 181.250.

⁷² Véase la dureza con que desde su supuesto descalifica en general toda otra consideración: “La intelección no es ni relación ni correlación: es pura y simplemente actualidad respectiva. De ahí que todo este andamiaje de subjetividad y de relatividad sea una construcción apoyada en algo radical y formalmente falso, y por tanto falseado en todos sus pasos” (IS 181).

coincidencia sobre todo a partir de la aparición de *Sobre la Esencia*, estaba —dentro de la relativa escasez de la producción ruibaliana— masivamente expresa en el ambiente; y b) porque él *no pudo* ignorar lo que afirmaban algunos de sus amigos y seguidores.

Entre estos, dos, principalmente, lo dijeron con precisión y claridad: A. López Quintás⁷³ y C. Baciero (este último en un estudio de detalle del “de suyo”, que ciertamente tuvo que leer Zubiri; concentrado, además, en una nota clara y precisa, que no deja lugar a pretericiones)⁷⁴.

La segunda observación se refiere al *modo* del rechazo. La impresión es que Zubiri *quiere descartar a priori* la posibilidad de la coincidencia, aunque, curiosamente, negándose durante años a entrar en su estudio directo y, por tanto, a comprender en sí misma, en su originalidad, la otra teoría. Dejando de lado alusiones de pasada, nos referimos al estudio *La respectividad de lo real*, de 1976-9⁷⁵.

Ahí quiere separar a toda costa “la respectividad” del “relacionismo” o “correlacionismo”⁷⁶. Después de analizar los diferentes tipos de relación —categorial, constitutiva, trascendental, cada una fundada en la anterior— y señalando con acierto su eclosión en la segunda mitad del siglo pasado y al comienzo de éste⁷⁷, lo que busca es asentar la distinción y primacía de la *respectividad*:

Pues bien, la relación trascendental conduce a un estrato más hondo aún, que trasciende a toda relación: es la respectividad⁷⁸.

Repetimos, entrar en el detalle exigiría por sí mismo todo un manual. Por otra parte, tampoco se trata de negar la coherencia de la “conceptualización” zubiriana. El problema está, una vez más, en lo que excluye o pretende excluir.

Cuando se estudia a fondo el correlacionismo ruibaliano, se analiza su flexibilidad y su total apertura, se comprende su capacidad de una radicalización siempre mayor y se contemplan sus

⁷³ Principalmente en *Fecundidad actual del pensamiento ruibaliano*: Pensamiento 26 (1970) 5-32 y *Correlacionalidad de lo real y razón analéctica*, en *Filosofía española contemporánea*, Madrid 1970, p. 38-92 (obra que también estudia a Zubiri). El paralelo resulta tan claro, que, refiriéndose precisamente a esta obra, A.R. Caponigri hace la encantadoramente ingenua afirmación de que Amor Ruibal fue uno de sus maestros: “To a great extent, no doubt, this [el interés focalizado en la filosofía y en la teología] was due to the influence of the masters it was his good fortune to encounter, above all don Angel Amor Ruibal, don García Morente, don Juan Zaragüeta and don José Ortega y Gasset” (*The Philosophy of Xavier Zubiri*: Realitas III-IV 1979, p. 569; la referencia a A. López Quintás, en p. 570 nota 9). Zubiri tuvo que leer este texto.

⁷⁴ *Conceptualización metafísica del “de suyo”*: Realitas II (1974-1975) 313-349, en p. 336 n.56. Otras alusiones a Amor Ruibal en este tomo en p. 496. 520. 528.

⁷⁵ Realitas III-IV 1979, p. 13-43.

⁷⁶ Cf. princ. Ibid., p. 16-22.

⁷⁷ Tenemos la impresión —que cada vez se nos confirma más— de que el estudio no es casual: no resulta imposible captar un subtono de descalificación. Se podría sugerir que eso que se quiere comparar con la respectividad no es algo nuevo ni suficientemente profundo... Lo que sucede es que eso no es sin más Amor Ruibal. Con lo cual la argumentación nada valdría al respecto, y, afortunadamente, el problema sigue abierto.

Una conversación con A. López Quintás confirmó esta presunción: ese trabajo nació después de un diálogo expreso acerca de la posible coincidencia con Amor Ruibal.

⁷⁸ Ibid., p. 22.

aplicaciones estricta y rigurosamente trascendentales, las afirmaciones de Zubiri quedan muy lejos de resultar obvias. Ciertamente se aprecia su capacidad de obligar a una mayor finura y precisión en los análisis y a ver acaso ciertas consecuencias que no quedaban patentes; pero estrictamente no se abre un nuevo campo metafísico ni se posibilitan soluciones que desde la otra conceptualización resulten, sin más, inaccesibles.

En definitiva, lo que a partir de su negación, dice Zubiri acerca de la respectividad, puede completar en ciertos aspectos —a veces importantes— lo que Amor Ruibal alcanza desde su correlacionismo; pero no lo anula —ni siquiera en el sentido de *Aufhebung*— ni es capaz de desplegar desde su propio sistema todas las potencialidades abiertas desde la conceptualización ruibaliana. Cabría mostrarlo desde el punto de vista de la esencia y de la sustantividad. Aquí lo hacemos desde el del conocimiento primario, y a partir de él —a eso se dirige la exposición— lo aplicaremos al conocimiento de Dios.

Pero, naturalmente, esto debe quedar así como mera afirmación, en espera de ulteriores estudios de detalle. Ahora debemos retomar el hilo anunciado.

2) Decíamos que Zubiri, al encerrarse en su consideración meramente formal de la actualidad cognoscitiva, corta posibilidades que, de suyo, están en su planteamiento. No es difícil observar, en efecto que, sin negarlo, podría *también* ir “detrás de él”, y comprenderlo desde la respectividad.

De modo curioso, él, que tanto insiste en la apertura respectiva de unas cosas reales a las otras y, en definitiva, al mundo, no se para apenas a considerar las consecuencias de ese caso especial de respectividad que es su apertura al cognoscente. No lo niega, evidentemente, pues tal apertura constituye la condición de posibilidad del conocimiento; e incluso lo veíamos afirmar que la actualidad de lo real en la inteligencia —que constituye su respectividad⁷⁹— es nada más que una “entre las mil actualidades que una cosa real puede tener”⁸⁰.

Se trata, pues de un *modo* de actualidad, que, *como tal* no depende evidentemente tan solo de la cosa —que es la misma siempre— sino también de aquello a lo que está en respectividad: el cognoscente. Así pues, la índole de éste se tiene que reflejar en la índole intrínseca de la actualidad. Y Zubiri no lo niega, pero, fascinado por la formalidad de la realidad en cuanto realidad, se centra en ella, es decir, no en lo no-diferente en la coincidencia cognoscente-conocido. Con lo cual no saca todas las consecuencias que —a nuestro parecer— podría sacar.

Visto desde el planteamiento ruibaliano, tal vez quepa afirmar que no lo hace, porque no dispone de un medio como el *nocional* que le permita tematizar esa coincidencia en el seno incluso de la diferencia concreta (del *concepto*). Cuando analiza la diferencia —bajo el tema del *contenido*—, las cartas ya están (demasiado) jugadas: la realidad *tiende* la “solidificarse” excesivamente sobre sí misma, y lo que de suyo —realidad como *mera formalidad*— puede ser justo, entra en un tipo de conceptualización que amenaza continuamente con “sustantivarlo” de modo incorrecto.

⁷⁹ “La apertura de la intelección en cuanto tal se funda en la apertura de su objeto formal propio, en la apertura de la realidad. La realidad, repito, es algo formalmente abierto. La intelección no es pues, una relación, sino que es respectividad” (IS 144).

⁸⁰ IS 141.

Insistamos en que todo esto —seguramente injusto desde el pensamiento expreso y formal de Zubiri— está afirmado solo *como tendencia*. En todo caso, creemos que tiene consecuencias en su concepción del dinamismo cognoscitivo. Es lo que intentaremos analizar ahora, repitiendo la advertencia de que el *género expositivo*, más que de afirmación tajante, quiere ser de pregunta crítica y sugerencia complementaria.

B) LA DINÁMICA COGNOSCITIVA.

Resultaba inevitable que la problemática de la fundamentación del conocimiento tuviera consecuencias en la configuración de su dinámica ulterior. De hecho, la dialéctica de coincidencia fundamental y diferencia sistemática se reproduce a este nivel, y acaso se deje ver aún con más claridad. Puede comprobarse, tanto en el sentido general de la dinámica, como en algunas cuestiones particulares especialmente significativas. Tal va a ser la división de lo que resta de la exposición.

4. La dinámica cognoscitiva en Amor Ruibal

Conocemos ya un rasgo fundamental en el que ambos autores coinciden. La presencia de la realidad adquirida —o desvelada— en el modo primario de conocimiento constituye el principio, es decir, el *humus* nutricio, y permanente que se va explicitar, desplegar o modalizar en todas las fases y modos del proceso ulterior. Sobre esta coincidencia se edifica otra, acaso no menos importante por su carácter estructurante de todo el proceso.

1) En efecto, aunque de pasada, ya se dijo que para Amor Ruibal el proceso cognoscitivo se articula en tres momentos con las correspondientes funciones. Eso permite una clara estructuración, tanto vertical como horizontal, de la dialéctica cognoscitiva en su despliegue intensivo y extensivo.

El autor no es constante en su vocabulario (recuérdese qué toda esta investigación estaba aún en marcha, y no pudo alcanzar su redacción definitiva). Nos atenderemos fundamentalmente a la terminología del estado más maduro, que corresponde, como ya queda dicho, al comienzo del tomo IX y a los inéditos acerca del conocimiento de Dios.

El proceso cognoscitivo consta, según Amor Ruibal, de tres *momentos* —pre lógico, lógico y psicológico—⁸¹, a los que responden tres funciones —adquisición, elaboración, deducción—. En él se realiza la concreción y paso dinámico de la relatividad de naturaleza a la de individuo. Después de lo ya dicho, bastará con unas breves indicaciones.

El *momento pre lógico*, que responde a la relatividad de naturaleza, es la presencia cognoscitiva de la inserción del hombre en lo real, de su continuidad con él. Supone, por lo tanto, una “pre comprensión” anterior a toda actividad individual, y es la fuente del valor objetivo y

⁸¹ Al revés que en las funciones, en los momentos el autor no usa una terminología fija: empírico/lógico - psicológico - ontológico (VII8); lógico - psicológico - ontológico (VIII 20); prelógico - lógico - psicológico (IX, 15-18). En *Constitución y Evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid 1977, nosotros nos atrevimos a sugerir: óntico-lógico-ontológico (p. 170).

trascendente de nuestro conocimiento; valor que se traduce en lo *nocional*, principalmente en la *noción de ser* (¡no idea!). Estamos en la función *de adquisición*, que es algo así como la fecundación “espiritual”⁸² del sujeto, y que comprende todo aquello que al sujeto le es “dado” como “actuación primaria de las facultades”, ya sensitivas ya intelectivas.

La precomprensión tiende intrínsecamente a convertirse en comprensión, por el mismo dinamismo que lleva a la relatividad de naturaleza —en la que el hombre se *encuentra*— a convertirse en relatividad de individuo —en la que la individualidad “consciente” se actúa de modo directo—⁸³. El dinamismo individual se pone en marcha para tomar conciencia —*momento lógico*— de lo dado, para “elaborar” lo espontáneamente “adquirido”, para convertir en “temático” lo “atemáticamente presente”. Es *función de elaboración*, el esfuerzo del individuo para apoderarse reflejamente del que como naturaleza le es dado.

Este esfuerzo es un *fieri* que desemboca —que puede desembocar— en el *factum* de la comprensión efectiva. Surge entonces el *concepto* o idea, que es el modo consciente y reflejo —de ahí: *momento psicológico*— de aquello que inicialmente había sido dado bajo la forma de lo directo y nocional. Es la función de deducción del caer en la cuenta de lo que se contenía en el dato inicial —ese es el sentido genuino de “deducción” —.

Dicho más brevemente: 1) hay la presencia fáctica, dada, atemática, indiscriminada, *nocional* del objeto a conocer: algo...(función de adquisición); 2) hay el esfuerzo por discernir, por reducir a síntesis los diversos aspectos que en lo dado se ofrecen: por “juzgar” qué es lo que se tiene delante (función de elaboración); 3) hay, finalmente, la comprensión efectiva, la captación de la coherencia unitaria de los diversos aspectos; es decir, tenemos por fin la idea de la cosa (función de deducción).

2) Téngase únicamente en cuenta que no se trata de etapas *temporales*, sino de momentos *estructurales*. Así, por ejemplo, no se da nunca la presencia de un “puro algo”, sino ya siempre de “algo” con ciertas determinaciones, por vagas y confusas que ellas sean: recuérdese que lo nocional es *momento* que no se da nunca “en estado puro”, sino ya siempre en el modo conceptual de un conocimiento concreto, por sencillo que pueda ser. Por *eso adquisición y elaboración* no deben considerarse como dos actos separados, sino como dos *niveles* de un incluso acto:

No existe, pues, una doble facultad definida en el espíritu, correspondiendo a las dos actuaciones de adquisición y de elaboración; sino doble plano cognoscitivo en el ejercicio mental (...)⁸⁴.

Lo mismo vale respecto a *elaboración y deducción*. Aunque aquí puede hacerse muy patente una efectiva, e incluso prolongada y laboriosa, distensión temporal: el sinuoso caminar de una “hipótesis” a otra (en Zubiri: de un “sería” a otro), es decir, de una posible comprensión del objeto a otra, hasta que finalmente se “cae en la cuenta”. Pero cuando se da el efectivo caer en la cuenta ya no se puede hacer una disección en el acto vivo que une el proceso y el término:

en su génesis [el juicio] es la actividad de la facultad de conocer, que puede influir en todos sus actos; y en su término no es nada distinto de la idea que determina(...)⁸⁵.

⁸² Recuérdese que la imagen es de Amor Ruibal (VIII 393-394).

⁸³ IX 41.

⁸⁴ IX 42-43.

Así se comprende también el significado de la “función de deducción”, denominación un tanto extraña de entrada. “Deducción”, en definitiva, viene a significar “recuperación” de lo que desde atrás y desde dentro subtiende y está siempre en la base del dinamismo cognoscitivo. Y se trata de una recuperación que culmina el proceso —conforme, naturalmente, a la fortuna real del mismo—, pues en ella se recoge todo lo conquistado por el trabajo cognoscitivo en las múltiples mediaciones de la función de elaboración.

Se consigue así una auténtica recomposición de todo el proceso, que muestra de modo verdaderamente impresionante su riqueza y su coherencia. Vale la pena exponerlo con una larga cita del autor:

El momento psicológico, que hemos te lo dice se enlaza con la *función de deducción*, expresa él grado último de las actuaciones mentales respecto la lo real, y a la vez responde a la forma más llena y concreta de realidad.- Lo que en la función de adquisición es puramente *ser* sin otras determinaciones, dando como esbozada tan sólo la realidad y el conocimiento, se ofrece en la función de elaboración determinado en sus propiedades e individualizado para ser objeto de las ideas, donde se reproduce el ser con los elementos y relaciones que hacen discernibles los singulares.- La etapa ulterior de la función de deducción es ampliación, de una parte, del dominio de las ideas en su *extensión* en cuanto descubre la relación y enlace que las une, ampliando sus dominios; y de otra parte, en su *intención*, en cuanto a la representación de las ideas de suyo abstracta, se asocian los demás factores del valor objetivo de las realidades concretas, que integran su verdadera equivalencia y significación en el conjunto de los seres.- El *momento psicológico* pone de esta suerte en especial contacto al espíritu con el mundo ontológico, señalando explícitamente lo que se encuentra implícito, bien que en grado diverso, en los momentos perceptivos que le preceden.- En este momento cognoscitivo, la última etapa responde a la determinación del valor de lo real en sí y en el tipo esencial y de categoría que pueda corresponderle según nuestro alcance, contraponiéndose con estas características a las de la *percepción primaria del ser*, y a su *ulterior conocimiento* en formas más o menos individualizadas mediante las ideas⁸⁶.

Se comprende que aquí sitúe el autor el estudio de la esencia y, en general, de toda la sistematización del pensamiento. Pero no cabe ya entrar en esa temática. Ahora hace falta volver a Zubiri.

5. Confrontación con Zubiri

a) Caracterización general

A la mente del lector habrán acudido, sin lugar a dudas, inevitables referencias a la obra de Zubiri. Resulta, en efecto, patente una clara coincidencia en la estructura general, que bien puede estar simbolizada nada menos que por los títulos de la trilogía. Veámoslo en esquema:

Amor Ruibal

Zubiri

⁸⁵ IX, 79. Esta dinámica cognoscitiva resulta muy semejante a la que B. Lonergan analiza como la llegada al “insight”; cf. *Insight. La Study on Human Understanding*, London 1958; con este autor hay aún más coincidencias (cf. algunas ligeras indicaciones en RRE 123-125).

⁸⁶ IX, 53-55. Los dos últimos subrayados son nuestros: obsérvese cómo la coincidencia en la intención lleva incluso a una curiosa aproximación en el vocabulario.

momento prelógico	- función de adquisición	- Inteligencia sentiente
momento lógico	- función de elaboración	- Inteligencia y logos
momento psicológico	- función de deducción	- Inteligencia y razón

No deja, ciertamente, de impresionar. Pero tampoco conviene apresurar las consecuencias. Como ya hemos dicho, también aquí la coincidencia real se desarrolla en una conceptualización diferente, que hace ver cada vez con más claridad lo que de no coincidente venimos detectando.

Reaparece ante todo lo que era de esperar: la infinita riqueza analítica frente a la vigorosa concreción sintética. Y, justamente ahí, también la clara oportunidad de una fecunda complementación.

Si hubiera que dar una primera caracterización general, cabría decir que Zubiri pone el énfasis en la estructuración *extensiva* de la dinámica cognoscitiva, mientras que Amor Ruibal la ponen en la *intensiva*. Es decir, el primero se aplica ante todo a caracterizar las zonas de realidad a las que se va extendiendo el proceso cognoscitivo: el *logos* que busca conocer lo aprehendido en función de otras realidades “cósmicas”, esto es, en su “realidad campal”; y la razón, que lo hace en función del “mundo”, esto es, respecto a “toda realidad” o a la “realidad en sí misma”, en una “marcha” siempre abierta. En otras palabras, estudia el conocimiento en su triple modalidad: en tanto que “es real” (aprehensión primordial), en tanto que es “en realidad” (logos), y en tanto que es “en la realidad” (razón)⁸⁷.

Amor Ruibal, en cambio, se centra ante todo en ver cuál es la estructura que se da en cualquier tipo de conocimiento concreto; estudia, como brevemente hemos expuesto, el “tránsito” — no necesariamente temporal — del contacto primordial con la realidad a su configuración en conocimiento concreto.

Algo que vale tanto para el primer y más elemental conocimiento de una cosa, como —en terminología zubiriana— para un conocimiento de tipo campal o para una construcción cognoscitiva mediante la razón. Vale lo mismo, con las debidas transposiciones, para la evolución histórica de una verdad o teoría, en cuanto tratan de ir comprendiendo de modos nuevos un determinado espacio de realidad⁸⁸.

La cuestión es tan rica y compleja que hacerse aquí un juicio medianamente responsable exige aún muchos estudios. Por eso no nos atrevemos a dar resultados definitivos en la comparación. Algunas observaciones de tipo general y algunas preguntas de tipo exploratorio, sí que nos parecen posibles.

b) Apertura vs. distinción formalizadora

Amor Ruibal no hace expresamente la distinción entre *logos* y *razón*, aunque cabría integrarla *de algún modo* en lo que dice de la “elaboración” y la “deducción”. Y, ciertamente, sus rápidos

⁸⁷ Cf. presentación global en IS 275-279 y IL 11-17; IR 11-14.

⁸⁸ En esto la teoría ruibaliana es de una brillante y estricta coherencia; curiosamente no explicitada por él, acaso por falta de tiempo. Del tema nos hemos ocupado en *Constitución y Evolución del Dogma*, cit. (nota 77), p. 103-111; más en concreto, en p.109.

análisis pueden recibir mucha luz de las ricas matizaciones de Zubiri en los puntos correspondientes. Pero también es cierto que no cabe una simple transposición.

Por dos motivos principales: el planteamiento ruibaliano es, por un lado, *más abierto* a los múltiples modos de conocer; y, por otro, al concentrarse en la estructura común a todos ellos, hace un afrontamiento que nos parece *más crítico* de la misma. Esto último trataremos de mostrarlo en el apartado siguiente, mediante el recurso a algunas cuestiones concretas. El primero es lo que intentamos explicar ahora.

1) La apertura del planteamiento ruibaliano le viene de su inserción consecuente en la teoría general del correlacionismo. Como hilo conductor cabe tomar esta frase, ya citada:

Las relaciones que constituyen leyes del ser en las cosas, constituyen leyes de su conocimiento en nosotros⁸⁹.

La relación — recuérdense las sumarias observaciones hechas frente a las críticas de Zubiri al respecto — constituye la encrucijada, el punto de encuentro entre lo cognoscente y el cognoscible. Por un lado “el mundo de la realidad está constituido por pluralidad de elementos en relación”⁹⁰; y, por otro, “nada absolutamente podemos conocer sin una relación y por una relación”⁹¹. De un modo sumario lo expresa así el autor:

Es necesario, según esto, reconocer de los órdenes de relatividad a que se subordinan los seres finitos en sus actos cognoscitivos: 1º *La relatividad en las cosas*, que rige el sistema universal del mundo y los sistemas particulares de los seres que lo integran, los cuales, como queda dicho, por relaciones y en relaciones son cognoscibles. 2º *La relatividad en el conocer*, que se ordena a un sistema dado de cosas y se subordina a leyes determinadas, las cuales no son norma universal de todo conocimiento, ni en cuanto a la intensión ni en cuanto a la forma de conocer⁹².

Es claro que el planteamiento ruibaliano no deja nada fuera de sí, pues nada resulta extraño, o a las relaciones de los “seres” al sujeto, o a las que dentro de ellos guardan los propios elementos, o, finalmente, a las que mantienen con los demás. Y su esfuerzo se concentra justamente en lo que es común a todos esos modos: en qué consiste y cómo se estructura, sea cuál sea la relación estudiada, el proceso cognoscitivo. Con lo cual la unidad queda fuertemente apretada.

⁸⁹ IX 71.

⁹⁰ VIII 173.

⁹¹ VIII 160. El mismo pone un ejemplo que puede aclarar mucho: “Tengo en mi presencia un jardín, donde crecen hermosos rosales (...). El concepto de jardín es un concepto de porción de tierra poblada de rosales, que resulta inmediatamente de la relación de tierra y rosales; el concepto de rosal no existe, sino en virtud de una relación entre el árbol y la rosa; ni el de árbol ni el de rosa existen sin un conjunto de relaciones, que son todos los elementos que en ellos distinguimos. No existe árbol sin una relación de tronco, raíz, ramos, hojas, etc. (...). Dígase lo mismo de una casa, de una mesa o de un objeto cualquiera; siempre hallaremos una suma de componentes unidos para nosotros mediante una relación, de tal suerte que, suprimida la relación, no lo consideramos como formando un todo con él. Lo que no pertenece en modo alguno a la cosa, decimos que no tiene relación con ella” (VIII 162-163).

⁹² IX, 72; cf. más ampliamente en VIII 157-187. Advirtamos que a continuación del párrafo transcrito en el texto es cuando señala que lo nocional funda en el seno de esa relatividad la existencia del “orden ontológico trascendente, cuyos principios pasan a través de todo relativismo”.

Consideración unitaria, que no es incompatible con la de Zubiri, y que, por eso mismo, permite cuestionar mejor su unidad. Sobre todo, respeto del *logos*. Este aparece, en efecto, dividido. Por un lado, se le atribuye un ámbito determinado — la realidad “campal” que tiende a clasurarlo en un modo de conocer de tipo extrínseco: algo así como el de “identificación” de una cosa entre las demás⁹³. Por otro, se le atribuye una función mediadora —tematizada como de “maduración”⁹⁴—, que más bien pediría que solo se convirtiera en conocimiento concreto —como sucede en Amor Ruibal— en el último momento, en el racional.

2) De hecho, sus mejores intérpretes tienden cada vez más a acentuar la dinámica unitaria⁹⁵. Y, sobre todo hacia el final de la obra, nos parece detectar en el mismo Zubiri una línea de interpretación en este sentido, que lo aproxima notablemente a los “momentos” ruibalianos. Aparece principalmente en el tema de la *comprensión* y del *entendimiento*, introducidos un tanto abruptamente al final de la trilogía⁹⁶, y no sabemos si en total coherencia con lo anterior⁹⁷.

Se trata de un tema que probablemente obligará a repensar no pocas cosas de la gnoseología zubiriana. En todo caso, sí que nos parece poder afirmar aquí una notable convergencia con el planteamiento ruibaliano. En espera de estudios detallados del tema por sí mismo, indiquemos brevemente el sentido fundamental de la observación, con el recurso a una cita concreta:

Ya lo hemos dicho: en la comprensión se vuelve a aprehender una cosa ya aprehendida cómo real, a la luz de lo que hemos aprehendido que ella realmente es.- Hay, pues, tres actualizaciones intelectivas de una misma realidad. En primer lugar la actualización intelectual de la cosa como real: la aprehensión primordial de realidad. En segundo lugar, la actualización intelectual de lo que la cosa real es realmente, la intelección modal en logos y razón. Finalmente en tercer lugar, la actualización intelectual de la misma cosa real (que se había aprehendido ya en aprehensión primordial), pero incorporando modalmente a ella lo que se ha actualizado en la intelección (logos y razón) de lo que realmente es. Esta tercera actualización es la comprensión⁹⁸.

Obsérvese que el esquema varía:

apreh. primordial

apreh. primordial

⁹³ Naturalmente, esta es una caracterización global y simplificadora; pero creemos que pertinente. Está caracterizada por frases como esta: “Afirmar es 'ir' de una cosa a otra entre las demás (IL 115). Se entenderá mejor lo que queremos decir, al tratar de la simple aprehensión.

⁹⁴ Cf. princip. IR 321-325.

⁹⁵ En este sentido el libro de D. Gracia, *Voluntad de Verdad*, cit. (nota 43) —principalmente el cap. IV pp. 127-168— y los trabajos de A. Pintor Ramos, *La verdad real en Zubiri*: Atribuiría 5 (1983) 5-44 y sobre todo *La doctrina del logos y la verdad dual en Zubiri*: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 13 (1986) 277-314, obligan a tomar con suma cautela cuanto decimos. Pero, justo por eso, confirman la preocupación en lo que tiene de llamada a la búsqueda objetiva de una mayor convergencia.

⁹⁶ IR 327-352.

⁹⁷ Una conversación con mi generoso amigo A. Pintor Ramos me aportó una excelente confirmación del diagnóstico: a Zubiri le costó mucho trabajo redactar estos últimos capítulos, que se le resistían y que, aunque sustituye una redacción anterior, no lo dejaron satisfecho.

⁹⁸ IR 332.

logos → intel. modal (logos-razón)⁹⁹
razón comprensión

Si se recuerda lo dicho acerca de los momentos en Amor Ruibal, se ve que ahora la superposición resulta más exacta, sobre todo teniendo en cuenta que la comprensión es tematizada cómo “recuperación de la plenitud de lo real”¹⁰⁰. Es decir, exactamente lo que Amor Ruibal atribuye a la función de deducción; con lo cual los esquemas se corresponden ahora perfectamente. Expresémoslos, pues, desde este nuevo punto de vista, atendiendo ya a los actos cognoscitivos para destacar bien lo coincidente y lo peculiar:

<i>Amor Ruibal</i>		<i>Zubiri</i>
percepción nocional	-	aprehensión primordial
juicio	-	logos-razón
concepto	-	comprensión

Así aparece claro que lo que *ahora* Zubiri atribuye al momento intermedio logos-razón —o “inteligir realmente” o “razón” — es lo que Amor Ruibal estudia en el *juicio* como centro de la función de elaboración y como tal verdadero “resorte dinámico” del conocimiento¹⁰¹. Con el cual estamos ya anunciando otro de los temas que deberemos tocar en concreto.

C) CUESTIONES PARTICULARES

Tal vez el modo difícil y un tanto elíptico que impone una contrastación tan global, se aclare algo —solo algo, dadas las implicaciones de temas tan enormes — intentando bajar a algunas cuestiones particulares. Empecemos justamente por la última, el juicio.

6. Concepción del juicio en Amor Ruibal

c) Centralidad del juicio

El planteamiento general tal como lo acabamos de ver sumariamente, reviste por fuerza un carácter vivísimamente dinámico. Su centro es el juicio, que, en realidad, se identifica con la actividad *cognoscitiva* concreta, es decir, con el dinamismo cognoscitivo “individual” (por eso: en las funciones de elaboración y deducción), junto con la fundamentación *prelógica*, que es su matriz

⁹⁹ En IR 328 ya había unificado: “Para no complicar excesivamente la frase, designaré ambas intelecciones ulteriores con una sola expresión: la inteligencia de lo que la cosa es 'realmente'. 'realmente' abarca tanto el 'en realidad' como 'en la realidad'“. Más tarde (IR 341) unificará bajo *razón*: “A posteriori podemos designar logos y razón con el vocablo único razón”.

¹⁰⁰ IR 337. “Pero entonces es claro que en lo que formalmente consiste el retorno mismo es en el recuperar intelectivamente, desde lo que la cosa realmente es, su estructura y sus notas. Y en esto es en lo que consiste la corporeidad de la actualización: es recuperación de la plenitud de lo real” (IR 336-337).

¹⁰¹ IX 77.

nutricia, constituye la base de todo conocimiento concreto. De hecho, la necesidad de la fundamentación *nocional* y la prioridad principal del juicio respecto del concepto son el motivo más enérgico y frecuente de la gnoseología ruibaliana. Se trata de una concepción original que, antes de ser enjuiciada —cosa que vale especialmente para esta confrontación con Zubiri—, debe ser comprendida en sí misma¹⁰². El juicio

extiende su acción a todo lo que se ofrece a la conciencia, para determinarlo en ideas, si no se encuentra definido; para ordenarlo en categorías, cuando éstas no se hallan formadas; y para ampliar el círculo ideal con nuevas relaciones, siempre que éstas pueden ofrecerse a comparación mental¹⁰³.

Resulta lógico que no se canse de insistir en que “toda idea es producto del juicio, y no viceversa, todo juicio es causa, y no efecto de las ideas¹⁰⁴”. Tesis que es tomada en todo su rigor —*toda* idea — y elaborada en consecuencia —*toda* la idea en cuanto tal—. Por eso, mismo “elementos consabidos de extensión y comprensión no pueden hallarse ya constituidos como tal extensión y comprensión antes del juicio”: antes de él no pueden existir “más que virtualmente en los elementos de la percepción sensible y de la aprehensión intelectual”¹⁰⁵.

Fijémonos en que esto último significa exactamente en la terminología ruibaliana lo que Zubiri trata bajo los títulos de “cualidades sensibles” y “aprehensión primordial”. Con el cual están tratados exactamente los dos puntos que, en su contraste, queremos examinar.

Pero antes —en esta dialéctica de coincidencia/diferencia— mostremos aún rasgos de coincidencia fundamental, para que se vea que no se trata de concepciones dispares, sino distintamente matizadas y potencialmente complementarias.

b) *Carácter sintético-analítico*

La centralidad del juicio en la vida cognoscitiva está apoyada en su radicalidad, que trataremos de destacar analizando dos aspectos fundamentales, íntimamente unidos entre sí.

1) Amor Ruibal rechaza la concepción corriente, tantas veces dada por obvia, de la división de los juicios en *analíticos* y *sintéticos*:

¹⁰² El autor es consciente de esta originalidad: “Visto el proceso cognoscitivo tal como veníamos a indicarlo, se alcanza fácilmente que el carácter lógico del juicio, así como su carácter psicológico, en el se ajustan a los señalados en la teoría aristotélica, aunque están lejos de cualquiera de las modernas teorías sobre el conocer”(VIII, 425).

El autor es consciente de esta originalidad: “Visto el proceso cognoscitivo tal como veníamos a indicarlo, se alcanza fácilmente que el carácter lógico del juicio, así como su carácter psicológico, no se ajustan a los señalados en la teoría aristotélica, aunque están lejos de cualquiera de las modernas teorías sobre el conocer”(VIII, 425).

¹⁰³ IX 77-78.

¹⁰⁴ IX 86.

¹⁰⁵ IX 85-86.

pero se colige también de lo expuesto que no existen juicios propiamente *analíticos* ni *sintéticos*, sino simplemente actuación, previa a las ideas, del dinamismo psíquico en sentido *analítico-sintético* a la vez, o viceversa, *sintético-analítico*¹⁰⁶.

Más difícil resulta ya tratar de aclarar en poco espacio lo que con esto quiere decir el autor. Trataremos de insinuar algo con un ejemplo suyo:

Al decir, por ejemplo, la nieve es blanca, puede esto significar en la actuación de la conciencia, ora que existe algo blanco que se denomina nieve, ora que la cosa denominada nieve debe contarse, por ser blanca, en la categoría de lo que cae bajo el dictamen de blancura. Lo primero responde a la formación sucesiva primaria de los conceptos (...), donde siempre el atributo es primero que el sujeto; en el ejemplo propuesto su formación primera es: 'algo blanco, o de que es predicable la blancura, es nieve' (...). Lo segundo corresponde a las cosas ya cualitativamente designadas, para colocarlas en un sistema más amplio de realidades, o de cualidades más universales, como al decir que 'la nieve es blanca, etc.', tomamos así el sujeto con su predicado para agruparlo a la universalidad de cosas en relación con la nieve por la blancura. En este doble movimiento psíquico se encuentra la actuación del juicio, a la par que resume toda la actividad mental para constituir ideas, y para ampliar sus alcances¹⁰⁷.

El primer modo es primariamente *sintético*: el predicado aparece antes que el sujeto y sirve, solo o con otros atributos, para determinarlo: algo blanco, frío... es nieve (nótese que el sujeto es justamente la palabra con la que denominamos la síntesis ya hecha en el proceso vivo del juicio)¹⁰⁸.

Pero es también *analítico*, porque en el hecho mismo de la constitución de la idea el predicado aparece ya como intrínsecamente propio de la misma: *esta* idea de nieve se constituye precisamente incluyendo en sí la nota “blanca”.

En el segundo modo, en cambio, “el proceso comienza por ser analítico, sobre los valores existentes en la cosa y acaba por ser *sintético*, por la reducción de la cosa a la categoría superior con la cual se pone en relación”¹⁰⁹.

Obsérvese de paso que esta viene a ser —la precisión es difícil y la exposición nada clara— la problemática que Zubiri estudia como “carácter fásico” del juicio¹¹⁰, distinguiendo entre “autenticidad” y “conformidad judicativa” o simplemente “juicio”¹¹¹, que corresponderían respectivamente a la segunda y primera formas aquí analizadas. A ellas añade en el ámbito de la

¹⁰⁶ IX 90.

¹⁰⁷ IX 81-82.

¹⁰⁸ Téngase en cuenta —algo en lo que también insiste Zubiri— que la gramática puede engañar. Del escalonamiento aristotélico-escolástico en ideas, juicios y raciocinios dice: “E Se tenga es un análisis más bien gramatical que lógico, y que va del orden exterior al interior y no viceversa” (VIII, 378). Bien mirado, todo juicio es una idea para la cual no tenemos nombre. El progreso en el vocabulario consiste, de algún modo, en ponerles nombres a las ideas que vamos construyendo por medio del juicio. Gráficamente, esta es la ventaja de llamarle avión a lo que el salvaje de los cuentos infantiles llama pájaro (algo que vuela) de hierro (también nosotros hablamos de platos voladores...).

¹⁰⁹ IX 82-83.

¹¹⁰ Cfr. IL 297-329 e IR 260-262. 292-297.

¹¹¹ IL 300-305.

razón el “cumplimiento”¹¹², que para Amor Ruibal es también un modo de juicio, lo que explicita más —al acentuar el carácter de búsqueda en la “elaboración” — el significado de determinación expresa en el concepto como “función de deducción”.

Es curioso también citar en este contexto la apreciación que Amor Ruibal hace de los juicios *sintéticos a priori* de Kant: él solo vale por muchas aclaraciones:

Los juicios *sintéticos a priori* son en el fondo una protesta contra el aislamiento de los juicios analíticos y sintéticos, una confesión implícita de que no existe la doble categoría de formas de conocer que aquellos suponen, siquiera el intermedio inventado de juicios sintéticos a priori venga a agravar las dificultades en vez de evitarlas¹¹³.

2) Con estos presupuestos se comprende bien el razonamiento del autor. Un juicio puramente *analítico* —donde el predicado sale de la idea misma del sujeto — sería de valor nulo para el conocimiento: en el fondo, consistiría en quitar lo que antes se había puesto “y no ofrecería otra cosa a la percepción más que lo ya percibido en una idea previa”¹¹⁴. Un juicio puramente *sintético* — donde el predicado no se encontrara de ningún modo en la idea del sujeto, sino que se le “añadiera” — sería sencillamente falso:

Cuando se trata de unir un predicado y un sujeto, o no se hace nada, o resulta una falsedad; porque en ningún caso es posible que el predicado no sea un elemento intrínseco al sujeto *cuando se concibe éste* y cuando se enuncia del mismo hecho predicado¹¹⁵.

El mismo razonamiento vale para

la otra división corriente en juicios *necesarios y no necesarios*, o contingentes, que no puede existir sino supuesta la división de juicios analíticos y sintéticos, a que, respectivamente, responden. No hay juicio alguno que no sea necesario, por contingente que sea la cosa a que se refiere, [pues el tipo ideal resultante del juicio] en concreto es propio de la idea al entender ésta¹¹⁶.

Aunque es claro que

esta necesidad de los juicios no quita ni pone en la necesidad o contingencia de los seres, al igual que la necesidad de las ideas en su representación no afecta a la naturaleza, necesaria o no necesaria, de las cosas representadas¹¹⁷.

Obsérvese también aquí la confluencia con Zubiri (aun teniendo en cuenta que éste introduce una división tripartita: verdades de razón, factuales y fácticas):

¹¹² IL 307.

¹¹³ IX 106.

¹¹⁴ IX 90-91.

¹¹⁵ IX, 91; último subrayado nuestro: únicamente alejándose de la concepción gramatical del juicio y ateniéndose a su dinámica viva y concreta, será posible comprender la profunda verdad de esta afirmación.

¹¹⁶ IX 92.

¹¹⁷ IX 93.

La necesidad y la contingencia no son caracteres de la verdad, sino de la realidad.- Por tanto, no existen dos tipos de verdad, verdad de hecho y verdad de razón¹¹⁸.

Amor Ruibal es consciente de la originalidad de su postura¹¹⁹, y se extiende largamente en el análisis y crítica de las diversas teorías. Indiquemos aquí tan solo un rasgo fundamental.

Negativamente descarta todo recurso a las *normas a priori*, a las que considera como verdades necesarias en sí, “ídolos platonizantes y trascendentalistas, que a manera de esencias ideales rigen la realidad sin contar con ella, para convertirlas luego en esencias reales, sin contar con su carácter de idealidad y de abstracción¹²⁰. Es decir, denuncia el círculo vicioso por el que el juicio analítico se da como la traducción de una esencia metafísica y ésta, a su vez, se explica como lo que responde a un juicio analítico¹²¹.

Por otro lado, subraya la base “sintética”, o carácter experimental, de todo juicio, que se apoya siempre en la experiencia “próxima o remota”¹²².

Ley de la que ni siquiera escapan los *primeros principios*, que, tanto en su génesis como en su constitución, “están subordinados a los elementos de la realidad, de cuyas relaciones resultan y entre las cuales se engendran y son constituidos”¹²³.

Como observación final, indiquemos que también aquí existe por parte de Zubiri el mismo énfasis, al afirmar que tanto las supuestas “verdades eternas” como los “principios lógicos supremos (identidad, no-contradicción y tercio excluso) se fundan intrínsecamente en la realidad 'dada'”¹²⁴. Resulta muy importante esta sostenida coincidencia, pues sobre ella se capta mejor el significado justo de las diferencias que ahora se van a indicar.

¹¹⁸ IR 283; cfr. 311-314 (aquí a la donde explicita la división tripartida).

¹¹⁹ “...la forma analítica del juicio en la doctrina que exponemos se diferencia no sólo en su génesis de los juicios analíticos admitidos generalmente, sino también en su carácter y naturaleza” (IX, 98).

¹²⁰ IX 98.

¹²¹ Lo que imposibilita todo criterio, ya que respecto de un grado de abstracción es siempre accidental lo que es esencial para el inferior: “tan esencial es a esta casa el ser grande, como a cualquier casa el tener paredes, y lo mismo dejaría de ser esta casa si se le suprime el grandor que tiene, como deja de serlo una casa en general si se derriba” (IX, 101-102).

¹²² IX, 100; cfr.: “...una vez constituida la base de todo juicio en un acto sintético y en un conocimiento de realidad” (IX, 108).

¹²³ “La norma abstracta de ser o no ser, que por un momento podemos imaginarnos como regla absoluta que sobreponemos a los entes para legislar a nuestro modo sobre ellos con el entendimiento, no tiene valor alguno sino en cuanto es extraída y derivada de la realidad misma a que luego habremos de aplicarla. Si el principio de contradicción fuese en sí algo fuera de la realidad, sería un ente eterno e infinito, superior al mismo Dios, pues a Dios lo sometemos al principio e contradicción.- Por estas indicaciones se ve que el principio de contradicción comienza por incluirse en el hecho de ser (...) Por consiguiente, es una ilusión creer que las cosas se sujetan a nosotros mediante el principio de contradicción, cuando en realidad somos nosotros los que nos sujetamos a ellas en la deducción de este principio. Discurrir de otra manera sería pensar que el orden lógico, que es el de los conceptos, constituye la fuente del orden ontológico, que es el de las realidades, lo cual es absolutamente falso” (CMI 299-301).

¹²⁴ IR 280-282.

7. Confrontación con Zubiri

Ya se ha observado cómo Amor Ruibal mantiene con enérgica coherencia la centralidad del juicio en el dinamismo cognoscitivo y cómo saca la consecuencia de que todo concepto es siempre fruto de un juicio. Eso significa, en definitiva, que todo conocimiento *concreto*, “individual”, proviene de una actividad judicativa y está internamente determinado por ella.

Cosa que choca con bastantes afirmaciones de Zubiri, que afectan a cuestiones importantes, las cuales merecen, por lo mismo, ser examinadas. La principal es, justamente, la de la simple aprehensión y, en relación con ella, se harán algunas observaciones a propósito de la sensación y de la aprehensión primordial.

a) La simple aprehensión

La simple “aprehensión” es un concepto clave en la consideración zubiriana del *logos*. Supuesta la aprehensión “primordial”, ella constituye la mediación indispensable para entender lo que una cosa es “campalmente”, entre las otras cosas.

1) Preocupado, como siempre, casi en exclusiva por la formalidad de realidad, Zubiri dice al respecto cosas admirables, que pueden enriquecer lo que Amor Ruibal dice de la “función de la elaboración”; precisa sobre todo, de un modo agudo y brillante, el significado ruibaliano del “valor meramente representativo del concepto”, que él califica como siendo “mero término de intelección”, realidad “en retracción”, como lo que “sería”¹²⁵. La simple aprehensión es por eso real “principio de inteligibilidad”, que ofreciéndose a la afirmación, permite el paso de lo que la cosa “sería” a lo que de hecho “es” entre las demás cosas.

Cuando vemos un bulto a lo lejos, hay bastantes cosas que se nos ofrecen como lo que “sería” (un hombre, un árbol...): esas son las simples aprehensiones. Mientras no afirmamos que “es” un hombre o un árbol, “hombre” y “árbol” no se desvinculan sin más de la realidad, pero “queda suspendido el contenido de la realidad en tanto que contenido, con lo cual este contenido ya no es propiamente real sino irreal”¹²⁶(que no es lo mismo que “arreal”).

Si preguntamos más en concreto, nos enteramos de que “estas simples aprehensiones de todo orden son innumerables”¹²⁷ y que constituyen un “conjunto muy complejo”¹²⁸ de perceptos, fictos y conceptos, que pueden tener una enorme riqueza interna, tal en una construcción matemática o incluso en una novela¹²⁹.

¹²⁵ Cfr. princip. IL 86-87. Incluso habla de un “momento lógico” (p.87), que no es exactamente el significado ruibaliano, pero que se cubre perfectamente con él.

¹²⁶ IL 91; por motivos de redacción, modificamos la primera palabra, que en el texto es “quedando”.

¹²⁷ IL 320-321; cft. p. 218-219.

¹²⁸ IL 393.

¹²⁹ Cfr. IL 96-105. 130-131.

Pero, curiosamente, si preguntamos cómo *llegan a ser*, no recibimos más que la afirmación del hecho: “al tomar distancia hemos creado simples aprehensiones”¹³⁰. En un autor tan cuidadoso como Zubiri, esto es muy significativo: fascinado por la formalidad de realidad da *por supuesta* esa formación que, sin embargo, es el motor mismo de la creación intelectual. Cuando habla del *juicio*, da ya siempre por constituidas las simples aprehensiones, como si fueran algo que se nos da ya hecho en la aprehensión primordial y que simplemente hay que “retraer” de ella¹³¹ (ésta a su vez *se da por supuesto* que es un conocimiento concreto y por sí mismo; cuestión también grave, como veremos).

2) Desde Amor Ruibal esto no podría suceder. Su atención está primordialmente atenta a cómo se va construyendo en sus diversos momentos todo conocimiento concreto. Las simples aprehensiones no se nos dan, sino que las tenemos que “elaborar” en la actividad “individual”, y para eso está justamente la función “de elaboración”, que tiene su “resorte dinámico” en el *juicio*.

Cierto que aquí, en el “momento lógico”, éste es aún pura función constructiva, conocimiento *in fieri*, que solo se hará efectivo y concreto en el concepto por él generado. Algo, que, por lo demás aceptaría seguramente Zubiri, pues en el fondo acaso no quiera decir otra cosa distinta de lo que del *juicio* dice Amor Ruibal:

En su génesis es una actividad de la facultad de conocer, que puede influir en sus actos, y en su término no es nada distinto de la idea que determina o una prolongación de la misma, por decirlo así en cuanto le abre nuevos horizontes con nuevas relaciones o le hace ganar en intensidad nuevos relieves¹³².

Pero tal afirmación indica también que cada conocimiento concreto es ya fruto de un *juicio* anterior. Sin duda que cualquiera dispone de un “conjunto innumerable” de simples aprehensiones (en sentido zubiriano); pero todas y cada una de ellas fue elaborada —o heredada— en un momento dado de la vida cognoscitiva; para identificar un bulto como “un hombre”, o reconocer el “vino” en un líquido (ejemplos de Zubiri), no necesito elaborar ahora esas “ideas”, más o menos vagas; pero es porque ya las tengo, gracias a algún *juicio* anterior. De hecho, nuestra vida cognoscitiva es una continua reelaboración —mediante *juicios* intermedios— de conocimientos concretos previos y, por lo mismo, previamente elaborados.

Amor Ruibal lo explicitó ya muy temprano en su obra¹³³, como una continua y creciente dialéctica de intuición e idea; y nota además expresamente que en esta etapa intermedia las ideas o conceptos previos adquieren la función exacta que Zubiri atribuye a la simple aprehensión:

La equivocación de creer que es necesaria la existencia de ideas para la comparación en el *juicio*, es tomar por elementos primeros los elementos ya formados. Evidentemente, las ideas

¹³⁰ 130 IL 362. “La distanciaci3n es un acto de retracci3n en el que elaboramos simples aprehensiones” (IL 364; “elaboradas en la toma de distancia” (IL 373); “esta toma de distancia es un movimiento de retracci3n en que la intelecci3n elabora el complejo conjunto de simples aprehensiones (preceptos, fictos, conceptos)” (IL 393).

¹³¹ IL 87; cft., por je., tambi3n IL 87-89. 96-97.

¹³² IX, 79. Recoge aqu3 un tema que hab3a desarrollado antes: el *juicio* no es propiamente acto cognoscitivo, por lo mismo que es la g3nesis, el *Pieri* del conocimiento (VIII, 552-557). Las ideas, en efecto, “constituyen toda la trama operativa de la inteligencia, no a manera de yuxtaposici3n en ella, sino como vitalidad ps3quica, que constituye una cosa con la vida intelectual” (VIII, 387-388).

¹³³ III, 315, 317, a prop3sito del conocimiento m3stico, pero con alcance general.

pueden servir para formar juicios posteriores sobre ellas, comparándolas y deduciendo nueva idea; pero de esto no se sigue nada: primero, porque aquí se trata del elemento primero y esencial para la formación del juicio; segundo, porque aunque se fundan sobre las ideas, en ese caso ya no se toman como ideas, sino como elementos de extensión y comprensión que se limitan mutuamente, dando una nueva idea mediante el juicio¹³⁴.

Aquí, con otro vocabulario, tenemos la clave de lo que estamos diciendo. Zubiri, porque está buscando una cosa distinta, mezcla las etapas respecto del *contenido*: trata por igual los “juicios posteriores” y aquello que es “elemento primero y esencial para la formación del juicio”. Precisa muy bien y con todo pormenor la formalidad de realidad, pero descuida el estatuto del dinamismo fundamental, aunque no lo contraría e incluso maneja elementos que lo presuponen. Tal sucede cuando a propósito de los “fictos” —cosa que valdría aún más de los “conceptos” — habla de creación “de segundo grado”, de que las notas “se recomponen”, de que se trata de una “libre reconfiguración”¹²⁹ todas ellas evidentemente actividades judiciales, en sentido ruibaliano.

Cabe, pues, una vez más, la complementación. Algo que se podría mostrar en detalle a propósito de las *formas de la afirmación* —posicional, proposicional, predicativa — donde los finos análisis de Zubiri aportan una considerable riqueza; pero acaso oscurezcan demasiado el dinamismo fundamental, a causa precisamente de la consideración de la “aprehensión primordial” como un acto, y de la simple aprehensión como algo que se da siempre por supuesto¹³⁵. Pero eso complicaría en exceso la exposición. Nos concentraremos en dos puntos principales.

b) “Sustantivación” de las cualidades sensibles

El tema de las cualidades sensibles recibe en Zubiri una larga y detallada atención. Cosa lógica, dada la importancia que para él tiene el sentir. Su tratamiento es original y en algún aspecto, como el de los *modos* de la sensación, enormemente enriquecedor. Tiene, además, su coherencia innegable, conquistada mediante numerosas y reiteradas precisiones. Por eso, cuando insiste en la realidad “de las cualidades sensibles”¹³⁶, lo que dice es importante y da qué pensar. Con todo, algo hay que, a nuestro parecer, produce una cierta incomodidad.

Hablar de realismo “ingenuo” está —a la vista de sus explicaciones — obviamente fuera de lugar. Pero su énfasis sobre la realidad sí que puede ser exagerada y descompensar otros aspectos importantes. De hecho, el carácter de relatividad al sujeto, sin ser negado —¿cómo lo iba a hacer Zubiri, tan atento a los datos científicos? —¹³⁷ queda demasiado relegado.

El recurso a la distinción “en la impresión” y “allende la impresión”, con ser brillante y tener sus ventajas, acaso dificulte más que facilite la visión del problema fundamental¹³⁸. En realidad,

¹³⁴ IX, 85. Más precisiones sobre este punto en CED 188-191.

¹³⁵ IL 99.

¹³⁶ Cfr. *principe*. IS 150-154. 171-178.

¹³⁷ “Por tanto, afirmar que las cualidades sensibles son reales no es realismo ingenuo; sería realismo ingenuo afirmar que las cualidades sensibles son reales allende la percepción y fuera de ella” (IS 176).

¹³⁸ En esa distinción y en su importancia insiste con finura y rigor D. Gracia, *Voluntad de Verdad*, cit. (nota 43), pp. 140-152. Téngase en cuenta para equilibrar lo que aquí decimos.

creemos que lleva a una (excesiva) sustantivación de las cualidades —peligro, por lo demás, constante en la excesiva distinción y formalización del pensamiento zubiriano —, limitando no poco el juego del dinamismo cognoscitivo. El tema no es fácil y precisaría largas consideraciones. Intentemos sugerir lo fundamental.

Para comprender qué queremos decir al hablar de “sustantivación”, sugeriría al lector que hiciera una lectura cursiva de las páginas dedicadas al tema, pero usando expresiones que no sustantivicen la cualidad: no: “vemos el verde”, sino: “vemos una *cosa* verde”. Los razonamientos de Zubiri en esa perspectiva —que es la real — pierden mucha de su eficacia.

Lo que quiere decir es verdad: no se trata de una fantasmagoría *meramente* subjetiva¹³⁹; pero, al centrarlo todo en la cualidad en sí misma, opera una solidificación. Zubiri habla con toda naturalidad de que “el calor no sólo caliente, sino calienta por ser caliente”¹⁴⁰. Pero realmente esto no es verdad: parafraseando una afirmación que él usa mucho contra las sustantivaciones de los demás, hay que decir: “no hay calor, sino solo cosas calientes”.

Que no se trata de una sutileza crítica ni de algo secundario, se ve bien en ciertos razonamientos del autor. Cuando trata de concretar en qué consiste la realidad de las cualidades, Zubiri —y aquí habría que hablar también de su tendencia a un cierto “cientifismo” — da la impresión de caer en la trampa de su propio planteamiento. Hace una sustantivación en toda regla: no habla de las cosas coloradas o sonoras, sino del color y del sonido en sí mismos, resultando que su “realidad” son o las ondas electromagnéticas o acústicas correspondientes. A eso remitirían las cualidades:

Por tanto, la percepción visual del color 'es' la onda electromagnética 'en' la percepción. Igualmente, el sonido nos lleva allende su sonoridad misma a unas ondas elásticas longitudinales¹⁴¹.

El autor discute con científicos, y eso debe ser tenido en cuenta. A pesar de todo, esto no parece admisible: el sonido no remite a las *ondas* sino a la *cosa* sonora. Y nótese que lo que decimos es, con mucho, lo más coherente con planteamientos del propio Zubiri, empeñado en la formalidad y negándose a considerar la relación en la que se funda. Lo vimos ya en el planteamiento general y lo repite aquí:

¹³⁹ Como, por lo demás, él tiende a interpretar la opinión de los otros, que sería un “subjetivismo ingenuo” (IS 178; cfr. p. 153.180), a pesar de que reconoce —aunque sea con reticencias — que no es eso lo que se pretende: “Todo lo más se admite que se establece hasta cierto punto una ‘correspondencia’, más o menos biunívoca, entre las cualidades presuntamente subjetivas y las cosas que son reales allende la percepción” (IS 177). Pero, hecha la concesión, la crítica prosigue sin tenerla en cuenta: refutará siempre a los que consideran las cualidades “como mera afección del sentiente” (IS 153), “simplemente subjetivas” (IS 178).

¹⁴⁰ IS 173. Véase también la explicación que, apoyado en estas ideas, da D. Gracia del fenómeno de la refracción: “La realidad se me presenta como sustantiva 'en' la aprehensión. En la aprehensión el bastón está realmente roto, ya que se me da la realidad del bastón, y del bastón roto. Luego vendrá el ejercicio de la razón, la ciencia, a decirme que 'allende' la aprehensión el bastón sumergido parcialmente en el agua no está roto” (*Actualidad de Zubiri*, en *Zubiri /1898-1983*, ed. por J.I. Tellechea, Vitoria 1984, p. 127). Hay algo de verdad en esto. Pero ¿qué valor cognoscitivo tiene tal tipo de consideraciones, más allá de la afirmación tautológica 'veo el bastón roto porque lo veo roto'?

¹⁴¹ IS 186; léase todo el razonamiento, p. 186-187. El ejemplo se repite en IR 161-162.

El proceso de sentir una cualidad es un complejísimo sistema de estructuras y de actuaciones, tanto por parte de las cosas como por parte de mis receptores. Pero lo que en este proceso se siente formalmente no son estas actuaciones, sino lo que en ellas me está presente: el verde mismo¹⁴².

De hecho, él mismo habla alguna vez de manera más real y aceptable, aunque sea, justo, cuando se sitúa en un punto de vista no “formal”.

Consideradas desde las presuntas cosas reales allende la percepción, esto es, argumentando no formalmente sino desde el punto de vista de la ciencia [¿solo desde la ciencia?: A.T.Q.], diremos que las cualidades sensibles son la *manera* real como estas cosas allende la percepción son realidad en ella¹⁴³.

c) La carencia de lo “nocial”

Esta sería, a nuestro parecer, la conceptualización pertinente. Que Zubiri no la siga, depende muy probablemente de la ya analizada falta de fundamentación *a retro*, con la consiguiente querencia de una categoría como la *de nocial*, que le permita conjugar en distintos planos lo absoluto de la *realidad* con lo relativo del modo o contenido. Se ve bien en un razonamiento como este:

Porque si todo el orden sensorial es subjetivo, ¿de dónde y cómo puede la inteligencia salirse de lo sensorial y saltar a la realidad?¹⁴⁴

No se trata de eso, según el planteamiento de Amor Ruibal. El momento de realidad está presente *en el* modo relativo de las *cualidades*, como lo está en el del ficto o concepto afirmados; pero está “perpendicularmente” en cuanto que la captación sensible, *relativa* a nuestra constitución orgánica¹⁴⁵, está traspasada intelectivamente por la captación *nocial*, que le confiere valor *absoluto* de realidad: las cualidades sensibles son en este caso, a la letra zubiriana, “la manera real como las cosas reales están realmente presentes en la percepción”, y, a la letra ruibaliana, “es sólo la notificación del ser en cuanto sensible”¹⁴⁶.

Porque Amor Ruibal, que acepta, apoyándose en el esquema causal, la esencial relatividad al sujeto de las cualidades sensibles¹⁴⁷ — tanto primarias como secundarias —¹⁴⁸ lo puede hacer sin

¹⁴² IS 151; de paso, obsérvese: el verde mismo; no la cosa verde.

¹⁴³ IS 175. “Consideradas desde las cosas allende la percepción, las cualidades son la manera real como las cosas reales están realmente presentes en la percepción” (IS 176).

¹⁴⁴ IS 178.

¹⁴⁵ “...los medios de conocimiento sensitivo(...) son del todo relativos a una organización dada, sin necesidad intrínseca que los haga necesarios en sus categorías.- Síguese también que el número de sentidos puede aumentar o disminuir según la categoría del viviente, lo cual vemos realizado en el hombre cuando se compara con otras especies inferiores; con el cual aumento en manera alguna resultaría trastornado el orden cognoscitivo, como no lo resulta con las variedades existentes” (VIII, 325-326).

¹⁴⁶ VIII 379-380.

¹⁴⁷ VIII, 242; cfr. p. 241-245.

¹⁴⁸ “...la pretendida distinción es irrealizable, a no ser sobre bases arbitrarias” (VIII, 246; cfr. p. 245-247).

miedo a perder la realidad, porque la unidad constitutiva inteligencia-sensación se traduce para él en la unidad gnoseológica —absoluta-relativa, nocional-representativa — del conocimiento concreto:

Toda percepción se funda en la conexión subjetivo-objetiva de naturaleza, base única del valor real de las percepciones. Pero en cuanto individualizadas éstas, reciben modalidades que el medio perceptivo en relación con la cosa percibida determinan. (...) las percepciones no son ni puramente subjetivas ni de objetividad pura; sino que son parcialmente objetivas y subjetivas¹⁴⁹.

Aquí es donde deja ver su fecundidad la concepción ruibaliana del juicio, como motor perenne del conocer, pues es en él donde las cualidades sensibles se hacen *reales*, al tiempo que manifiestan y expresan la riqueza de lo real:

Existe además una *doble aprehensión*, la sensible y la intelectual, y un acto supremo y primero en el orden propiamente cognoscitivo que es el *juicio*, que recae sobre la realidad de la cosa, y con el cual se constituye el ser propio de las ideas...y haciendo así retornar sobre el objeto la unidad de percepción que corresponde a la realidad objetiva¹⁵⁰.

Dicho algo más en concreto:

De esta suerte la multiplicación de estas aprehensiones sensitivas cae siempre bajo la aprehensión general del ser, y al mismo tiempo son otras tantas determinaciones concretas del mismo en la cosa, respecto del entendimiento que ha de formar idea¹⁵¹.

Habría, naturalmente, que precisar aún mucho. Pero acaso lo dicho baste para comprender que esta concepción ofrece una salida alternativa a la intención profunda de Zubiri. Intentemos mostrarlo mediante dos breves observaciones.

d) Problema de la “insuficiencia” y del “hacia”

1) La primera se refiere a una cierta dualidad en la argumentación, que probablemente denota una coherencia no alcanzada. Zubiri, por un lado, insiste en que la formalidad *de realidad* consiste en ser “de suyo”, también aquí:

Realidad, repito, es formalidad del 'de suyo'. Por tanto, las cualidades son algo estricta y rigurosamente real¹⁵².

En la percepción, lo percibido, por ejemplo, los colores, los sonidos, etc., son 'de suyo', tan 'de suyo' como son las cosas allende la percepción¹⁵³.

Pero cuando tiene que afrontar las consecuencias de la sustantivación operada, borra esta limpia absolutez, para hablar de “insuficiencia”. La realidad de las cualidades 'sólo' en la percepción

¹⁴⁹ VIII 241.

¹⁵⁰ VIII 241.

¹⁵¹ VIII, 400; cfr. p. 377-379. 399-405. 427-428. 541-542.

¹⁵² IS 151.

¹⁵³ IS 175.

es justo lo que constituye su radical insuficiencia como momentos de lo real; son reales, pero son realmente insuficientes¹⁵⁴.

Habida cuenta lo anterior, ¿tiene sentido riguroso este “realmente insuficientes”? ¿No nos acercamos peligrosamente a un “de suyo’ que no es “de suyo”? Tema que —para un juicio más definitivo— habría que comparar con la consideración metafísica de *Sobre la esencia*, según la cuál “sólo la cosa, el constructo entero, es ‘de suyo’”¹⁵⁵ y por eso la “esencia” es la que “reifica toda determinación talitativa inesencial”¹⁵⁶. El autor mismo saca una consecuencia importante:

Lo inesencial no es una segunda realidad contrapuesta a lo esencial, sino que en tanto que realidad, es transcendentamente la misma que la de lo esencial. Lo que sucede es que mentalmente podemos considerar una nota inesencial en y por sí misma, y hablar de lo que ella es ‘de suyo’. Pero es que entonces la consideramos no en tanto inesencial, sino como una cosa real sin más.- Pero esto procede del modo de considerar la nota, no de la realidad metafísica de ella¹⁵⁷.

¿No casa esto mejor con la postura ruibaliana, y no confirma el doble diagnóstico: lo negativo del riesgo de “sustantivación”, y lo positivo de “complementariedad” posible?

2) La segunda observación tiene alcance más general, y aquí solo se toca desde la presente perspectiva. Entre los modos de percepción sensible Zubiri privilegia largamente el “hacia” como recubridor de los demás sentires, que los lanza más allá de sí mismos:

El ‘hacia’ recubriendo los demás sentires, es ahora el ‘hacia’ recubriendo las cualidades sensibles en sí mismas y, por tanto, lanzándonos en ellas ‘hacia’ lo real allende lo percibido¹⁵⁸.

Ya queda reconocido que el análisis de los modos constituye una de las riquezas de la obra zubiriana. Tampoco es discutible que al conocimiento humano le es esencial ese “hacia”, ese trascender siempre “hacia” nuevos conocimientos concretos. Lo que no resulta tan claro es que esa tendencia venga precisamente del *sentir como tal* y no del sentir en cuanto *intelectivo*. Si bien hace falta reconocer que, posiblemente, para Zubiri esta distinción no tenga mucho sentido. Con todo, no se trata de una simple sutileza. Al menos como dirección, puede marcar una importante diferencia.

Amor Ruibal, por ejemplo —y se comprende muy bien después de lo que llevamos visto— es de este último parecer: es el momento intelectual, concretamente la apertura de lo *nocional*, con su dinamismo —que tiende a concretarse siempre con la incesante riqueza de nuevas determinaciones— lo que subtiende y alimenta ese “hacia” constitutivo. Como “fecundación espiritual”, como

¹⁵⁴ IS 185. Páginas antes había precisado algo más: la insuficiencia se refería solo al contenido: “En ser ‘de suyo’ son idénticas las realidades en la percepción y las realidades allende la percepción. lo que es ‘de suyo’ (...) No se trata de que el contenido de la percepción no sea real, sino de que su realidad es insuficiente en la línea de las realidades” (IS 183). De modo semejante, en un contexto distinto, se expresa en IR 343. La lógica de Zubiri no cede fácilmente, pero a veces se tiene la impresión de que es la base de excesivos “ajustamientos”.

¹⁵⁵ SI 475.

¹⁵⁶ SI 480.

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ IS 184; cfr. p. 108-113. 183-188; lo revalida en HD 34-35. 146-147. 188-189...

“actuación primaria” de la inteligencia, lo nocional tiende a la concretización sin límite en su apertura literalmente infinita.

Resulta enormemente significativo que ya en el tomo III el autor acuñara un planteamiento que tiene la validez y la fuerza de un auténtico principio general:

todo acto experimental consciente es ya acto psíquicamente interpretado. Es eso una resultante obligada de la relación trascendente, previa a todo funcionamiento cognoscitivo, entre el sujeto y el objeto, según en su lugar hemos de ver.- Es por eso por lo que toda percepción sensible se traduce en concepto de realidad y de presencia como determinado por lo real¹⁵⁹.

En el caso concreto de las cualidades, esto parece lo más obvio: *como tales* las cualidades reposan en sí mismas. De hecho, la misma filosofía pasó largos siglos sin cuestionar siquiera su estatuto, como lo siguen sin cuestionar aún hoy la mayor parte de los hombres. Es la cosa misma — su ser, su esencia — la que, dejando entrever su riqueza en las diversas cualidades patentes, nos lanza a la busca de ulteriores determinaciones. Y el hilo conductor y “realizante” es justamente la aprehensión nocional, que mediante el juicio ve sintetizando todos los datos de lo real:

...la aprehensión del ser como simple *aprehensión*, que *subjétivamente* es la actuación de la mente en orden al ejercicio de la actividad, y objetivamente es la nota de la afirmación que ha de formularse. Es el hilo conductor de la realidad del objeto a la inteligencia, y de la actividad del espíritu a la cosa, sin ser más que el medio para *incoar* la idea de la cosa y la percepción de ella.- Es en el orden ontológico la *actividad y dinamismo* de toda realidad, que queda en ella aún después de realizada, por la condición intrínseca de la posibilidad de sus notas esenciales, cada una de las cuales manifiesta su *ser* y *él ser* del todo, y el *ser* de la causa¹⁶⁰.

El autor es tan consciente de esto, que, después de algunas consideraciones comparativas entre conocer humano y el divino, concluye:

Sobre esto, pues, podemos establecer un sistema inverso al hegeliano, para llegar a las consecuencias legítimas¹⁶¹.

Todo esto, por lo demás, resulta perfectamente coherente con la línea más honda del planteamiento zubiriano, en cuanto fundado en la *respectividad de lo real*, de su actualización en la inteligencia sentiente¹⁶². Se confirma una vez más, al parecer, que es su planteamiento demasiado formalista y en paralelo, sobre el “esquema” de la sensación y sin elaboración de un estatuto como el nocional, lo que le impide seguir en esa línea. Lo mismo que parece suceder en el último punto que vamos a tratar: la aprehensión primordial.

¹⁵⁹ III 358-359.

¹⁶⁰ VIII 397.

¹⁶¹ VIII 398.

¹⁶² Cfr. sobre todo IS 113-123: “Estructura trascendental de la impresión de realidad”, y p. 127-132: “Trascendentalidad y metafísica”. De hecho, hablando de la aprehensión primordial —lo más cerca o, de algún modo, equivalente al nocional— Zubiri dice exactamente lo mismo: “Es en ella donde han de inscribirse todos los enriquecimientos de la intelección de lo que algo es en realidad (IS 267); y eso, debido al mecanismo desencadenado por su “insuficiencia” de contenido (IS 266). Léanse IS 266-267 y las consideraciones que haremos en el apartado siguiente.

8. Aprehensión primordial de realidad

Efectivamente, en este tema se hace aún más clara esa coincidencia en la diferencia que de algún modo constituye la espina dorsal de este trabajo. La razón está en que aquí el estatuto gnoseológico de ese conocimiento primario y radical en el que todo se apoya, se hace, por un lado, más patente y, por otro, más difícil de mantener. De hecho, hace falta advertir sobre el *tratamiento metodológico que vamos a emplear*. Pues, al tratarse del último punto, resume de algún modo todo lo anterior, constituyendo una especie de “verificación” global; al tiempo, naturalmente, que de él recibe mucha de su inteligibilidad.

a) Precisiones metodológicas

Lo que como pregunta crítica vamos a dirigir la Zubiri —su posible “solidificación” de lo “nocional” —cabría dirigírselo también en muchas ocasiones a Amor Ruibal (en realidad, la mayoría de sus comentadores ni siquiera vieron el problema, y no llegaron a la interpretación que de él venimos dando en este punto). Y también cabría interpretar al primero en la misma línea en que interpretamos al segundo, pues también en Zubiri hay textos —más: hay todo un fondo, acaso el mejor, de planteamientos — que van en esta dirección.

El no hacerlo así, se debe principalmente a dos razones: 1) supuesta la convergencia fundamental, la fecundidad nace mejor de la confrontación crítica; 2) Zubiri —cosa que no ocurre con Amor Ruibal — formalizó su pensamiento y tuvo tiempo de elaborarlo en detalle: lo que el presente análisis cree detectar como “deficiencia” en este punto, representa así una tendencia real en su pensamiento, que —de ser cierto el diagnóstico, naturalmente — debe ser cuidadosamente investigada y completada.

En este sentido, sucede lo contrario en Amor Ruibal: a medida que su pensamiento va madurando, se acentúa el afinamiento de lo nocional: lo que indica que esa es su dirección más genuina. Dado que la versión que de él ofrecemos en este punto, supone un amplio trabajo de interpretación —que no es obvio sin más y acaso no todos compartan —, no sobra recordar que tal interpretación no es un instrumento *ad hoc*, elaborado para una más fácil confrontación con Zubiri, sino que fue elaborada sin relación con ella y con anterioridad a la publicación de la trilogía zubiriana¹⁶³.

b) Dualidad interna del planteamiento zubiriano

Al lector totalmente inmerso en la argumentación zubiriana se le puede escapar una dualidad que la afecta en casi todos sus pasos fundamentales, y que resulta perceptible desde una lectura

¹⁶³ Cfr. nota 24 del cap. I.

alertada por un pensamiento como el ruibaliano. El caso de la aprehensión primordial es paradigmático¹⁶⁴.

1) Toda una serie de afirmaciones —que consideramos las mejores— tienden a hacerla ver como “un momento” de los otros modos de conocer, como algo que no existe independiente por sí mismo, sino tan solo en cuanto ya siempre “modalizado” en los conocimientos concretos. La aprehensión sería así “primordial”; y éstos, “ulteriores” de un modo *únicamente estructural y no temporal*. En esta clave es posible leer *casi* toda la exposición, cuando nos habla ya de entrada de que los diversos modos de intelección son “modalizaciones de un modo primario y radical”¹⁶⁵, o cuando, más explícitamente, afirma de la intelección de lo que algo es “en realidad”:

No se trata, pues, de 'otra' intelección sino de un modo distinto de la misma intelección. Es la primera intelección misma, pero ulteriorizada por así decirlo¹⁶⁶.

Parece que algo así es lo que *busca* el autor cuando, terminando la obra, al plantear el “problema de la unidad de la intelección”¹⁶⁷, dice que ésta no es ni “estratificación”, ni “modos sucesivos”, ni “unidad lineal”, sino “maduración”; de suerte que

Cada modo no solamente despliega el anterior y es incoativamente el siguiente, sino que cada modo se incluye *formalmente* en el siguiente (..), queda de alguna manera calificado por el siguiente¹⁶⁸.

Y así:

... no se sale de la impresión de realidad, sino que se la determina como logos y como razón. Logos y razón son plenificación incremental de una inamisible y fontalmente presente impresión de formalidad de realidad¹⁶⁹.

Pero es claro que *prevalece la otra línea*: la aprehensión primordial es considerada como un acto concreto, aislable; pero que por ser “deficitario” en cuanto a su aprehensión del contenido — que no es capaz de tenerlo “desplegado, por así decirlo, en todas sus estructuras” — necesita completarse con otros actos¹⁷⁰. De ahí sus características, a veces extrañas y no siempre fácilmente conciliables, y sobre todo su “solidificación”. Puede ser una nota simple como el “verde”, pero también algo tan complejo como un paisaje:

Al aprehender, por ejemplo un paisaje, lo aprehendido tiene una inmensa variedad de notas y cosas relacionadas entre sí; entonces el paisaje, a pesar de su grandísima variedad de notas,

¹⁶⁴ Atenderemos, como es natural, sobre todo al planteamiento temático de IS 247-279, pero tendremos en cuenta también otros lugares de los tres tomos.

¹⁶⁵ IS 247.

¹⁶⁶ IS 256.

¹⁶⁷ IR 321-352.

¹⁶⁸ IR 323.

¹⁶⁹ IR 324.

¹⁷⁰ IS 248-249; cfr. p. 266-267; IR 315-316, entre otros lugares.

está aprehendido en y por sí mismo, repito, unitariamente. Más aún, lo aprehendido no sólo puede tener una gran variedad de notas, sino que estas pueden ser *variables*¹⁷¹.

2) Pero ¿es esto tan claro? ¿No se está intentando la cuadratura del círculo? Por un lado tiene que ser “primordial”, reflejando lo real solo “en y por sí mismo”; pero, por otro, tiene que tener *variedad y variabilidad* de notas, para que puedan servir “como base de otras intelecciones”¹⁷². Pero ¿cómo puede ser de modo *efectivo* ambas cosas a la vez? Se presenta lo real como real, entonces presenta lo coincidente, es decir una formalidad, que como tal no es distinta, aunque sea de cosas distintas. Se presenta lo distinto ¿cómo lo puede hacer, si no a base de actos concretos de conocimiento, sensaciones, inferencias, juicios..., por simples que sean?

Por eso surge inevitablemente el problema de cómo se realiza esa aprehensión *primordial*. Pero resulta que la explicación la convierte *por fuerza* en no-primordial. Porque, como nosotros conocemos *en concreto*, aprehender algo “solamente en y por sí mismo” tiene que ser *fruto* —por tanto, algo secundario — de la *atención*, que a su vez tiene dos momentos: “uno de centración y otro de precisión”¹⁷³.

Cierto que el autor nos advierte, a propósito de este “acto constitutivo de la aprehensión primordial de realidad”, que habla de acto “para facilitar la frase, porque no es un acto sino un modo del acto de intelección”¹⁷⁴. Pero, aparte de que algo indica ya esa incomodidad de lenguaje y de que reaparece el peligro hipostatizante de las numerosas distinciones, toda la consideración está apuntando *por sí misma* a algo no primario sino constitutivamente secundario. Lo que intentamos decir, se entenderá bien desde la otra postura.

Porque tomando la primordialidad no como temporal sino como *estructural*, todo cobra otro cariz. Para nada se niega la evidencia de la espontánea concretez de todos nuestros conocimientos, más concretos cuanto más simples y primitivos sean. De modo espontáneo, no vemos la realidad, sino las cosas reales. Observación, por lo demás, que recuerda algo constantemente repetido por Zubiri, también aquí: “la realidad no es nada fuera de las cosas reales”¹⁷⁵. Sólo le falta sacar la consecuencia lógica: la aprehensión primordial de la realidad no es nada fuera de los conocimientos reales y concretos.

c) *Lo nocional cómo alternativa unitaria y coherente*

Estando como estamos al final de la exposición, ya se entiende que nos referimos al peculiar estatuto de lo nocional: no es conocimiento por sí, sino “momento” de todo conocimiento; no es conocimiento concreto, sino presencia “atemática” de la realidad en todo conocimiento concreto; y

¹⁷¹ IS 257.

¹⁷² IS 258.

¹⁷³ IS 259-260.

¹⁷⁴ IS 260.

¹⁷⁵ IS 251.

que *por* eso precisamente —por ser momento atemático— puede estar en todo, envuelto por todo, al tiempo que lo subtiende y alimenta todo, pues supone la inserción de todo en lo real.

1) Insistimos —por última vez— en que, en el fondo, esto no se opone a la intención de Zubiri, sino que, a nuestro parecer, la completa y logra expresar mucho mejor. Empezando porque así cabe tomar completamente en serio que todos los demás conocimientos son “modalización” de este fundamental: no porque primero lo tengamos a él y luego lo modalicemos, sino porque nos enteramos de que está necesariamente envuelto e incluido en cualquier otro conocimiento, que por eso reconocemos como concreta modalización suya.

Así sí, eso igual vale de la nota más simple que de la variante complejidad de un paisaje, porque en ambos casos se trata del mismo “momento”, del “medio” en que esos conocimientos se apoyan y desarrollan. Y esto de un modo más radical aún que si se tratara de una aprehensión de la que partimos, aunque luego quedara como principio permanente: se trata de una aprehensión *en la que estamos ya siempre* que nos hacemos conscientes de estar conociendo algo. Por eso su primordialidad es también absolutamente radical e insuperable: porque todo conocimiento la encuentra *ya siempre dentro de sí* como condición absoluta de posibilidad.

También en este caso rogaría al lector que hiciera la prueba de una lectura cursiva de las páginas de Zubiri sobre este asunto: vería que no solo no se pierde nada de lo que *quiere decir*, sino que todo queda aún más claro y reforzado. Empezando por la declaración inicial del prólogo:

*Por la intelección, estamos instalados ya inamisiblemente en la realidad. El logos y la razón no necesitan llegar a la realidad sino que nacen de la realidad y están en ella*¹⁷⁶.

Y acabando por las páginas finales, donde Zubiri trata de asegurar la unidad de todos los modos de conocimiento:

No tenemos de un lado la intelección y de otro las diversas modalidades, sino que en cada caso tenemos la intelección entera, porque sus diversas modalizaciones están compuestas por lo real mismo desde su primordial aprehensión¹⁷⁷.

Con esto no todo se aclara, naturalmente. Pero todo queda bajo una nueva luz¹⁷⁸. Cosa muy importante cuando se trata de lo fundamental y se tocan las matrices mismas del pensamiento. Sería, por lo mismo, interesante retomar desde esta perspectiva los diversos temas (algo que, por lo demás, ya fue hecho en la medida en que se iba desarrollando el contraste). Los temas de la sensación y de la simple aprehensión, en concreto, así como el del juicio se entienden aún mejor a esta luz, al tiempo que también pueden aclarar lo que aquí se dice. Mas esa viene a ser justamente la tarea pendiente, una vez establecida la discusión sobre lo básico.

¹⁷⁶ IS 14.

¹⁷⁷ IR 320, sobre todo si al “desde” final se le elimina la connotación temporal.

¹⁷⁸ Recuérdese que por esta razón discrepábamos. en la Introducción, de I. Ellacuría, quien opina que se deben estudiar primero los autores aislados, para después establecer el diálogo. Aunque faltasen otros importantes motivos hermenéuticos, sobraría esto para confirmar las nuestras apreciaciones.

2) Para finalizar, queremos únicamente aludir a un tema especialmente importante, significativo y acaso iluminador: el de la “riqueza” de esa presencia primordial de la realidad en el conocimiento.

Zubiri la alude muchas veces y la presupone siempre. Creemos que adquiere todo su valor y fuerza de convicción, si esa primordialidad es tomada aquí como *estructural* y no como temporal. Y creemos también que, más aún que en el anterior, ese es el fondo verdadero a donde apunta el pensamiento zubiriano. La idea fundamental la expresa así refiriéndose a la aprehensión primordial:

Su contenido es más o menos rico, pero por lo que concierne a la formalidad de realidad su riqueza es máxima (...). Todas las demás intelecciones y todo lo que en ellas se nos actualiza se debe la que estamos en la realidad¹⁷⁹.

Que en el fondo es, como se ve, el reflejo —o mejor: el apoyo último— del tema radical y “único” de la obra: la “actualización de lo real en la inteligencia sentiente”¹⁸⁰, como principio permanente y fuente inagotable de toda otra modalización cognoscitiva.

Ora, eso es imposible si la aprehensión primordial se toma como *un acto* previo. Porque ¿qué acto concreto *como tal* puede presentar toda la riqueza que así se presupone? Una percepción cualquiera, por rica e intensiva que sea, solo puede ofrecer la pequeña medida de que, en definitiva, son capaces nuestras facultades. No puede ser un acto, ni es eso lo que *presupone* todo el planteamiento zubiriano.

En cambio, se comprende bien, en cuanto se ve como *momento* (lo más próximo a esto lo dice Zubiri cuando destaca que se trata de una *formalidad*) que *se hace presente* en cualquier acto concreto. Este no es así “la medida” de la realidad, sino el lugar “transparente” donde ésta se hace presente en su “cantidad” y “cualidad” ilimitadas (Amor Ruibal) o en la apertura intrínseca de su “respectividad” (Zubiri).

De hecho, cuando Zubiri se acerca más en concreto al tema, insiste sobre todo en los *modos* del sentir, que en cuanto “recubriéndose” mutuamente, hacen presente “la riqueza inmensa de la aprehensión de realidad”¹⁸¹. Lo cual ya supone en sí mismo un grado de “momentualización”: es el *modo cómo* se nos da el contenido de la sensación. Y, sobre todo, el mismo dice que no se trata de una riqueza que se “suma” con el aporte de los diversos modos —mucho menos, con el de los diversos actos—, sino algo que se les presupone (desde la perspectiva ruibaliana: que se hace consciente a través de ellos):

la aprehensión de realidad no es una síntesis de sentires, sino que por el contrario 'los' sentires son 'analizadores' de la aprehensión de realidad ¹⁸².

Retomando ahora la dialéctica ruibaliana entre la relatividad de *naturaleza* y la *de individuo*, la estructura aparece con toda claridad. La relatividad de individuo, es decir, todo el trabajo de los conocimientos concretos, lo que hace es intentar tomar posesión consciente de la relatividad de

¹⁷⁹ IR 348.

¹⁸⁰ IS 13-14.

¹⁸¹ IS 109.

¹⁸² IS 110-111.

naturaleza. Esta consiste, como sabemos, en la inserción *total del hombre en lo real*, que se hace presente en la “noción de ser” como momento permanente, abierto y nutricio de toda la actividad cognoscitiva. Precisamente porque en ese momento emerge a la conciencia la “continuidad” de lo real, se hace patente en él la articulación última por la que todo comunica de algún modo entre sí, constituyéndolo en la unidad de un “mundo” (Zubiri).

Por eso es ahí donde se da “el nexo primario entre el mundo objetivo y el espíritu” y se funda “el orden ontológico trascendente, cuyos principios y normas pasan a través de todo relativismo”¹⁸³; de modo que nada hay —finito o infinito, absoluto o condicionado— que no se pueda anunciar en ese “momento” de objetividad “pura, universalísima e incondicionada”¹⁸⁴ que, presente en todo conocimiento, lo funda, lo nutre y lo abre en todas sus actuaciones concretas.

9. Perspectivas

Acabada esta Segunda Parte, parece que sobra insistir en la conclusión decisiva que constituye el entramado de toda la exposición: la existencia de una notable *convergencia de fondo* en la fundamentación y en el funcionamiento del conocimiento humano. Convergencia que aparece unida a importantes *diferencias sistemáticas*, que no la anulan, sino que permiten inaugurar una *dialéctica de oposición y complementariedad* entre la obra de los dos pensadores.

Esta dialéctica es la que hace falta continuar ahora en ese *punctum crucis* de todo pensamiento que intenta ir más allá de lo empírico y acercarse a los límites extremos que adivina o cree adivinar nuestro espíritu: el conocimiento de Dios.

Lo adquirido hasta aquí reviste una importancia extraordinaria. No es ya únicamente, como mostró la Primera Parte, que el talante y el propósito de los dos autores ofrecen una afinidad muy notable y que en ambos el problema de Dios ocupa un lugar decisivo. Esta parte acaba de mostrar que, a la hora de enfrentarlo, cuentan con una base tan profundamente afín que permitirá una fecundación mutua, y lo suficientemente diversa como para propiciar un diálogo crítico y abridor de nuevas perspectivas.

Estudiarlo en concreto va a ser la tarea de la Tercera Parte, a la que en definitiva todo lo anterior va dirigido. No puede extrañar que su complejidad y su dimensión superen con mucho a las de las otras dos.

¹⁸³ IX 73.

¹⁸⁴ IX 18.

PARTE TERCERA

REALIZACIÓN

CAPITULO V

EL ACCESO PRIMARIO A DIOS: RELIGACIÓN Y CONOCIMIENTO ESPONTÁNEO

El tema de la religación es, sin duda, el más ligado con el nombre y con la obra de Xavier Zubiri. Sin que eso signifique sin más que sea de hecho el más importante.

Pero, como se indicaba al caracterizar el tratamiento zubiriano del problema de Dios, la precoz y brillante entrada de la religación en la publicidad filosófica hizo de ella un punto de referencia inexcusable, constituyéndola en centro permanente de referencia. El resultado fue que el mismo Zubiri le consagró una atención sostenida, enriqueciéndola siempre con nuevos matices y perspectivas. De hecho, el último libro sobre la cuestión, *Dios y el hombre*, está en gran medida determinado por ella.

Acaso resulte algo exagerada la sospecha, avanzada anteriormente, de un cierto “imperialismo hermenéutico” de esta categoría en el conjunto del problema. Pero es muy probable que un cierto distanciamiento, unido a una búsqueda de contextualización, pueda ayudar a restablecer las medidas justas y, en definitiva, a lograr una mejor comprensión. Tal va a ser el propósito fundamental de nuestro tratamiento.

1. La religación en contexto

a) *El contexto general*

Cuando en 1935 Zubiri publicó *En torno al problema de Dios*, la impresión general fue intensa. En el panorama filosófico de la España de entonces el planteamiento resultaba novedoso e inusitado. En el campo filosófico en general, aparecía una voz firme, tratando un tema de alto calado metafísico con un tono inusitado. En el campo de la filosofía religiosa dominante, su autor no tardaría demasiado en tener que defenderse y dar explicaciones frente a una “ortodoxia” que veía en él resonancias de irracionalismo modernista o, por el extremo contrario, de intuicionismo ontologista¹.

Sin embargo, visto desde hoy —y ya visto entonces con los ojos de culturas más abiertas a las noticias corrientes del pensamiento —, el artículo no era tan extraño. En realidad, se inscribía en

¹ Cf. A. Pintor Ramos, *Zubiri y su filosofía en la posguerra*: Religión y Cultura 32 (1986) 5-55; principalmente, pp. 28-45 (y las observaciones al respeto supra c. II). La simple lectura del artículo permite observar sin dificultad las huellas de esta polémica e incluso las precauciones, por adelantado, del propio Zubiri, que acabó pidiendo el *nihil obstat*. Como se sabe, *Introducción al problema de Dios* obedece en buena medida a la necesidad de evitar malentendidos al respeto.

una amplia corriente que llevaba años extendiéndose por Europa y que, desde perspectivas muy distintas, estaba presente en el ambiente. Cabe caracterizarla como un afán de buscar el fondo de la unidad de lo real frente a la disgregación heredada del siglo XIX, la raíz de la fragmentación del proyecto idealista. En última instancia, no se trata de algo ajeno a la “vuelta a las cosas mismas” analizada en los capítulos anteriores.

Lo que sucede es que ahora esa vuelta aparece calificada por su referencia a un tema concreto: el de Dios. La áspera disociación fe-razón, sagrado-religioso, hombre-Dios empezaba a resultar insoportable para muchos espíritus abiertos, que no querían continuar a vivir en la esquizofrenia de la doble fidelidad a la inmanencia y a la trascendencia. Fenómeno que se manifiesta con vigor en varios frentes.

Desde la crisis modernista, la misma *teología*, no sin conflictos, venía sordamente trabajada por el esfuerzo de alcanzar una nueva unidad, frente a la dicotomía *natural-sobrenatural*, que amenazaba con dividir en compartimentos estancos la realidad, históricamente una y única, del hombre y de su salvación en el mundo².

1) La filosofía *tradicional*, a pesar de la vigencia oficial de la restauración escolástica, sufrió fuertemente el impacto de este movimiento. Sobre todo en Francia, la apologética “de la inmanencia” intentaba, desde el mismo nombre, una nueva unidad. La figura de Blondel, que ya recogía impulsos anteriores, fue aquí central. Su influjo, aunque frenado oficialmente, tuvo una enorme y creciente efectividad. El mismo formula así la situación:

el pensamiento moderno, con una susceptibilidad celosa, considera la noción de inmanencia como la condición misma de la filosofía; es decir, que si entre las ideas reinantes hay un resultado al que se agarra como a un progreso cierto, esa es la idea, muy justa en su fondo, de que nada puede entrar en el hombre que no salga de él y no corresponda de algún modo a una necesidad de expansión, y de que (...) no hay para él verdad que cuente o precepto admisible, sin ser, de alguna manera, autónomo y autóctono³.

Desde otro frente van a entrar también ideas parecidas: en su intento de mediar, trámite Kant, modernidad y escolástica, Joseph Maréchal inicia en 1922 la publicación de *Le point de départ de la métaphysique*⁴. El *método trascendental* en ella preconizado consiste justamente en el intento de

² Como se sabe, el libro de H. de Lubac, *Surnaturel*, Paris 1946, fue el desencadenador de la controversia; pero el problema no empezó entonces: él daba voz a una inquietud largamente latente. Un resumen de la historia de esta cuestión puede verse en J. Alfaro, *El problema teológico de la trascendencia y la inmanencia de la gracia*, en *Cristianismo y antropología*, Madrid 1973, pp. 227-343 y J. A. de la Piedad, *El sobrenatural de los cristianos*, Salamanca 1985. Toda esta temática está muy presente en mi libro *A revelación de Deus na realización do home*, Vigo 1985, principalmente en el cap. VI, pp. 205-266 [trad. castellana, *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*, 2ª ed, revisada, Madrid 2008, pp. 263-320].

³ *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique (1896)*, en *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris 1956, p. 34. Estas ideas, que desconcertaron de entrada a muchos teólogos, demostraron su sintonía con la filosofía, hasta el punto de que L. Brunschvicg, que había recibido *L'action* como “contrincante cortés pero resuelto” (“Revue de Métaphysique et de Morale”, enero 1894, suplemento, p. 7), calificó la *Lettre* de extraordinariamente “notable” (ibid., 1896, pp. 383-384), iniciando una relación de aprecio (tomo estos datos de H. Bouillard, *Blondel y el cristianismo*, Barcelona 1966, p.29-30 y 33)

⁴ Tomo I, Bruxelles 1922. Los siguientes seguirán esta orden: II, 1923; III, 1923; IV, 1947; V, 1926.

divisar por la reflexión el absoluto, mediante un análisis que descubre su presencia, atemática pero previa y real, en toda afirmación del sujeto. El influjo de esta obra fue tan hondo que creó toda una escuela que aún permanece⁵.

2) Envolviendo de alguna manera todas estas tendencias, está el influjo global y decisivo de la *fenomenología*. En ella la implantación del hombre en la realidad, ya en los inicios husserlianos del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*)⁶ y sobre todo en el “ser-en-el-mundo” (*in-diere-Welt-sein*) de Heidegger, constituye el rasgo decisivo: en definitiva, todas las posibles disociaciones de la filosofía se apoyan fundamentalmente en una unidad previa, pre-reflexiva y fundante.

En este ambiente, *Max Scheler* hace una aplicación expresa al problema religioso y, más en concreto, al problema de la existencia de Dios. Se opone decididamente al esquema externo de la “conclusión causal” del mundo a Dios, acusándolo del “error *fundamental*” de partir de un dualismo presupuesto en lugar de la unidad que “ya se posee de modo inmediato”⁷. Remite expresamente, como todo el libro, a la fundamentación fenomenológica⁸ y señala, además, la presencia de esta conciencia unitaria en la tradición teológica (Padres griegos, Graty, tradición agustiniana, Newman). Esa tradición mantiene que “el alma, en la medida en que puede conocer y amar todo 'in lumine Dei', posee un contacto directo e inmediato con la Luz infinita (*Allicht* =Dios), a quien puede traer a la conciencia reflexiva”⁹. Como era de esperar, estas ideas —lo dice el mismo Scheler en el prólogo a la segunda edición— suscitaron la oposición de los neo-tomistas, pero tuvieron un influjo enorme¹⁰.

⁵ Una exposición descriptiva de los diversos intentos a partir de Maréchal puede verse en O. Muck, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck 1964; exposiciones de carácter más sistemático pueden verse en H. Wagner, *Philosophie und Reflexion*, München/Basel 1959 y, en confrontación con él, H. Holz, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik. Studie über Tendenzen in der heutigen philosophischen Grundlagen Problematik*, Mainz 1966. En castellano, cf. J. Aleu, *De Kant a Maréchal*, Barcelona 1970. Como es bien sabido, la representación más calificada en España de esta tendencia se encuentra en la obra de J. Gómez Caffarena: cf. principalmente *Metafísica fundamental*, Madrid ²1983. *Metafísica trascendental*, Madrid 1970. Tomando su origen en J. F. Fichte, y con indudables afinidades con E. Levinas, representó una tendencia afín J. Manzana: sobre coincidencias y diferencias entre él y Caffarena, cf. J. Manzana, *Metafísica del sentido*: Pensamiento 32 (1976) 181-204 y J. Gómez Caffarena, *Conciencia moral absoluta y afirmación de Dios*: Scriptorium Victoriense 28 (1981) 418-434.

⁶ Cf. las indicaciones fundamentales en la Introducción.

⁷ Las comillas remiten a *Probleme der Religion*, en *Vom Ewigen im Menschen*, Bern ⁵1968, pp. 266-268 (tener en cuenta que la primera edición es de 1921).

⁸ *Ibid.*, p. 285.

⁹ *Ibid.*, p. 278.

¹⁰ *Ibid.*, p. 14-15. Algo que esperaba; más bien le extrañó la suavidad: “Ja, verwundert hat es ihn (al autor) vielmehr, dass es meist in so milder und verklausulierter Form geschah”. Sobre la repercusión e influjo de la obra de Scheler cf. H. Fries, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie*, Heildelberg 1949. Desde la perspectiva actual, esta obra resulta sobre todo interesante como síntoma histórico; las “proporciones” cambiaron mucho, y no tiene en cuenta para nada el influjo marechaliano. Entre la abundante bibliografía sobre tema tan importante, cf. M Dupuy, *La philosophie de la religion chez Max Scheler*, Paris 1959; E. Colomer, *Experiencia religiosa y prueba de Dios en Max Scheler*: Pensamiento 23 (1967) 461-469; A. Pintor Ramos, *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*, Madrid 1978, principalmente pp. 331-390. Tener en cuenta que Scheler habla también de la “nihilidad” (*Nichtigkeit*) del ser humano ante Dios, si bien la perspectiva de Zubiri resulta aquí más afín a la de Heidegger.

3) Finalmente, para expresarlo de un modo general e impreciso pero suficiente como marco global de referencia, el ambiente *existencial y personalista* que en Francia y Alemania marca todo un aspecto de la reflexión filosófica, parte de esa misma actitud fundamental: la presencia envolvente, en la raíz del propio buscar, de aquello mismo que se busca. Nombres como los de Karl Jaspers¹¹, Martin Buber, Theodor Haecker, Peter Wust, Ferdinand Ebner, en Alemania; y de Louis Lavelle, René Lee Senne, Gabriel Marcel, Maurice Nédoncelle, Jean Nabert, Gabriel Madinier, Jean Lacroix, en el ámbito francés, muestran desde perspectivas muy diversas la vigencia de esa actitud¹².

Del incidente en el ambiente general constituye una buena muestra el libro de H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, 1966, que es ya una refundición de un librito anterior, *De la connaissance de Dieu*, 1945. Refundición debida a la típica reacción de acogida ferviente y rechazo desconfiado de toda obra que da la palabra a una idea nueva y original —de ahí el rechazo—, pero que ya está en el ambiente —de ahí la acogida—¹³. Por esa típica diástasis de la cultura española respecto de las demás, Lubac, entonces tan abierto y tan eclécticamente acogedor, no se hace eco de las ideas de Zubiri¹⁴, las cuales, sin embargo, sintonizan muy bien con la intención de su obra.

Recientemente, Manuel Cabada-Castro mostró cómo estas ideas, lejos de desaparecer con el tiempo, se afirmaron y se extendieron hasta constituir una especie de atmósfera que envuelve a una buena parte, tal vez la mejor, de la producción filosófica que se ocupa de Dios¹⁵. Uno de los epígrafes del trabajo expresa bien el sentido de todo él: “El encuentro con el Absoluto como condición de posibilidad de su búsqueda”¹⁶. Y aquí, sí, Zubiri aparece incluido como participando de pleno derecho en esa busca¹⁷.

Señalemos finalmente un trabajo de especial relevancia a nuestro respecto. Elías Martínez Ruiz, haciéndose eco de esta situación con gran acopio de textos¹⁸, sitúa en ella tanto a Zubiri¹⁹ como

¹¹ Cf. X. Tilliette, *Karl Jaspers. Théorie de la vérité. Métaphysique des chiffres. Foi philosophique*, Paris 1960; J. Hereu i Bohigas, *Trascendencia y revelación de Dios. Metafísica de las 'cifras' según Karl Jaspers. Metafísica del testimonio según Jean Nabert*, Barcelona 1983. [Más tarde he publicado: *Karl Jaspers: La fe filosófica frente a la ciencia y a la religión*, en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la Religión*. Estudios y textos, Trotta, Madrid 1994, pp. 457-490].

¹² De la abundante bibliografía, cf. en relación con nuestro tema, E. Mounier, *Le personalisme*, Paris 1950; P. Landsberg, *Problèmes du personalisme*, Paris 1952; M. Nédoncelle, *Conscience et Logos*, Paris 1962; A. López Quintás, *Pensadores cristianos contemporáneos. I. Haecker, Ebner, Przywara, Zubiri*, Madrid 1968; A. Rigobello (ed.) *Il personalismo*, Roma 1997; C. Díaz/M. Maceiras, *Introducción al personalismo actual*, Madrid 1975; J. Martín Velasco, *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Madrid 1976.

¹³ En el *Postface* a *Sur Les chemins de Dieu*, Paris 1966, pp.245-261, él incluso se explica largamente al respecto, tratando de hacer ver el enraizamiento tradicional de las nuevas ideas.

¹⁴ A pesar de que existía —aunque “detestable” (NHD IX) y sencillamente “monstruosa” (NHD 363 nota 1) — una traducción francesa de *En torno al problema de Dios*, en “Recherches Philosophiques” 1935-1936.

¹⁵ *La vivencia previa del absoluto cómo presupuesto del acceso teórico a Dios*, en A. Vargas-Machaca (ed.), *Teología y mundo contemporáneo*. Homenaje a Karl Rahner, Madrid 1975, pp. 65-88; con riquísimas referencias. Antes este mismo autor, *Sein und Gott bei Gustav Siewerth*, Düsseldorf 1971, había tratado una problemática en muchos puntos afín a esta.

¹⁶ *Ibid.*, p. 70-80.

¹⁷ *Ibid.*, p. 73 y 79 nota 38.

¹⁸ *Orígenes y arranque de la prueba de Dios en el pensamiento actual*: *Revista de Filosofía* 25 (1966) 19-86.

a Amor Ruibal²⁰. Aparte de reforzar la panorámica descrita, ofrece así una justificación suplementaria de la aproximación que intentamos en este capítulo.

b) Reflejo del contexto en la intuición de Zubiri

El recorrido ha sido largo y acaso un tanto penoso. Pero creemos que vale la pena. Gracias a él, la consideración alcanza una altura desde la que el trabajo de Zubiri aparece en sus justas proporciones.

1) Solo una miope y robinsoniana concepción del quehacer filosófico puede ver en esto una devaluación de la originalidad del nuevo concepto de religación. Todo lo contrario: justo cuando se percibe la identidad se hace posible comprender la diferencia. Porque si es cierto que la concepción de Zubiri no nace de la nada —¿qué valor tendría en cuyo caso?—, también lo es que no consiste en una simple reproducción del ambiente. No solo por la novedad de la denominación, sino por la profundidad del cuestionamiento y por la busca de sintonía con la altura del propio tiempo histórico, la religación se demostró desde el primer momento como una aportación verdaderamente original.

Tratar de comprenderla en la coincidencia/diferencia con el pensamiento de su tiempo, viene a ser, por lo tanto, la manera más acomodada de afrontar su consideración.

La *coincidencia* resulta obvia de cuanto llevamos dicho. De hecho, quien lee la nueva propuesta desde esta perspectiva percibe enseguida las resonancias. Hace falta referirse ante todo a *En torno al problema de Dios*, pues, como primer trabajo que es, las referencias aparecen en él más vivas y más frescas. Algunas se fortalecerán y otras desaparecerán después, a medida que Zubiri se vaya sintiendo dueño de un sistema propio y tomando, por consiguiente, distancia de los demás. Pero la marca quedará para siempre²¹.

2) A este respecto es precisa una *importante observación acerca de la redacción de este ensayo*. En el prólogo a la primera edición de *Naturaleza, Historia, Dios*, Zubiri hace la siguiente observación:

¹⁹ Ibid., p. 26. 39. 60.

²⁰ Ibid., p. 37. Remite la VI 529 y XI 310-311; textos que comentaremos con cierto detalle más tarde. Redactado ya este libro, apareció lo de G. Bueno, *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Madrid 1989. En él se ocupa intensamente de Zubiri, con la agudeza y peculiar radicalidad que lo caracterizan (cf. principalmente, pp. 105-114 y 193-228: “Religación y religión”). No cabe aquí un análisis de detalle. Indiquemos que detecta con agudeza las filiaciones (relación trascendental de la escolástica, existencialismo; Kant, Scheler, Hartmann, Ortega, Husserl, Heidegger) e incluso las intenciones: “la ‘vía española’ para una filosofía cristiana moderna” (p.105). Pero se niega a ver lo que en él hay de creación intelectual que trata de dar razón de una experiencia no fácilmente explicitable de otro modo. Su interpretación es reduccionista, y se resiste radicalmente a entrar en la dinámica propia del pensamiento zubiriano: algo que queda muy claro en la parodia empiricista que hace en las pp. 112-114; parodia que, según él, podría “seguir durante páginas y páginas” (p. 114).

²¹ Seguimos, por tanto, un proceso en cierto modo inverso —y por lo mismo complementario— al de I. Ellacuría, *La religación, actitud radical del hombre*: Asclepio 16 (1966) 97-155, que lee para atrás, de la obra madura a la primeriza.

Reproduzco el artículo 'En torno al problema de Dios' a base del texto que sirvió para una detestable traducción francesa de la que me declaro insolidario²².

Se contaba, pues, con dos redacciones del mismo trabajo: la del libro y la de la Revista de Occidente. Sin duda, llevados por las citadas palabras de Zubiri los intérpretes —por lo menos en cuanto tengo noticia— dieron por supuesto que la coincidencia entre la versión francesa y la del libro era exacta. Sin embargo, llevado por ciertos indicios, tuve la sospecha de que podía no ser así. Conseguido el texto francés²³, apareció que, en efecto, había algunas variaciones, que no cambian el fondo, pero que, como veremos, resultan significativas en algún punto, tal o tan importante de la *deidad*.

En todo caso, resulta claro que un análisis serio supone tener en cuenta los matices de las distintas redacciones, que en adelante calificaremos simplemente de primera (Revista de Occidente), segunda (versión francesa) y tercera (libro). Esta advertencia reviste, sin duda, verdadera relevancia para la contextualización precisa que estamos intentando.

3) Entre las referencias señaladas las dos primeras son acaso las de menor presencia, si bien no sería acertado subestimar totalmente su influjo.

La primera —la búsqueda teológica de una concepción unitaria de lo natural y lo sobrenatural— tuvo seguramente entrada por el manifiesto e intenso interés teológico, siempre presente en Zubiri. Cuanto queda dicho al respecto en la caracterización general lo muestra sobradamente. En la primera etapa, el trabajo *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina* representa la mejor muestra²⁴. Con todo, hay que reconocer que el aspecto de la unidad previa y fundamental no recibe especial atención; en cambio, quedan en interesante relieve la importancia de lo personal²⁵ y el carácter dinámico de la realidad²⁶.

En cuanto a Maréchal, es necesario no olvidar la importancia de Lovaina en la primera etapa de Zubiri²⁷ y su intensa presencia en el nuevo movimiento teológico (piénsese, por ejemplo, en la amistad de Zubiri con Karl Rahner y en la atención que prestó siempre a su obra). Pero tampoco aquí se puede insistir demasiado: el estilo intelectual de Zubiri no es precisamente “trascendental” e incluso cabe afirmar que cada vez se fue alejando más de ese tipo de consideración.

²² NHD IX.

²³ *Autour du problème de Dieu*, traducido por Salvador Révah para “Recherches Religieuses” de 1935-1936, pp. 321-346.

²⁴ NHD 399-478. Publicado en 1944, se remonta —según indicación del mismo autor (NHD 400)— a un curso sobre Helenismo y Cristianismo en la Universidad de Madrid, 1934-1935, retomado luego en París en el curso 1937-1939. A este trabajo le confiere una gran relevancia e incluso primacía cronológica estricta —que para nuestro problema no parece aceptable— E. di Gregorio, *Il problema di Dio in Xavier Zubiri*: Rivista di Filosofia Neo-scolastica 68 (1976) 269-305. Cita a este propósito: “Por ser persona, todo ser personal se halla referido a alguien que pueda compartirla. La persona está esencial, constitutiva y formalmente referida a Dios y a los demás hombres” (NHD 422), para concluir: “Questa frase contiene evidentemente in nuce il concetto di rilegazione” (L. c., p. 288).

²⁵ Cf. principalmente NHD 421-424.

²⁶ *Ibid.*, p. 412-420.

²⁷ cf. G. Marquín Argote, *Xavier Zubiri y la Escuela de Lovaina*: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 12 (1985) 363-382.

4) Caso distinto es lo de Blondel. Su nombre aparece expresamente y, como ya se insinuó, en una significativa referencia de distancia/identificación, que vale la pena citar *in extenso*:

Para evitar todo equívoco, no será malo añadir que nada tiene que ver el punto de vista que aquí sustento con lo que se llamó 'filosofía de la acción'. La acción es algo práctico. Ahora bien: aquí no se trata ni de teoría, ni de práctica, ni de pensamiento, ni de vida, sino del ser del hombre. Ese espléndido y formidable libro que es *L'action*, de Blondel, no logrará toda su maravillosa eficacia intelectual más que llevando el problema al terreno claro de una ontología²⁸.

Comparando con la redacción de 1935, se advierte un dato interesante. La primera redacción continuaba inmediatamente: “Mientras tanto ha podido dar lugar a toda clase de equívocos lamentables”²⁹. Frase en la que está, sin duda, la clave del distanciamiento, casi indispensable en aquel tiempo de auténtica caza de brujas antimodernista —Blondel estuvo hasta muy tarde bajo sospecha—, se quería que sus ideas tuvieran eficacia en el medio español. En vez de esta frase, la nueva versión continúa:

Y me inclino a creer que Dios no es primariamente un '*incremento*' necesario para la acción, sino más bien el '*fundamento*' de la existencia, descubierto como problema en nuestro ser mismo, en su constitutiva religación.

Esta idea enlaza perfectamente en el contexto de la nueva redacción y revalida la afirmación que quedaba pendiente. Afirmación —la de que el problema debe ser llevado al terreno de la ontología— que admite una doble lectura, según se tome como diagnóstico de Blondel o como índice del pensamiento de Zubiri. En el primer sentido, *hoy* difícilmente se puede sostener, después de la culminación de su obra³⁰ y sobre todo contando con la clarificación que el tiempo y la polémica aportaron a su postura. Basta remitir, por la especial vinculación con nuestro problema, a los trabajos de H. Duméry³¹, para comprender que la posición de Blondel se sitúa decididamente en el terreno “de una ontología” y que alcanza el nivel de nuestro ser mismo³².

²⁸ NHD 377.

²⁹ Revista de Occidente 149 (1935) 143.

³⁰ Teniendo en cuenta principalmente *L'Être et les Êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*, Paris 1955.

³¹ Cf. *La philosophie de l'action. Essai sur l'intellectualisme blondélien*, Paris 1948; *Blondel et la religion. Essai critique sur la "Lettre" de 1896*, Paris 1954 y los ensayos sobre Blondel recogidos en *La tentation du faire du bien*, Paris 1957, pp. 165-185. 185-193. 270-281. El mismo Duméry, *Le problème de Dieu en philosophie de la religion. Examen critique de la catégorie d'Absolu et du schème de transcendance*, Paris 1957, sintetiza, en este “contexto unitario” a que nos venimos refiriendo, sus ideas sobre Dios. Una exposición sintética puede verse en J. Martín Velasco, *Hacia una filosofía de la religión cristiana. La obra de H. Duméry*, Madrid 1970, pp. 11-21.

³² En este sentido, tampoco es justa la observación que Zubiri hace poco después: “La presunta controversia entre un llamado método de inmanencia y un método de trascendencia no tiene sentido, porque lo que no tiene sentido es necesitar de un método para llegar a Dios” (NHD 378). Hoy sabemos que no es ese exactamente el problema de Blondel, aunque entonces, y en España, era muy importante subrayarlo. Un estudio interesante, con referencias expresas a Zubiri, es el de J. M. Isasi, *Maurice Blondel. Una rigurosa filosofía de la religión*, Bilbao 1982, pp. 41-47; en la p. 42 observa justamente: “Esta afirmación [la referida en el texto] es del año 1935, cuando todavía no habían aparecido los mejores estudios sobre Blondel ni algunas de sus importantes obras últimas”.

5) En cambio, como índice del propio pensamiento la observación sí que pone al descubierto un rasgo fundamental: la intención de radicalidad desde el primer momento, o llevar el problema a la fundamentación última estrictamente metafísica. Constatación que indica de modo directo el marco inmediato donde inscribe Zubiri su intento: el movimiento fenomenológico. Y, dentro de él, ante todo a Heidegger.

La presencia de éste, aunque sin nombre, resulta manifiesta. Ya desde el vocabulario, donde “arrojado”, “nihilidad ontológica”, “ex-sistencia”, “encontrarse con”, el mismo uso de “trascendencia”... remiten, sin equívoco posible, a *Sein und Zeit*³³. Y el vocabulario no es, obviamente, casual. Obedece al mismo tipo de planteamiento: descubrir al Ser (Heidegger) o a Dios (Zubiri) en el análisis radical de la existencia humana:

La cuestión acerca de Dios se retrotrae así a una cuestión acerca del hombre. Y la posibilidad filosófica del problema de Dios consistirá en descubrir la dimensión humana dentro de la cual esa cuestión *ha* de plantearse, mejor dicho, está *ya* planteada³⁴.

Hace falta situarse en aquel momento para comprender la trascendencia de este hecho: el problema de Dios quedaba así situado al más alto nivel de su tiempo: ése es un mérito y una preocupación constante en el esfuerzo filosófico de Zubiri. Sin tenerlo en cuenta, difícilmente se podrá entender el verdadero sentido del ensayo³⁵.

En efecto, acaso no sea exagerado afirmar que lo más válido y original de la religación consiste en ofrecer una visión alternativa en la que el problema de Dios no solo no quedaba silenciado, sino radicalmente inserto en la “existencia” y, en definitiva, en la realidad. En el fondo, se trata de un aspecto de la “superación” global de Heidegger que Zubiri intenta con su filosofía.

³³ “La existencia humana, se nos dice hoy [nótese], es una realidad, que consiste en encontrarse entre las cosas y hacerse a sí misma cuidándose de ellas y arrastrada por ellas. (...). La existencia humana está arrojada entre las cosas...” (NHD 368). E. di Gregorio, a. c. (nota 24), p. 293, indica: “Lo stesso Zubiri ha riconosciuto in privato la presenza, nel suo saggio, dell'influsso del pensiero di Heidegger”.

³⁴ NHD 367.

³⁵ En este punto es de justicia reconocer el acierto de A. González Álvarez, *El tema de Dios en la filosofía existencial*, Madrid 1945, p. 299; cf. pp. 173-183. 230-236. 251-154. 288-303, al situar, ya entonces, el problema no solo en el ambiente global antes analizado —aunque no tiene en cuenta el frente trascendental—, sino concretamente en el heideggeriano. La estrechez intelectualista de la interpretación —que, apoyada en un exagerado dualismo entre lo metafísico y lo noético, concluye a una “radical falsedad” (p. 299)— no debe taponar la percepción de la justeza del encuadramiento. En este sentido no me parecen de todo justas las apreciaciones de A. Pintor Ramos, *Zubiri y su filosofía en la posguerra*: Religión y Cultura 32 (1986) 32-36. Acaso la razón esté en que interpreta como simple “añadido complementario” y aun como dependencia lo que objetivamente —intenciones, juicios de valor o interpretaciones aparte— cabe interpretar cómo alternativa, tal como hacemos en el texto. Tener en cuenta que ya en 1941 J. Marías había hecho un diagnóstico semejante, añadiendo, naturalmente, la presencia de Ortega: : “Hasta aquí ha llegado la filosofía actual en su análisis de la vida humana. Pero todavía no aparece tratado, ni en Ortega ni en Heidegger, el tema de Dios”. El ensayo de Zubiri es, justamente, “el único intento que conozco de abordar el problema de Dios” y por eso representa “un paso decisivo en la filosofía” (*Sobre la cuestión de Dios*, en Obras IV, Madrid 1969, p. 72; el párrafo donde viene la cita se titula de modo significativo: “La existencia religada”).

Desde luego, no se reduce a proporcionar “a la obra de Heidegger un complemento teológico”³⁶, pues a estos niveles una filosofía no “se complementa”, sino que se desecha o — negándola entera y retomando sus motivos a una nueva altura: *Aufhebung* — se rehace desde la raíz. Por lo demás, el mismo autor, en una nota añadida a la segunda redacción, confirma plenamente este diagnóstico:

No soy sospechoso de falta de entusiasmo por la filosofía actual. Estas mismas líneas son el testimonio más elocuente de ello; algunos de los supuestos que implican pertenecen formalmente a aquélla: quien conozca la filosofía de nuestro tiempo podrá identificarlos a primera vista. Pero creo sinceramente que en la filosofía actual se ha cometido un lamentable olvido, altamente sintomático: el pasar por alto esta religación³⁷.

6) En esto Zubiri no se diferenciaría tanto de aquellos filósofos, y también de teólogos, que, sin negar toda validez a la filosofía de Heidegger, la consideran insuficiente y buscan por eso una remodelación radical que haga aflorar justamente la realidad de Dios³⁸. Lo peculiar de su intento está en el estilo y en la radicalidad y consecuencia filosófica con los que lo lleva a cabo. Y aquí aparece la presencia decisiva: la del ambiente fenomenológico.

Las referencias, si bien tampoco nominales, son ahora aún más claras y van al corazón mismo de la cuestión. Para presentar el problema de Dios, el autor hace una referencia que puede parecer banal:

En este punto, la situación tiene una íntima analogía con la que se produjo en torno a la célebre cuestión de la existencia de un mundo 'exterior'³⁹.

Después de un rápido repaso a las distintas soluciones —idealismo, realismo crítico y realismo ingenuo—, denuncia el “supuesto fundamental que les es común”, a saber, el considerar la existencia del mundo externo como “un hecho” ajeno al sujeto y que, por lo mismo, hay que demostrar (o, alternativamente, se considera indemostrado o indemostrable)⁴⁰. Todo, para llegar a la conclusión de que tan solo con el cambio radical del mismo planteamiento cabe una solución idónea. Tal es justamente lo que se consiguió en el presente:

³⁶ A. González Alvarez, *Ibid.*, p. 171. El autor apunta más certeramente, cuando habla de descubrimiento “de una nueva dimensión —esta vez radical— del ser humano; concretamente, (...) aquella en la que pueda ser planteado el problema de Dios” (p. 178).

³⁷ NHD 395 nota 1.

³⁸ La obra citada alude a R. Bultmann y H. Reiner; como es bien sabido, los intentos se multiplicaron con el tiempo; cf. una buena panorámica en A. Jäger, *Gott. Nochmals Martin Heidegger*, Tübingen 1978. Significativo fue en este sentido el intento de E. Stein, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Freiburg ³1966, que, en consciente confrontación con su antiguo colega (*Ibid.*, p. XVI), y en una dirección en cierto modo afín a la de Zubiri, busca también un “anclaje inmediato” del hombre en Dios: “Die Seinsicherheit, die ich in meinem flüchtigen Sein spüre, weist auf eine unmittelbare Verankerung in dem letzten Halt und Grund meines Seins (unbeschadet möglicher mittelbarer Stützen) hin” (*Ibid.*, p. 58).

³⁹ NHD 364.

⁴⁰ *Ibid.*, p.364-365.

La filosofía actual ha logrado, por lo menos, plantearse en estos términos el problema de la realidad de las cosas. No son ni 'hechos' ni 'añadidos', sino un *constitutivum formale* y, por tanto, un *necessarium* del ser humano en cuanto tal⁴¹

Para quien tenga un mínimo conocimiento del problema⁴², eso solo puede, evidentemente, tener un significado: se consiguió en la *fenomenología*.

Naturalmente, que al hablar en este preciso momento de fenomenología, la entendimos en su vertiente más realista, en el sentido en buena medida determinado por Heidegger: ese movimiento que va “a través de la fenomenología al pensamiento”, al pensamiento del ser y de la realidad⁴³.

De este modo la reflexión consiguió acaso el mejor marco de referencia para comprender la religación en su significado más auténtico. Porque, repetamos, no interesa tanto una descripción repetitiva como una determinación de los vectores decisivos de la nueva concepción.

2. El significado de la religación

a) La intención fundamental

El ejemplo del *mundo externo*, que remite a la fenomenología, indica también la dirección fundamental por donde camina la intuición. Porque, a pesar de su apariencia casual y secundaria, bien mirado, se trata de un ejemplo que es más que un ejemplo. En realidad, va a ser el paradigma sobre el que Zubiri concibe y expone la religación⁴⁴. Hasta el punto de que no parece osado afirmar que esta analogía constituye la clave más obvia —por sencilla y fundamental— para comprender su verdadera intención.

1) Es el mismo autor quien lo dice con toda claridad. No contento con hablar de “íntima analogía”, pone al descubierto la contextura histórica de su propósito:

La filosofía actual ha logrado, por lo menos, plantearse en estos términos el problema de la realidad de las cosas. No son ni 'hechos' ni 'añadidos', sino un *constitutivum formale* y, por

⁴¹ Ibid., p. 366.

⁴² Sobre todo, se leyó las observaciones de *Sein und Zeit*, & 43, al respeto; cf. la cita de la nota 30 en la Introducción.

⁴³ Heidegger mismo, que refiriéndose a la *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1910), dice que “la historicidad del pensamiento le permaneció extraña”, afirma sin embargo: “Contra esta posición filosófica, la cuestión del Ser desarrollada en *Sein und Zeit* tomó sus distancias, y esto sobre a base, tal como aún el pienso hoy, de mantener más adecuadamente el principio de la fenomenología” (Prólogo a W. J. Richardson, *Heidegger. Trough Phenomenology to Thought*, Tiene Hagen 1962, p. XV [carta al autor, abril 1962]). La edición que manejo, no trae, inexplicablemente, este prólogo, a pesar de estar anunciado de modo expreso (p. XII); tomo la cita de J. Collette en su excelente trabajo, *La critique de l'objectivité. Pensée de l'être et liberté de la foi*, en J. Colette/D. Dubarle..., *Procès de l'objectivité de Dieu*, Paris 1969, pp. 105-122, en la p. 126.

⁴⁴ Hago esta afirmación consciente de que en un momento dado Zubiri parece decir el contrario: “Y en todo ello téngase constantemente ante la vista el ejemplo (sólo el ejemplo) de la realidad del mundo exterior a que antes he aludido” (NHD 368). Pero la misma frase —“téngase constantemente...”— indica que la precaución no es para restar importancia, sino para marcar una diferencia: la de estar “con” y “hacia” las cosas, frente al estar “en” y “desde” Dios (Ibid., p. 376). Por lo demás, el ejemplo del mundo externo, aparte de reaparecer en los puntos clave (cf. aquí, pp. 365. 368. 375-376. 378), permanecerá hasta las elaboraciones finales.

tanto, un *necessarium* de ser humano en cuanto tal.- Pues bien, [ahora subrayamos nosotros] *por lo que toca a Dios, no parece que la situación haya mejorado notablemente*. Se parte del supuesto de que el hombre y las cosas son, por lo pronto, substantes y sustantivas; de suerte que, sí hay Dios, lo habrá 'además' de estas cosas substantes⁴⁵.

Entiéndase bien. No se trata de que sea Zubiri el primero en establecer esta relación: veremos que el mismo Amor Ruibal la hizo; y, en el fondo, estaba presente en todo el contexto analizado; más aún, dentro de él aparece expresamente en una obra siempre tan leída e influyente como la de Max Scheler⁴⁶. Lo específico de la aportación zubiriana reside en que no se trata de una observación *in oblicuo*, sino de un afrontamiento expreso y temático. Plantea la cuestión con claridad y la va a perseguir con toda la finura de la fenomenología⁴⁷ y con toda la profunda tenacidad de su esfuerzo metafísico.

Comprendido con esta amplitud de horizonte y con esta profundidad de intención, de ningún modo resulta artificioso interpretar que el esfuerzo de Zubiri va dirigido fundamentalmente a lograr un mejoramiento de la situación denunciada. Por eso, cabe aún dar un paso más: esta intuición inicial no debe quedar tan solo como referencia explicativa, sino que tiene algo de “canónico”, en el sentido de que hace falta tenerla en cuenta para juzgar los desarrollos posteriores del propio autor.

Estos suponen, sin duda ninguna, un claro enriquecimiento y, sobre todo, un mayor rigor en la coherencia y constringencia *sistemática*. Pero ya se sabe que todo tiene un precio: el rigor ulterior está siempre amenazado de perder parte de la riqueza de que estaba cargada la intuición inicial. También aquí cabe aplicar y ampliar lo que Zubiri dice de las “vías” del pensamiento: pueden ser acertadas o ab-errantes, y pueden ser más o menos acertadas, e incluso pueden tener una peculiar adecuación a la época o al momento⁴⁸. En definitiva es posible sentirse más identificado con la primera exposición, más inmadura pero más abierta, que con las últimas, más rigurosas pero por eso más estrictas (*strictum* es también “estrecho”).

2) Esta constatación tiene su importancia. Indica que la “vía” iniciada por Zubiri puede ser compartida en su intención fundamental incluso por aquellos que no participen de su filosofía como proyecto sistemático. Compartida y por tanto enriquecida desde otras perspectivas. En todo caso,

⁴⁵ Ibid., p. 366. Deberían leerse en este contexto las pp. 366-367.

⁴⁶ “Der Grundirrtum der herkömmlichen natürlichen Theologie ist hier überall derselbe. Man vermeint, zu erschliessen, was man dem Was nach aus einer ganz anderen Erkenntnisquelle schon besitzt. Man schliesst innerhalb der religiösen Anschauungswelt –und dies mit Recht—, vermeint aber ihre Stoffe aus vorreligiösen Tatbeständen zu erschliessen. Es ist ein analoger Irrtum, dem gemäss viele meinten, man könne aus einem puren Gegenwart sich eine Realität der vergangenen Erlebnisströme, man könne aus purem Bewusstseinsinhalt eine reale Aussenwelt, aus einer fremden Körpergegebenheit ein fremdes Bewusstseinssubjekt 'erschliessen' (...). Was man wirklich erschliessen kann, das ist — nachdem man diese Sphären 'vergangenes Leben', 'Aussenwlt', eine Welt fremder Geister auf unmittelbare Weise schon besitzt— im höchsten Falle die besondere Bestimmtheit und Beschaffenheit der Realitäten dieser Sphären” (L. c. en nota 7, pp. 267-268).

⁴⁷ En este sentido, fue una pena que H. Spiegelberg en su historia del movimiento fenomenológico, siempre atento a ver qué tema o aspecto específico descubrió cada autor, no “haya publicado” este descubrimiento de Zubiri, a pesar del distanciamiento que luego tomó frente a la fenomenología.

⁴⁸ Cf., por ej., IL 288-292.

hecha esta observación, aquí interesa comprenderla por sí misma, en su estructura y en su dinamismo.

De entrada, su planteamiento le permite al autor introducir un importante correctivo en el ambiente del tiempo. Correctivo que funciona en un doble frente y que resulta ser a la vez teológico y antropológico.

Frente al “arrojado” heideggeriano, Zubiri va a insistir repetidamente en la “implantación”⁴⁹ que, lejos de la derelicción típica del existencialismo⁵⁰, le permite al hombre sentirse arropado por la realidad y potenciado por Dios. Este aspecto es muy importante, porque obedece a una intención más amplia de Zubiri, que en *Nuestra situación intelectual* había denunciado ya que “el desarraigo de la inteligencia actual no es sino un aspecto del desarraigo de la existencia”⁵¹.

En segundo lugar, frente a la permanente sospecha del pensamiento postilustrado — reforzado en este punto por el existencialismo — de Dios como limitación del hombre y de su libertad, la religación muestra que “esta implantación que lo constituye en el *ser* lo constituye en *ser libre*”⁵² y que de esa manera “con religación y con Dios, su libertad es su máxima potencia”⁵³. Manuel Olasagasti observa muy bien que, “en un vigoroso intento de darle la vuelta paradójicamente al problema”⁵⁴ de este modo “religación sería atadura que libera”⁵⁵.

De hecho, esta última perspectiva, que es al principio la más débil, será la que paulatinamente — acaso porque Heidegger queda más lejos y, sobre todo, porque se deja sentir el influjo de la secularidad en los años 60 — vaya imponiendo su supremacía: en la última obra Dios será ante todo “fundamento de la *plenitud* de la vida”⁵⁶ y por eso el hombre lo encuentra “precisamente en la plenitud de su ser y de su vida”⁵⁷.

⁴⁹ “La existencia humana, pues, no solamente está arrojada entre las cosas, sino religada por su raíz” (NHD 373; cf. pp. 368-369. 376. En cambio, al hablar de la “nihilidad ontológica”, dado que quiere, digámoslo así, hacerle un lugar a Dios, va a acentuarla aun más: “¿No será más honda y radical aún su constitutiva nihilidad ontológica?” (Ibid., p. 368

⁵⁰ No entremos ahora en la justicia histórica del diagnóstico respecto a Heidegger. Tanto en su distanciamiento de Sartre (*Brief über den Humanismus*, 1947; cf. W. J. Richardson, L. c., en nota 43, pp.530-552), como sobre todo en la discusión con L. Biswanger y F. Bollnow (cf. R. González de Mendoza, *Stimmung und Transzendenz*, Berlin 1970), tiende a acentuar la neutralidad de su postura, también abierta a la alegría (*Freude, Heiterkeit*) de la vida.

⁵¹ NHD 25. A esto hace referencia también J. Sánchez Benegas, *Lo original de X. Zubiri ante el problema de Dios: La Ciudad de Dios* 199 (1986) 303.

⁵² NHD 387.

⁵³ Ibid., p. 388. Cf. todo el apartado V, pp. 387-389. Ya antes había dicho que la religación no es solo “ayuda para obrar”, sino también y previamente “fundamento para ser” (Ibid., p. 374).

⁵⁴ *Estado de la cuestión de Dios*, Madrid 1976, p. 41.

⁵⁵ Ibid., p. 40. También observa que, habida cuenta la prioridad de la sospecha de Dios como alienación, “religación no sería un término muy feliz: el hombre está arraigado en Dios, pero no religado” (p. 43). Pero la observación, justa en sí, no tiene bastante en cuenta que Zubiri está respondiendo prioritariamente a Heidegger: arrojado-religado.

⁵⁶ HD 160.

⁵⁷ Ibid., p. 344; cf. pp. 168-170.

3) Hay aún un tercer frente, que no mira tanto a la actualización ante el pensamiento moderno como a la superación de los obstáculos de la “ortodoxia” antimodernista. El apartado III lleva el significativo epígrafe de “equivocos”, justamente para descartar lo que no pretende. No se trata de aspiraciones “del corazón” que serían una simple “vaguedad romántica”, ni de una forma de filosofía “de la acción” (por eso para él no tiene ya sentido la presunta “controversia entre un llamado método de inmanencia y un método de trascendencia”), ni de un “conocimiento puro”, ni —¡atención!— de una “experiencia de Dios” o una “quimérica experiencia religiosa”⁵⁸.

Leído con ojos educados en el ambiente del tiempo, este párrafo resulta muy sintomático: es tanto una defensa de la propia postura frente a las posibles acusaciones⁵⁹ —ya vimos como acabaron siendo reales— como un ataque, discreto pero profundo. Esto último queda claro desde el comienzo: “Como Dios es, pues, algo que afecta al ser mismo del hombre, resulta *caduca* toda discusión acerca de las 'facultades' que primariamente nos llevan a Él”⁶⁰.

En cuanto al primer aspecto —el defensivo— es tan fuerte que incluso amenaza con llevar la exposición más allá de ella misma en ese rechazo de la “experiencia”, entonces signo máximo para toda sospecha⁶¹. Si bien tal rechazo está expresado con suficiente profundidad —no es experiencia porque “es algo más”⁶²— como para que la afirmación posterior, central, “El hombre, experiencia de Dios”⁶³, no sea una contradicción de este aserto, sino la epifanía de su verdad profunda.

b) *El significado central*

Con todo esto la exposición se adelantó a su propósito, pues, ocupada en mostrar las consecuencias, aún no habló de la religación en sí misma. Pero no fue tiempo perdido, esperamos. Ahora resulta mucho más fácil comprenderla en su significado central.

1) Lo que interesa es dejar patente que Dios no es una realidad externa que se suma al hombre y que por lo tanto puede estar o no estar en su vida. De suerte que, en definitiva, el hombre se puede entender sin Dios, como de hecho lo lleva haciendo gran parte de la filosofía moderna y lo demuestra el silencio —entonces tan relevante— de Heidegger, y antes el de Husserl. Dios, por su parte, sería una hipótesis a demostrar mediante lo discutible —y a partir de Kant tan desprestigiado— recurso a las “pruebas”.

⁵⁸ Todas las citas son del apartado: NHD 377-378.

⁵⁹ Véase como, aún en 1941, J. Marías hace expresa esta cautela: “Ni que decir tiene que no se trata de ninguna apelación al 'sentimiento' o a una vaga inmanencia de tipo 'modernista'. Se trata —repito una vez más— de llegar a un riguroso saber acerca de Dios *per ea quae facta sunt*” (L. c. , p. 76 nota 6).

⁶⁰ *Ibid.*, p. 377.

⁶¹ Cf. A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, cit. (nota 2), pp. 244-266.

⁶² “Es algo más: la realidad, en cierto modo, se es; se es, en la medida en que ser es estar abierto a las cosas. Tampoco hay propiamente experiencia de Dios, como si fuera una cosa, un hecho o algo semejante. Es algo más. La existencia humana es una existencia religada y fundamentada” (NHD 378).

⁶³ HD 305: Título nada menos que de toda la 3ª parte. Rechaza aún en *Introducción al problema de Dios* (NHD 357), pero acepta ya a partir de *El problema teológico del hombre*.

Como en el caso del mundo externo, lo fundamental es romper ese presupuesto. Se trata de caer en la cuenta de que Dios *está ya* en la existencia cuando el hombre se interroga sobre sí mismo o se pregunta por Dios. De modo que ser sujeto *consiste formalmente* en estar no solo abierto a Dios, sino en estar viviendo y siendo en él y desde él. Hasta el punto de que, suprimido Dios, el hombre no sería: quedaría desvelada su más radical y constitutiva nihilidad ontológica⁶⁴.

Cada vez que el hombre se pregunta por sí mismo, está necesariamente, quiera o no quiera, sépalo o no, preguntando también por Dios. Y si puede preguntar y conocer, se debe justamente a que “su ser está abierto y religado, su existencia es necesariamente un intento de conocimiento de las cosas y de Dios”⁶⁵.

El objeto del ensayo consiste precisamente en *mostrar* esto. Un mostrar fenomenológico, que remite a las “cosas mismas”; en el caso, a la existencia misma del hombre tal como *aparece* implantada en la realidad. Zubiri empieza ya aquí a estar incómodo con la palabra “existencia”⁶⁶, que no le parece recoger bien la riqueza de la “persona” y que definitivamente sustituirá por “realidad humana”⁶⁷. Pero tiene recursos suficientes para lo que pretende decir.

2) El punto de partida es algo ya adquirido: el “con” (el *Mit* heideggeriano, seguramente reforzado por la “circunstancia” orteguiana). El hombre, como persona, vive necesariamente en el modo de realizarse “con”: con las cosas, con los demás, consigo mismo. Y ese “con” no es una simple yuxtaposición, sino “uno de los caracteres ontológicos formales de la persona humana en cuanto tal”⁶⁸.

Examinado más de cerca, eso significa —resumamos lacónicamente los once puntos del análisis, ampliados y bastante modificados en la segunda redacción— que existe una previedad fundamental: el hombre se encuentra *ya*, antes de toda actividad u opción personal, *impulsado* —Zubiri usa aquí “misión”, obviamente para evitar el “arrojado” de Heidegger— a vivir y construirse como persona. Comprende que no viene de sí mismo, y que por lo tanto no es por sí mismo: “se encuentra apoyado *a tergo* en algo (...) Necesita que le hagan hacerse a sí mismo”. Con mayor rigor aún que en el trato con las cosas, en esta necesidad se le hace patente que “su nihilidad ontológica es radical”⁶⁹.

De ahí la gran pregunta: qué o quién es eso que nos hace ser. No somos nosotros, pero tampoco es —Ortega aparece en el trasfondo⁷⁰— la vida. Reviste a todo trance el carácter de algo

⁶⁴ Esto es una especie de paráfrasis del primer apartado, pp. 363-367.

⁶⁵ NHD 378.

⁶⁶ “Pues la palabra existencia es, en efecto, harto equívoca” (NHD 369; cf. pp. 369-370).

⁶⁷ Así en *El problema teológico del hombre y*, en general, en *Hombre y Dios*.

⁶⁸ NHD 370.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 371.

⁷⁰ Cf. J. J. Garrido Zaragoza, *Fundamentos noéticos de la metafísica de Zubiri.*, Valencia 1984, pp. 77-83; cf.: “Zubiri se niega a identificar hombre y vida, hombre e historia: el hombre no es su vida, sino que es para vivir, vive para ser, y, por ello, su ser está, en cierto sentido, más allá de su existencia en el sentido de la vida. El hombre no es su vida, sino que la vida es suya” (pp. 82-83; remite precisamente la NHD 369-371). También A. Pintor Ramos, *El problematismo de la realidad como problema de Dios según Zubiri*: *Religión y cultura* 31 (1985) 343, apunta esta idea: “...Zubiri ya no

muy íntimo y muy nuestro —”puesto que nos hace *ser*” —, pero al mismo tiempo, muy distinto y trascendente —”puesto que nos *hace ser*” —⁷¹. Se trata, por lo tanto, de algo que nos *religa* a sí y, haciéndonos ser, nos *fundamenta* a nosotros y a nuestra vida. Y, dado que la existencia humana es constitutivamente “con”, esa religación afecta también a todo lo demás: “lo que religa la existencia, religa (...) con ella el mundo entero”⁷².

En realidad, con esto queda dicho lo fundamental. El concepto de religación se convierte así en un nudo donde se van a atar todas las cuestiones que verdaderamente importan. El problema alcanza de este modo la precisa altura que se buscaba: aunque Zubiri no lo dice de modo expreso, al lado del hombre como “ser-en el-mundo”, en la forma de ser-con “las-cosas” y ser-con “los-demás” (aunque este aspecto —algo se dirá más tarde — apenas está explicitado), aparece *el hombre como “ser-desde-Dios”*. Tomando “Dios”, por el momento nada más que como ese ámbito, ese algo o realidad indeterminada que se anuncia en la intrínseca apertura del ser humano.

Justamente en tratar de determinar de más cerca su existencia y sus características va a consistir el trabajo posterior. Pero algo queda *mostrado*: que el hombre no puede *ser* ni *entenderse* más que incluyendo en sí a “Dios”. E igualmente, tampoco cabe entender a “Dios”, si no desde el hombre. Cosa que explica la enorme extensión que el análisis del modo de ser humano va a cobrar en la obra subsiguiente⁷³.

c) *Las consecuencias*

De entrada, quedan así enunciados y situados ya todos los problemas fundamentales. Contentémonos con enunciarlos brevemente, siguiendo la pauta de los mismos epígrafes del trabajo, aun a costa de alguna posible repetición, tolerable por la misma brevedad. Luego trataremos con más detalle aquellos que ofrecen mayor problema interpretativo, y quedarán para el capítulo siguiente los más directamente relacionados con el conocimiento de Dios.

1) El primero es la centralidad del problema: afecta al núcleo mismo del hombre, haciéndose por lo tanto presente en todas sus dimensiones, sin quedar restringido a ninguna. Entendimiento, sentimiento, acción, “experiencia” aparecen relativizados en su pretensión absoluta, pero incluidos en la unidad global: “Dios está patente en el *ser* mismo del hombre”⁷⁴; de ahí que “no se trata de ningún *acto*, sino del *ser* del hombre”⁷⁵, puesto que, en definitiva, el hombre “*consiste* en patentizar

compartía la idea, tantas veces expresada por Ortega, de que mi vida, entendida como decurso vital, sea la realidad radical”.

⁷¹ NHD 372.

⁷² NHD 373.

⁷³ Toda la primera parte de HD 15-114. Algo en lo que insistió con especial vigor I. Ellacuría, *La religación, actitud radical del hombre*, cit. (nota 21), principalmente pp. 114-118. Cf. también J. A. Fernández, *Los presupuestos antropológico-metafísicos de la afirmación de Dios en X. Zubiri*: Revista de Filosofía 25 (1966) 125-153. Con todo, Zubiri se encargará de avisar explícitamente que esto no impide un radical “teocentrismo” en su concepción: HD 382.

⁷⁴ NHD 377.

⁷⁵ NHD 378.

(...) a Dios”⁷⁶. Todo envuelto en la constatación fundamental —tantas veces olvidada al tratar del problema de Dios y sin la cual resulta imposible plantear la cuestión de las “pruebas” — de que a Dios no se llega, sino que se parte ya siempre de él:

El hombre no necesita llegar a Dios. El hombre *consiste* en estar viniendo de Dios, y, por tanto, siendo en Él⁷⁷.

2) El apartado “Haber y ser: Dios y el problema del ser”, profundamente reelaborado en la segunda redacción⁷⁸, enuncia una cuestión literalmente trascendental: el de la condición radical de posibilidad para acceder a su conocimiento. Zubiri inicia aquí temas profundos —el del “hay” y el de la *ratio entis* — con los que seguirá luchando a lo largo de la obra posterior, decantándolos hacia la comprensión de la *realidad* como anterior al “ser” (con las ventajas e inconvenientes analizados en la parte segunda). Volveremos sobre esto en el capítulo próximo, tratando de valorar riquezas que, a nuestro parecer, quedaron sepultadas en la rica sugerencia de la *ratio entis*.

Señalemos únicamente la profundidad a que queda situado el problema: “La existencia religada es una 'visión' de Dios en el mundo y del mundo en Dios”⁷⁹. E indiquemos que aquí es donde se sitúa el lugar preciso de la “marcha del entendimiento hacia Dios”⁸⁰ (nótese el vocabulario, que será confirmado en la trilogía) y, por tanto, de toda posibilidad de demostración “discursiva de la existencia y de los atributos entitativos y operativos de Dios”⁸¹.

3) Otro tema ya aludido en nuestra exposición y de fuerte resonancia en la sensibilidad moderna enlaza íntimamente con el planteamiento: el de la *libertad*, no negada sino, en definitiva, potenciada. El reconocimiento del límite trascendente y *a tergo* marca su “limitación” radical; pero en cuanto que “implanta” al hombre en la realidad, la religación lo constituye “en *ser libre*”⁸², de suerte que así “con religación y con Dios, su libertad es su máxima potencia”⁸³.

4) Finalmente está el problema capital del *ateísmo*, la presencia que acompañará como una sombra la reflexión zubiriana sobre el tema de Dios. Como no volveremos sobre él, vale la pena

⁷⁶ Ibid,

⁷⁷ NHD 377.

⁷⁸ NHD 379-386.

⁷⁹ NHD 385.

⁸⁰ NHD 386.

⁸¹ NHD 385.

⁸² NHD 387.

⁸³ NHD 388. Nótese de paso cómo la opción personalista de Zubiri lo aleja también aquí del “vitalismo” orteguiano, para acercarlo al “personalismo”, en este caso con un ejemplo de inconfundible abolengo scheleriano: “El hombre asiste al transcurso de todo, aun de su propia vida, y su persona 'es' allende el pasar y el quedar. En su virtud, el hombre puede modificar el 'ser suyo' de la vida. Puede, por ejemplo, 'arrepentirse' y rectificar así su ser, llegando hasta 'convertirlo' en otro. Tiene también posibilidad de 'perdonar' al prójimo”. Cf. a este propósito el conocido ensayo de M. Scheler, *Reue und Wiedergeburt*, en *Vom Ewigen im Menschen*, cit. (nota 7), pp. 27-59.

detenernos un poco. Los motivos fundamentales de la reflexión son dos: el de la posibilidad de esa “cosa por demás difícil y sutil”⁸⁴ que es el verdadero ateísmo; y el de su carácter derivado.

En cuanto a la posibilidad, esta radica en que, siendo la persona activa construcción de sí misma —más tarde distinguirá vigorosamente personeidad y personalidad⁸⁵—, la medida de su grandeza marca también la dificultad de su realización: el hombre puede no llegar al fondo de sí mismo, dándose una falsa fundamentación. Juntando de un modo original el tema clásico de la *superbia vitae* con el heideggeriano de la pérdida en el “se” (*man*) y con el suyo de la religación, Zubiri ofrece una sugerente explicación del ateísmo:

en la medida en que se está disuelto en la complicación de la vida, se está próximo a sentirse desligado y a identificar su ser con su vida. La existencia que se siente desligada es una existencia *atea*, una existencia que no ha llegado al fondo de sí misma. La posibilidad del ateísmo es la posibilidad de sentirse desligado⁸⁶.

De momento este “desligamiento” va a recibir una interpretación moralizante desde una postura demasiado segura de sí misma. La soberbia “de la vida”, de la que el ateísmo sería “la forma capital”, la “rebeldía” o el “endiosamiento” de la vida, el “éxito”... son las categorías que usa Zubiri⁸⁷. Por eso en contraposición aparece el “fracaso” como medio para desvelar su falsedad. Esta consiste justamente en una “desfundamentación” de la existencia:

Por eso no hay más medio de caer en la cuenta de la vanidad o desfundamentación de la soberbia, que el *fracaso* de una existencia que se religa a su puro *factum*. No me refiero a los fracasos que el hombre puede padecer dentro de su vida, sino a aquel fracaso que, aun no *conociendo* 'fracasos', es 'fracaso': el fracaso radical de una vida y de una persona que han intentado sustantivarse⁸⁸.

A pesar de todo, aunque la solución no convenza⁸⁹, hace falta reconocer que no es ya superficial: está buscando la raíz. Con toda evidencia, el análisis trata de situarse heideggerianamente al último nivel. De ahí que ni siquiera va a ser la “angustia cósmica” la catalizadora en la conciencia del fracaso, sino el “no somos nada” desvelado por la *muerte* (en concreto, la muerte de un ser querido)⁹⁰. De ahí igualmente la confianza en la confrontación radical:

Por esto el ateísmo verdadero sólo puede dejar de serlo dejándole que sea verdadero, pero obligándole a serlo hasta sus últimas consecuencias. Sin más, el ateísmo se descubrirá a sí mismo siendo ateo en y con Dios⁹¹.

⁸⁴ NHD 391.

⁸⁵ Cf. los últimos desarrollos en SH 103-128.

⁸⁶ NHD 392.

⁸⁷ NHD 392-393.

⁸⁸ NHD 393.

⁸⁹ “La explicación del ateísmo en 1935 desde la 'soberbia de la vida' puede sin duda explicar algunas formas reales de ateísmo, pero filosóficamente no se puede considerar satisfactoria” (A. Pintor Ramos, A. c., en nota 70, p. 344).

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ NHD 393-394.

El segundo aspecto —el carácter derivado del ateísmo— está también claramente enunciado. Zubiri tiene sumo interés en desenmascarar el perjuicio de su primariedad, como si ser ateo fuera el estado natural del hombre, mientras que el teísmo sería una especie de añadido, que debería —él solo— justificar su legitimidad. Más bien es lo contrario:

Lo que hay que aclarar es qué es lo que hace posible un verdadero ateísmo. El ateísmo es así, por lo pronto problema, y no la situación primaria del hombre. Sí el hombre está constitutivamente religado, el problema estará no *en descubrir* a Dios, sino en *encubrirlo*⁹².

5) El optimismo resulta claro. Más tarde volverá sobre el tema y, sin renunciar al fondo del diagnóstico inicial, procederá con menos inmediatez hermenéutica y con mayor profundidad metafísica⁹³.

Más que de prioridades mutuas hablará de paridad. Se trata en ambos casos de una *interpretación* de algo más fundamental, a saber, del problema de Dios patentizado en el *hecho* de la religación. Por eso ambos son ya “creencias”, porque consisten ya en “ser solución a un problema”⁹⁴. No hay privilegios. Por motivos contrarios, teísmo y ateísmo se arrojan una primacía que Zubiri denuncia agudamente:

justo por ser solución a un problema, el teísmo tiene que justificar su creencia, pero el ateísmo está igualmente forzado a ello; el ateísmo no es menos creencia que el teísmo. Ni el teísmo ni el ateísmo están en situación de no tener que justificar su actitud⁹⁵.

Pero sobre todo va a interpretar de una manera más positiva el fenómeno del ateísmo en sí mismo. Desaparece el motivo de la “soberbia”, con la consiguiente connotación de la pérdida en la superficialidad del *man*. Se nos habla primero de la “fatiga de lo absoluto”, con un claro tono de comprensión ante la dificultad de la existencia:

Porque lo que el hombre no soporta fácilmente no es precisamente Dios, sino el carácter absoluto en que su Yo consiste. En su tensión hacia su ser absoluto se ve invadido por una interna y radical distensión, por una como *fatiga de lo absoluto*, una especie de fatiga teológica. Le gustaría descansar, desentenderse, aunque fuera esporádicamente, de la necesidad de estar siempre tomando posición en lo absoluto⁹⁶.

Por eso en lugar del “endiosamiento” propio aparece la des-absolutización de Dios, en el intento de reducirlo a la “categoría de un mero objeto del que uno se ocupa”, permitiendo así el

⁹² NHD 391.

⁹³ Nos referimos a *El problema teológico del hombre* (1975) y a *El hombre y Dios* (1983), pero, por pertenecer al mismo plan, los trataremos ya unitariamente, remitiendo a la última obra (en la que, como queda dicho, el trabajo de 1975 viene como apéndice).

⁹⁴ HD 370. Tan importante, que en la segunda introducción (HD 11-13) se convierte casi en el único motivo: “Dios el título de un magno problema. Este problema puede ser resuelto de maneras distintas: positivamente (teísmo), negativamente (ateísmo), o suspensivamente (agnosticismo). Pero suele olvidarse que en los tres casos se trata de la solución a un problema” (Ibid., p. 11).

⁹⁵ Ibid. Cf. también pp. 281-286, donde se subraya que el ateísmo no tiene la *condicio possidentis* (p. 283. 342), que es también una “opción” y —en el sentido amplio que Zubiri le da en esta obra— una “fe” (p. 284), justo porque es “interpretación” (p. 285).

⁹⁶ HD 163.

alejarse vitalmente de él, huyendo de aquella fatiga⁹⁷. Además reconoce la dificultad objetiva que necesariamente representa la correcta apertura al Dios que se anuncia como fundamento último. No hay univocidad y por lo tanto, ya sin connotaciones moralizantes, se comprende la posibilidad del ateísmo:

hay, en efecto, muchísimos hombres que a pesar de su voluntad de fundamentalidad no tienen conocimiento estricto de Dios ni se entregan a Él⁹⁸.

Más aún. Zubiri descubre también en el ateísmo la configuración concreta de una dimensión positiva del hombre: el carácter del yo como construcción propia, como “voluntad de ser”, como “autosuficiencia” (aunque solo relativa, pues también el ateo sabe “que un día nació y que morirá algún día”)⁹⁹. Aspecto que completa aún con el análisis del agnosticismo¹⁰⁰ y del indiferentismo¹⁰¹. En lugar del mero rechazo aparece ahora la contribución de estas actitudes humanas a la difícil comprensión del último problema del hombre:

El agnóstico nos ha hecho ver más destacadamente que la voluntad de fundamentalidad como principio de actitud es voluntad de buscar; el desentendido del problema [=indiferente] (...) que (...) es voluntad de vivir; el ateo (...) que (...) es voluntad de ser¹⁰².

De ahí que ahora pueda retomar en expresa referencia —”En 1936 escribía estando en Roma...”¹⁰³ — las afirmaciones iniciales acerca de la esperanza de que el ateísmo acabe descubriendo que “no ha hecho sino estar en Dios”¹⁰⁴. Pero, en lugar del “fracaso” como despertador, ahora aparece la plenitud:

El hombre encuentra a Dios precisamente en la plenitud de su ser y de su vida. Lo demás es tener un triste concepto de Dios. (...). El hombre no va a Dios en la experiencia individual, social e histórica de su indigencia; esto interviene secundariamente. Va a Dios y debe ir sobre todo en lo que es más plenario, en la plenitud misma de la venida, a saber: en hacerse persona¹⁰⁵.

6) Tratado el ateísmo, el trabajo inicial —”esta breve nota”¹⁰⁶ — acaba insistiendo en dos puntos, que van a marcar todo el desarrollo ulterior: que no se trata de una “demostración racional” ni siquiera de un “concepto de Dios”; y que, en cambio, sí se trata de un problema de tal dimensión y profundidad que “podría, en última instancia, rebasar de la pura filosofía”¹⁰⁷.

⁹⁷ HD 163-164.

⁹⁸ HD 265.

⁹⁹ HD 285.

¹⁰⁰ Cf. HD 272-275. 342. 176.

¹⁰¹ Cf. HD 275-280. 342.

¹⁰² HD 287.

¹⁰³ HD 344.

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ NHD 397.

¹⁰⁷ Ibid.

Con lo cual queda abierto el talante fundamental del tratamiento ulterior. Tratamiento que, en efecto, va a estar muy determinado por la articulación de la experiencia de la religación con la justificación intelectual de la existencia de Dios y, en segundo lugar, por la elaboración de la índole propia de su conocimiento, con una clara búsqueda de contacto entre el planteamiento filosófico y el teológico. Del primer aspecto diremos, ya en conexión con Amor Ruibal, algo en este capítulo y del segundo nos ocuparemos en el siguiente.

Ahora será preciso aún tocar, aunque sea de una manera muy esquemática, algunas cuestiones que aparecen más problemáticas y abiertas.

3. Los problemas abiertos

Bajo la tersa claridad de la prosa expositiva de Zubiri y del real rigor de sus conceptos se esconden por veces cuestiones no clarificadas, en las que su pensamiento parece andar a la búsqueda de sí mismo. En esos casos no es buen método limitarse a repetir sus palabras o a variar sus fórmulas. Resulta intelectualmente más productivo hacer patente el problema y tratar de ver por dónde apunta la solución posible. Aquí lo vamos a intentar, de modo muy esquemático, en unos cuantos puntos de desigual importancia, pero que influyen todos en un problema decisivo: el de la articulación de la religación con la cuestión de las pruebas y del conocimiento de Dios. En la problemática que ahora se aborda se nota, mejor que en ningún otro punto, el influjo del “sistema” personal, con las “fracturas” consiguientes a una sinuosa elaboración de largos años.

Se deja sentir ante todo la presencia de la gnoseología tal como aparece perfilada en la trilogía acerca de la inteligencia sentiente, pero que, evidentemente, estaba ya hirviendo durante toda la última etapa. Esta circunstancia permitirá apuntar con cierta seguridad el nuevo camino de las soluciones y, de paso, hará posible abreviar nuestra exposición, la cual, al no poder entrar en el detalle, podrá remitir a esos nuevos planteamientos.

a) *Carácter experiencial y personal*

Esto resulta particularmente claro en el ya aludido caso de la *experiencia*, que, por eso, nos vamos a limitar a enunciar.

1) Zubiri la rechaza de entrada, a causa del desconfiado ambiente antimodernista, e incluso retoma aún en la tercera redacción el rechazo que —con un claro subtono polémico— aparecía en la primera y que abandonara en la segunda: “ni tampoco que el conocimiento sea una postrera reflexión sobre una quimérica experiencia religiosa”¹⁰⁸. Pero luego pasará a ocupar un puesto central, porque en la última etapa es interpretada sistemáticamente como “probación física de realidad”¹⁰⁹.

¹⁰⁸ NHD 378. Todo el último párrafo —“Hay, como he indicado antes...” — desaparece en la traducción francesa. La tercera redacción añade, en cambio, al final una interesante observación: “no se trata de ningún acto, sino del ser del hombre.

¹⁰⁹ Problemática elaborada sobre todo en IR 119-133. 222-257.

Aunque en el tema concreto de la religación las nuevas afirmaciones no dejan de ofrecer sus dificultades —sobre todo, a mi parecer, por una interferencia entre el concepto espontáneo y el sistemático propio de Zubiri—, el resultado es de una enorme riqueza. Hasta el punto de que toda la tercera parte puede estar explicada sobre este *leit-motiv*: “El hombre es experiencia de Dios, o Dios es experiencia del hombre”¹¹⁰. Motivo fundamental que aparece acompañado por hondas y sugerentes ampliaciones de las distintas dimensiones de esa experiencia, sobre todo la social¹¹¹ y la histórica¹¹².

Zubiri no logró aquí una coherencia plena¹¹³, acaso por dos motivos que necesitarían un estudio por sí mismos: 1) la resistencia a todo tipo de consideración trascendental, que le impide, como queda señalado en la segunda parte, una valoración justa y un aprovechamiento correcto del “atemático”; y 2) el influjo, acaso excesivo, del modelo “científico”¹¹⁴, que valora más “la experimentación” activa que lo “dado” intuitivamente en toda experiencia.

2) Otro problema aparece al examinar de cerca el *carácter personal o no personal* de la religación. Espontáneamente se tendería a concebir la religación como un carácter de toda realidad, sea personal o cósmica. Pero la insistencia en su carácter personal parece por veces reducirla en exclusiva al hombre. La ambigüedad nace ya con la misma aparición del tema:

En la existencia va envuelto todo lo demás en esta peculiar forma del 'con'. Lo que religa la existencia, religa, pues, con ella el mundo entero¹¹⁵.

No queda claro si el mundo está religado porque lo está el hombre y por tanto *solo a través de la* mediación humana, o si en el hombre se hace simplemente *patente* un carácter propio de toda la realidad finita como tal. De hecho, a continuación del párrafo —añadida en la segunda redacción— parece apuntar a la última alternativa:

La religación no es algo que afecte exclusivamente al hombre, a diferencia, y separadamente, de las demás cosas, sino la una con todas ellas. Por eso afecta a todo. Sólo en el hombre se actualiza formalmente la religación; pero en esa actualidad formal aparece todo, incluso el universo material, como un campo iluminado por la fundamentalidad religante¹¹⁶.

Pero luego —aquí sin duda por oposición al heideggeriano “arrojado” — va a insistir de tal modo en el carácter personal, que las cosas y el mismo hombre en cuanto naturaleza parecen radicalmente excluidos:

¹¹⁰ HD 310. Cf. presentación sintética en *El problema teológico del hombre* (HD 377-379).

¹¹¹ Cf. principalmente HD 334-337.

¹¹² Cf. principalmente HD 157. 321. 337-342.

¹¹³ Cf. las observaciones de D. Gracia, *Voluntad de verdad*, Madrid 1986, pp. 216-217. Insiste en que, siendo la experiencia propia del nivel de la “razón”, no sería aplicable a la religación, que se sitúa al nivel de la “aprehensión”. Su aclaración es aguda y profunda; pero acaso resulte más sencilla e inmediata la “interferencia” a que aludimos en el texto.

Habrà ocasión de observar cómo aquí existe un problema serio a la hora de plantear la existencia de Dios.

¹¹⁴ Cf. IR 222-257: “El método como experiencia”; principalmente pp. 242-249.

¹¹⁵ NHD 373.

¹¹⁶ *Ibid.*; según subrayado, nuestro.

La religación no es una dimensión que pertenezca a la naturaleza del hombre, sino a su persona, si se quiere, a su naturaleza personalizada. La simple naturaleza con el simple mecanismo de sus facultades anímicas y psicofísicas no es el sujeto formal de la religación. (...) Estamos religados primariamente, no en cuanto dotados naturalmente de ciertas propiedades, sino en cuanto subsistentes personalmente¹¹⁷.

La introducción de “formal” y de en “cuanto” no excluye de todo la primera alternativa, pero tampoco le deja mucho espacio. Esta impresión se refuerza en el ensayo siguiente, *Introducción al problema de Dios*, que al estar dedicado al problema de las pruebas, insiste ante todo en el análisis de la “existencia humana” en cuanto religada¹¹⁸.

Se comprende que un conocedor tan bueno como I. Ellacuría acentúe fuertemente el aspecto personal, donde, respecto de este punto, ve lo peculiar de la producción zubiriana posterior a 1963¹¹⁹. Así, en *Él hombre y Dios* se puede leer:

Esta vida se realiza por estar la persona, en cuanto persona, religada al poder de lo real como fundamento que la hace ser. La religación es una dimensión no de la naturaleza como tal naturaleza, sino de la naturaleza en cuanto personalizada [sic]¹²⁰.

Lo curioso es que Zubiri no tardará mucho en afirmar casi literalmente lo contrario:

El poder de lo real es el poder de toda cosa en cuanto realidad, sea cósmica o humana. Mi propia realidad sustantiva está envuelta por el poder de lo real. De ahí que la religación no es algo humano como contradistinto de lo cósmico, sino que es el acontecer mismo de toda la realidad en el hombre y del hombre en la realidad. La religación es a la vez radicalmente algo humano y cósmico¹²¹.

Si preguntamos por el cambio —al menos de énfasis—, la razón se presenta inmediatamente: Zubiri está hablando de las pruebas de la existencia de Dios, y se defiende contra la calificación de la religación como una vía “antropológica”. Necesita, por lo tanto, acentuar su carácter *también* cósmico.

No se trata de incoherencia, sino de la explicitación de una valencia que tendía a ser descuidada desde los otros planteamientos. La posible objeción obliga al pensador a ser más consecuente con el dinamismo fundamental de su teoría. Pudo descuidarlo frente al ambiente

¹¹⁷ NHD 374. Hace falta notar que este párrafo pertenece a dos que fueron añadidos en la tercera redacción; ambos tienden a acentuar lo personal. Después de decir inicialmente que por la religación “aparece todo, incluso el universo material, como un campo iluminado por la luz de la experiencia religante”, añade restrictivamente en la tercera: “Entiéndase bien que se trata tan sólo de que este campo aparezca ‘iluminado’. Se trata tan sólo de que las cosas aparezcan colocadas en la perspectiva de su fundamentalidad última. En manera alguna quiere decirse con esto que se haya logrado otra cosa sino contemplar el mundo a la luz de este ‘problema’” (NHD 373; se trata del primero de los dos párrafos aludidos; el segundo es más amplio).

¹¹⁸ Cf. principalmente NHD 356-7.

¹¹⁹ *La religación, actitud radical del hombre*, cit. (nota 21), p. 118. 152. Con todo, como veremos, el apunta al equilibrio correcto.

¹²⁰ HD 115. En la edición policopiada del curso de Roma, 1973, dice, por ej.: “Las cosas no están religadas, yo sí” (p. 38), frase que así no aparece ya en *El hombre y Dios*.

¹²¹ HD 129.

“existencial”; pero este nuevo problema, donde él mismo acababa de acusar a las vías antropológicas de parcialidad, de dualismo y, sobre todo, de imposible “antítesis hombre-cosmos”¹²², es decir, de separar el hombre y la realidad cósmica, lo obliga a precisar. Una religación exclusivamente personal llevaría a una idea “radicalmente insuficiente” de Dios: “La segregación del hombre frente al mundo real, conduce a un Dios también más o menos segregado de éste”¹²³.

Con lo cual, efectivamente, la religación es llevada a su fondo definitivo, común al hombre y al cosmos: la realidad. Lo explica bien I. Ellacuría:

Cierto que la realidad, en cuanto formalidad intelectual, sólo se actualiza en el hombre, y, por ello, sólo en el hombre se actualiza formalmente la religación. Pero en esta actualización todo lo real aparecerá religado a través de su nota de realidad que se actualiza intelectivamente en el hombre, pero como actualización de la cosa misma¹²⁴.

Que el mismo Zubiri explicita este aspecto al enfrentarse con el problema de caracterizar su “vía” a Dios, indica que no se trata de un bizantinismo. Ya queda insinuado que se trata más bien de esa zona de problematismo donde se juega la raíz misma de nuestra posibilidad de acceder a Dios.

b) La cuestión de la “deidad”

Algo que resulta aún más claro en otro problema, sin duda el de mayor relieve y trascendencia al respecto: el de la *deidad*. Término ya el mismo suficientemente amplio y ambiguo como para indicar que estamos ante algo de difícil delimitación.

1) Remite evidentemente al trasfondo de la religación, a aquello que en ella se nos anuncia. La cuestión está en definir su carácter real y su estatuto noético. Desde la religación “se nos abre” algo, pero no se nos dice aún en qué consiste: simplemente que se trata de un correlato de aquel hecho fundamental:

Y así como el estar abierto a las cosas nos descubre, en este su estar abierto, que 'hay' cosas, así también el estar religado nos descubre que 'hay' lo que religa, lo que constituye la raíz fundamental de la existencia. Sin compromiso ulterior, es, por lo pronto, lo que todos designamos por el vocablo Dios¹²⁵.

Tal es la intuición fundamental en su frescura más nítida y acaso en su forma más justa. Pero, lógicamente, el filósofo precisa ir más allá. Quiere perfilar el concepto y justificar el proceso. Al hacerlo, pone en juego la propia filosofía, agudizando lo sistemático y marcando lo diferencial. De hecho, a partir de este punto va a hacer continuos intentos de precisión y ampliación. De aquí partirá en el ensayo siguiente el tema de las *pruebas*; tema que continuará en la obra definitiva, pero ya con el énfasis en el modo del *conocimiento* de la realidad de Dios y de su relación con el hombre.

¹²² HD 126.

¹²³ HD 126-127. Cabría indicar aunque solo así resulta coherente Zubiri, cuando hace no solo del hombre, sino también de las cosas una configuración de “Dios *ad extra*” (HD 377; cf. 156. 159. 161. 174-178).

¹²⁴ A. c. (nota 21), p. 109. Con todo, el autor no destaca suficientemente, en mi parecer, este aspecto.

¹²⁵ NHD 374-375.

En la primera redacción mantiene con mayor nitidez la lógica del descubrimiento en sí. Conserva, como acabamos de ver, la palabra “Dios”, aunque afectándola con un expreso índice de provisionalidad. Por eso no se atreve a aplicarle aún —*todavía*, indica expresamente — los calificativos de “infinito, necesario, perfecto, etc.”¹²⁶. Dado que lo que nos religa nos apoya “haciéndonos ser”, opta por calificarlo de “ens *fundamentale* o fundamentante”¹²⁷. Lo explica así:

Lo que nos religa, nos religa bajo esa forma especial, que consiste en apoyarnos haciéndonos ser. Por ello, nuestra existencia tiene fundamento (...). Él atributo primario, *quoad nos*, de la divinidad, es la fundamentalidad. Cuanto digamos de Dios, incluso su propia negación (en el ateísmo), supone haberlo descubierto antes en nuestra dimensión religada¹²⁸.

En lo cual va incluida su especificidad frente a todo lo demás. Porque respecto de las cosas el hombre está *entre* ellas y *con* ellas y, por lo mismo, va *hacia* ellas. En cambio, respecto de Dios la religación hace ver que es distinto: el hombre no está *con* Dios, sino que está *en* Dios; no va *hacia* él, sino que está viniendo *desde* él¹²⁹. Por eso, dirá en la segunda redacción, “todo ulterior *ir hacia* Dios es un *ser llevado* por Él”¹³⁰.

De esa manera el problema aparece planteado de modo concreto, como momento de un proceso cognoscitivo —desde la religación el hombre *comienza* a descubrir a Dios — y en continuidad con la vida religiosa real, que, por eso, enlaza con la experiencia fundamental estoico-cristiana: “Nos movemos, vivimos y somos en Él”¹³¹.

2) Pero el tema va a sufrir enseguida una *fuerte inflexión*. En la segunda redacción —la versión francesa — se mantiene aún la misma línea. Pero en la tercera se inicia ya el proceso —que luego se enriquecerá y complicará enormemente — de intentar una mayor precisión sistemática. Es entonces cuando introduce el término nuevo, *deidad*. Término significativo por su misma imprecisión, pero por eso también difícil de precisar conceptualmente¹³². Zubiri da la impresión de

¹²⁶ NHD 375.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ NHD 376.

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Zubiri no da la cita, pero se trata, como se sabe, de una frase del discurso de san Pablo en el Areópago (Hech 17,28), con fuertes resonancias en la filosofía griega: en el mismo Platón (*Tim.* 37 c), en Plutarco (*Mor* 477 c.d) y, sobre todo en los estoicos, pues Pablo cita expresamente al poeta Arato (*Phaenom.* 5), que se apoya en el Himno a Zeus del estoico Cleantes (*Fragm.* 537). Cf. sobre esta cuestión J. Roloff, *Hechos de los Apóstoles*, Madrid 1984, pp. 341-344. Véase con qué sintética energía, ya en 1917, se había expresado al respecto Amor Ruibal. Hablando del sentimiento místico como de presencia (“fundada en los principios de creencia y en las intuiciones del orden real y objetivo”), afirma: “Dios, a los ojos del creyente y ante el dictamen de la razón, aparece presente en todas las cosas, y éstas íntimamente dependientes de El en su ser y en su obrar (...). 'En El vivimos, nos movemos y somos', es frase del Apóstol, que puede decirse fórmula primaria cristiana del sentimiento de lo divino, y que a su manera fue también reconocida por la filosofía religiosa de la escuela estoica y neoplatónica” (III 318).

¹³² Esta palabra tiene una historia no muy densa, pero relativamente compleja. Empezó en la teología siendo la sustancia común a la Trinidad, y fue sobre todo la mística la que inició una clara distinción entre “Dios” y “deidad”: así Eckhart: “Gott wirket, diu gotheit wirket niht”. Desde ahí tiende a servir para comprender el proceso teogónico (en Böhme, aunque no siempre, indica el *Urgrund* divino: Dios antes de la revelación y de las personas. Se imponen sobre todo a

no acabar de “dominarlo” ni de sentirse a gusto con él. De hecho, la última obra, a la par que culmina la adaptación sistemática, supone una auténtica vuelta a la intuición inicial, por cuanto va a traer de nuevo al primer plano la categoría de la *fundamentalidad*¹³³.

En el trabajo siguiente, *Introducción al problema de Dios* (1963), por un lado, habla de “orla de ultimidad”¹³⁴; por otro, busca mayor precisión conceptual, en una difícil oscilación de la que el lector no siempre está seguro de captar la plena coherencia.

Señala que por lo pronto la deidad es un *carácter* —sin poder determinar aún si es una “realidad” independiente¹³⁵. Marca su valor objetivo, indicando que no es el resultado de una experiencia, sea histórica, social o psicológica, sino que, por el contrario, constituye “el principio mismo de toda esa posible experiencia”¹³⁶. Acentúa una calificación que, presente desde el principio, irá adquiriendo progresiva relevancia: la ultimidad, como referencia final, en cuanto es el no más allá que nos fundamenta decisivamente¹³⁷. E introduce, por último, un concepto fundamental en lo sucesivo: el de enigma, como consecuencia del reflejo mutuo entre la deidad y las cosas¹³⁸; a partir de él se va a originar todo el proceso de la justificación intelectual de la existencia de Dios.

En esta acentuación —transitoria, pues luego, como queda dicho, merma hasta casi desaparecer — de este tema de la deidad no resulta difícil descubrir de nuevo la presencia de Heidegger como alternativa a superar. Para verlo, basta leer en paralelo los dos párrafos siguientes:

Ni la simple deidad, ni la realidad divina son, sin más, Dios. Sólo tenemos a Dios habiendo entendido la deidad como carácter de la realidad divina, y la realidad divina como carácter de la personalidad de Dios¹³⁹.

partir de la mística y de la literatura pietistas (s. XVII-XVIII). Con el deísmo significa el Ser trascendente y omnipresente de Dios, asequible por la razón. Se generaliza en los s. XVIII-XIX (Kant, Herder, Schiller, Fr. Schlegel), ya que por su vaguedad en el contenido servía para referirse a Dios manteniendo la distancia frente al Dios bíblico y dogmático. Cf. G. Lacczkowski, *Gottheit*, en J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*: 3 (1974) 836-841.

¹³³ A. Pintor Ramos, en una nota apretada, dice el **fundamental**: “El término 'deidad' parece presentar unas peculiares vicisitudes en la obra de Zubiri. Surgido de modo un tanto tímido ya en 1935 [recuérdese que pertenece a 3ª redacción: 1944, por tanto; pero eso corrobora lo que dice Pintor], alcanza su máximo desarrollo hacia 1963, provocando no pocas discusiones; en los últimos escritos parece batirse en retirada y, aunque aparece aún en *El hombre y Dios* (p. 156) con una posible variación de sentido, su ámbito se ha estrechado y su relieve en conjunto parece muy escaso. Las exposiciones anteriores, en cambio, insistían en este punto casi hasta el extremo de hacer girar sobre él el peso de la interpretación; cf. v. gr. M. L. Rovelatti, *La dimensión teológica del hombre*, Buenos Aires 1979” (*El problematismo de la realidad como problema de Dios, según Zubiri*, cit., nota 70, p. 347 nota 9).

¹³⁴ NHD 356.

¹³⁵ “No sabemos sino que por lo pronto es un carácter. Ignoramos aún si se trata de un simple carácter o de algo que es una realidad en y por sí misma” (NHD 357).

¹³⁶ *Ibid.*.

¹³⁷ “En la religación somos 'viniendo' religadamente de una ultimidad, de la deidad” (NHD 357); “...la deidad como carácter último de lo real” (*Ibid.*).

¹³⁸ NHD 357.

¹³⁹ NHD 360. Entiéndase bien, una vez más: no se trata de copia, sino de referencia ambiental (sin duda, dentro del intento global de superación en este aspecto). Debo confesar que fue esta afinidad/distancia la que me hizo ir en busca del

Solo a partir de la verdad del Ser se puede pensar la esencia de lo santo. Solo desde la esencia de lo santo se puede pensar la esencia de la deidad (*Gottheit*).- Solo a la luz de la esencia de la deidad se puede pensar y decir aquello que la palabra 'Dios' debe nombrar¹⁴⁰.

En el mismo escrito, refiriéndose a *Vom Wesen des Grundes* (1929), Heidegger se opone a toda interpretación atea, teísta o indiferentista de su pensamiento, lo cual simplemente deja abierta la cuestión de si el análisis del *Dasein* como ser-en el-mundo patentiza o no “un posible ser para Dios”¹⁴¹. Ya se vio que Zubiri quiere responder positivamente la pregunta. Y en *ese sentido* la referencia a Heidegger resulta esclarecedora para comprender su vocabulario y su pensamiento.

3) Por eso se comprende también que, a medida que éste se confirma en sí mismo, la terminología anterior tiende a borrarse. De hecho, en *El problema teológico del hombre* la función de la “deidad” desaparece, sustituida de nuevo por “Dios” en perfecta equivalencia: “En lo que venimos diciendo, Dios significa tan sólo el ámbito de la ultimidad de lo real”¹⁴².

En *El hombre y Dios* reaparece brevemente¹⁴³. Aquí, ya muy elaborado el nuevo trasfondo metafísico, el concepto de deidad está determinado por la categoría de poder *de lo real*, y apunta más nítidamente al carácter dual de la experiencia del mundo en la religación: ahora las cosas son “sede de Dios como poder”, de modo que “ser sede consiste en ser deidad”¹⁴⁴. La deidad patentiza el mismo exceso de las cosas sobre sí mismas a la que apuntaba la *Physis* de los griegos, con su carácter de algo divino, *theïon*, que manifiesta a Dios¹⁴⁵. De ahí que sea objeto no solo de la

texto francés para comprobar si el concepto de deidad era posterior a 1935-1936: siempre tuve la impresión de que respondía al ambiente creado por la *Kehre* heideggeriana.

¹⁴⁰ *Über den Humanismus* (1946), en *Wegmarken* (Gesamtausgabe Bd. 9), Fráncfort A. M. 1976, p. 351. No pretendo decir que sea este preciso texto el que tiene en cuenta Zubiri (de hecho es posterior, pues la 1ª edición de Zubiri es de 1944), sino simplemente mostrar el aire de familia, muy visible aquí, pero que podría detectarse también en otros textos. Sobre este difícil aspecto del pensamiento heideggeriano, cf. H. Birault, *De l'être, du divin et de Dieu chez Heidegger*, en H. Birault/ H. Bouillard..., *L'existence de Dieu*, Paris 1961, pp. 49-76.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 351; cf. pp. 350-352.

¹⁴² HD 372.

¹⁴³ HD 156-158.

¹⁴⁴ HD 156.

¹⁴⁵ *Ibid.* Zubiri no alude aquí —aunque vendría muy al caso— a las sugerentes ideas de K. Kérenyi, *Antworten der Griechen*, en H. J. Schultz (ed.), *Wer ist das eigentlich -Gott?*, Fráncfort A. M. 1973, pp. 123-133, acerca del uso primitivo griego de la palabra *theós*. Señala su carácter adjetivo y de predicado, no, como nosotros pensamos espontáneamente, de sustantivo: por eso no se emplea en vocativo, como invocación (p. 126). Como prueba aporta las expresiones siguientes: 1) la específicamente griega “¡Es Dios!” (donde nosotros diríamos “¡es divino!”); 2) el grito de Helena en la tragedia de Eurípides: “¡Oh dioses! Porque es dios cuando alguien conoce a los seres queridos”; 3) la frase de Plinio El Viejo, traduciendo la Menandro: *Deus est mortali iuvare mortalem* (“dios es para el mortal ayudar al mortal”); 4) el saludo de un acontecimiento divino en nominativo, no en vocativo: ***Ecce Deus! Theós!*** (pp. 127-128). Precisamente para expresar esto, la filosofía griega posterior usó la palabra derivada *theïon*. El significado fundamental lo expresa así Kérenyi: “Irrumpe el acontecimiento divino: *theós* acontece, temporalmente, en este mundo y está totalmente en este acontecer” (“Es bricht das göttliche Ereignis ein: *theós* geschieht, zeitlich, in dieser Welt und ist ganz in diesem Geschehen”, p. 128).

experiencia individual, sino de la colectiva, donde se va configurando concretamente en la historia de las religiones¹⁴⁶.

Hace falta notar que aquí Zubiri habla de la deidad *después* de descubrir a Dios mediante la fundamentación intelectual, a estas alturas ya culminada¹⁴⁷. Desde Dios la realidad es entonces vista como la que lo *manifiesta* y como el lugar (*sede*) donde deja sentir su influjo. El resultado se expresa así:

La religación nos religa al poder de lo real, o mejor, el poder de lo real nos tiene religados. Un poder que, en algún aspecto suyo, está fundado en Dios, formalmente presente en las cosas reales, las cuales son, por tanto, deidad. En su virtud, aquello que en la religación nos religa es Dios a través de la deidad del poder de lo real¹⁴⁸.

De todos modos, aparte del carácter evidentemente secundario respecto a la categoría del poder de lo real, no deja de producir cierto malestar este tipo de lenguaje. Se comprende que Zubiri, sin renegar expresamente de él, lo abandonara a favor de su categorización metafísica. En adelante va a hablar de fundamentalidad “de lo real”, es decir de la realidad como fundamento “último, posibilitante e impelente” de la realidad personal; de “apoderamiento” del hombre por lo real en la religación; del consiguiente carácter de “enigma”, que manifestándose en la “inquietud”, intimando en la “voz de la conciencia” e impulsando en la “voluntad de verdad”, nos lanza a la “búsqueda” de la “realidad-fundamento”, que finalmente se desvelará en concreto como Dios¹⁴⁹.

4. El conocimiento espontáneo de Dios en Amor Ruibal

Las inflexiones analizadas no son casuales. En ellas se anuncia un desajuste, indican la franja móvil e inquieta donde convergen planteamientos distintos y se abren posibilidades diversas. También se sitúa aquí la concepción de Amor Ruibal. Se trata ahora de buscar la conexión entre ambas y de intentar, mediante el diálogo crítico, una mayor claridad en la estructura misma del problema.

a) Concepción general y conexión con Zubiri

A diferencia de Zubiri, que parte del desafío moderno, el pensador compostelano procede directamente de un diálogo crítico con la postura tradicional. De todos modos —como ya se hizo notar al comienzo del capítulo—, la conexión que intentamos no es artificial, puesto que el mismo Zubiri indica de modo expreso que también él se siente en continuidad con esa postura.

¹⁴⁶ HD 157. De hecho en el Apéndice I: “El poder de lo real” (HD 89-91), interpreta desde él los “dioses”, con amplia resonancia de la fenomenología de la religión, en una caracterización en quince puntos.

¹⁴⁷ HD 150.

¹⁴⁸ HD 158.

¹⁴⁹ Una caracterización, como se ve, rápida e imprecisa, pero que muestra bien cómo, sin salir de su pensamiento, Zubiri no precisa recurrir a la deidad. El lector puede encontrar diferentes resúmenes a lo largo del libro; cf. principalmente HD 108-112. 288-296. 363-365; o repárese simplemente *El problema teológico del hombre*.

Lo indica ya en la segunda redacción del primer ensayo, contraponiendo el descubrimiento “primario” de Dios a la “demostración discursiva” y relacionándolo con el tema tomista del conocimiento implícito¹⁵⁰. En el ensayo siguiente coge aún más amplitud, al marcar la coincidencia/discrepancia con el tema en Tomás de Aquino¹⁵¹.

1) Amor Ruibal, por su parte, habla de conocimiento “espontáneo de Dios”, en expresa referencia a la tradición escolástica, que expone con cierto detalle¹⁵². De ahí que desde el comienzo conciba ese conocimiento de una manera inequívocamente concreto y ligado al progreso psicológico e histórico de la conciencia religiosa:

Es de advertir, en efecto, que son varios los períodos o momentos de la conciencia que deben distinguirse respecto del conocimiento del Ser infinito, los cuales, si bien históricamente no siempre aparecen delineados según su orden lógico merced al medio social y religioso en que se forma el individuo, no por eso dejan de responder al proceso evolutivo del espíritu¹⁵³.

Empieza analizando la explicación tradicional y en ella señala dos modalidades principales. Una *afectiva*, representada por Agustín y Buenaventura y que, paradójicamente, converge con la doctrina de una idea innata de Dios, “oscilando así entre extremos encontrados”¹⁵⁴. Y otra *intelectualista*, originada en el *logos* estoico y en la idea platónica, que se concreta en dos direcciones: la “de la iluminación”, muy influida por el neo-platonismo, y la de corte aristotélico, que culmina en santo Tomás: “*Omnia cognoscuntia cognoscunt Deum in quolibet cognito*”¹⁵⁵.

Pero, en el fondo, se limita a tomarla como apoyo de su tesis de la existencia de un conocimiento inicial¹⁵⁶. Ya en la exposición se notaba su mano en la contextualización histórica de los datos. Ahora, cuando se trata de la explicación interna, la distancia se hace obvia y expresa: el autor remite a la propia *noción de ser* y a la relación de la misma con las *ideas*. Es decir, introduce el tema en la médula misma del dinamismo cognoscitivo. En éste, todo conocimiento inmediato lleva por necesidad interna “a la determinación de ulteriores relaciones mediante las cuales se fija el valor de las cosas concretas y de las ideas respectivas que las puras nociones no bastan a explicar”¹⁵⁷.

¹⁵⁰ NHD 385-386.

¹⁵¹ NHD 352-352. La diferencia está en que para el hombre moderno, al revés que para Tomás y para el hombre medieval, la existencia de Dios ya no es un presupuesto **obvio**: “al hombre de hoy no le es notorio que alguien viene”.

¹⁵² XI 355-358. Como bien indica el editor S. Casas (XI 309 nota 1 y 355 nota 55), para los datos textuales —solo para ellos, añadimos nosotros— se apoya en la exposición de M. Chossat, *Dieu: Dictionnaire de Théologie Catholique IV/1* (1939) 874-923; en la col. 874 dice: “L'étude de la connaissance spontanée de Dieu a de nos jours une grande importance”.

¹⁵³ XI 355.

¹⁵⁴ XI 356.

¹⁵⁵ *De Verit.*, q. 22, A. 2, ad 1^{um}. Cf. XI 356-358.

¹⁵⁶ 156 “Cualquiera que sea el juicio que haya de formarse de las teorías a que aparece subordinada la explicación de la idea primera de Dios (que en sus líneas capitales hemos estudiado antes de ahora) [ampliamente nos tomos I-VI], encontramos reconocido en ellas el hecho de un momento inicial cognoscitivo de Dios” (XI 358).

¹⁵⁷ *Ibid.*

Con tales presupuestos Amor Ruibal ofrece una versión del problema que, dentro de las propias categorías y en esta perspectiva concreta, corresponde estructuralmente a lo que pretende la religación en Zubiri:

A tenor de lo indicado, el primer esbozo de la idea de Dios es una evolución espontánea de la idea de las cosas en sus relaciones, sin solución de continuidad en la conciencia, para dar con el valor absoluto de lo conocido dentro de las facultades limitadas del cognoscente. De esta suerte, se abre paso la noción de causa eslabonada a la noción de ser que de modo inicial se encuentra en esta primera fase genética del conocimiento de la Divinidad, pero cuyo desarrollo y pleno alcance es de fases posteriores¹⁵⁸.

Se trata de un texto —de la última madurez redaccional¹⁵⁹— de extraordinaria importancia para captar el pensamiento ruibalano. Vale la pena tomarlo como pauta para aclarar los rasgos fundamentales de su concepción.

La presentación formal inmediata no parece del todo afortunada, pues puede dar la impresión de tomar “causa” en un sentido excesivamente formalizado y racionalista. Pero el contexto indica bien la intención decisiva (más tarde se harán algunas indicaciones al respecto). Lo que Amor Ruibal pretende es excluir cualquier inmediatismo de tipo afectivo o intuitivo, que colocaría un irracionalismo incontrolable en la base de todo el proceso. Quiere asegurar ante todo que se trata de un verdadero conocimiento.

Algo que aparece explícito en un texto algo anterior en el mismo escrito, que muestra un claro afán de ampliar el espacio de libertad intelectual de las declaraciones conciliares acerca de la “luz de la razón”. Indica —¡habla en plena restauración escolástica!— que no puede tratarse de canonizar ninguna teoría, “sea esta platónica, aristotélica o cualquier otra”, y que por lo mismo “no queda tampoco definida ninguna forma especial en las pruebas de la existencia de Dios”¹⁶⁰. Más aún, afirma que, con tal de garantizar siempre un “elemento racional”, debe mantenerse una abierta amplitud nada racionalista:

Es decir, que, en absoluto, cabe un conocimiento de Dios que, sin ser intuitivo e inmediato, se ofrezca a la mente sin discurso, o, al menos, sin que la parte discursiva sea una verdadera inferencia, sino simplemente un comprobante de la verdad percibida y condicionada por la verdad de las percepciones de las criaturas¹⁶¹.

Presupuesto eso, el texto deja clara la conciencia de la especificidad de este momento primero, irreductible a cualquier otro, si bien intrínsecamente volcado a todos los demás.

¹⁵⁸ XI 359.

¹⁵⁹ En el próximo capítulo haremos algunas observaciones sobre el importante tema de la cronología de los escritos sobre Dios.

¹⁶⁰ XI 320.

¹⁶¹ XI 321-322. Se comprende que el editor S. Casas sienta cierto escrúpulo, y advierta en nota que, siendo exacto, Amor Ruibal “no refleja de modo completo la doctrina del magisterio eclesiástico en la materia” (XI 322 nota 18).

2) De hecho, ya en el tomo VI (1921) lo había expresado con claridad, distinguiendo muy bien el plano espontáneo del sistemático¹⁶²:

Él conocimiento de la existencia de Dios no se funda en ningún sistema ni lo exige; como no lo requiere en su orden el conocimiento que tenemos del mundo externo y de los fenómenos que en él se verifican. Y por consiguiente, las evoluciones sucesivas y variantes de sistematización no afectan a la *certeza* del conocimiento natural de Dios, sino al valor científico de las modalidades con que se reviste dentro de una teoría filosófica dada¹⁶³.

Nótese, de paso, la comparación —fundamental en Zubiri— con el conocimiento del *mundo externo*. Evidentemente, no cabe pretender en esta alusión de pasada un rigor fenomenológico en el que Amor Ruibal no piensa. Pero también es cierto que remite estructuralmente a ese ámbito y que responde, como sabemos, al núcleo mismo de la gnoseología ruibaliana, apoyada en la implicación hombre-cosas, *previa* a todo conocimiento concreto. Algo que se refuerza con la exposición del mismo tema que, en relación con la doctrina del Vaticano I, había hecho poco antes en el mismo texto de madurez:

Porque así como la certeza natural que poseemos de nuestra existencia, de la existencia de las cosas, de su contingencia y mutabilidad, etc., no depende de elaboración alguna científica previa, sino que necesariamente la precede, de igual suerte, la noticia de la existencia de un Ser Supremo cómo Ordenador del Universo y la necesidad de su intervención creadora para la existencia de las cosas mudables y contingentes llega a la conciencia del hombre por el camino natural de las percepciones, antes de que sea profesado ni conocido sistema alguno filosófico y con independencia absoluta de todos ellos¹⁶⁴.

La especificidad de este momento no lo aísla en sí mismo. Permanece plenamente dentro de la coherencia y del dinamismo de la concepción global. De ahí la precocidad en enfatizar el carácter *relacional* del proceso, que refuerza así en obvia continuidad con la filosofía del autor.

La relatividad entitativa o correlacionismo, que marca toda su comprensión de lo real, marca también la comprensión de Dios. Ya lo hacían ver las alusiones a la dialéctica noción de idea y acabará mostrándose de modo definitivo al calificar lo específico ruibaliano en la concepción de la prueba de la existencia, en cuanto apoyada en el “principio de relatividad” (que, en definitiva, se manifiesta como previo al de causalidad)¹⁶⁵.

Por contraste, esta constatación pone al descubierto un hecho bastante curioso en el tratamiento de Zubiri: la *respectividad*, tan fundamental en su pensamiento, apenas tiene entrada en el tratamiento de Dios. Ausencia debida, sin duda, al temprano predominio del tema de la

¹⁶² Idea en la que, por lo demás, insistió siempre mucho y que estaba en la base de su enorme libertad crítica frente a la sistematización escolástica, pues sabe que su valor de fondo queda a salvo aún “prescindiendo de los razonamientos de escuela” (VII 106). Por eso insiste en que él solo critica los sistemas, porque “el valor de la teología no depende del valor de la doctrina de Aristóteles o Platón” (Ibid., p. 118 nota 1; cf. pp. 109-110. 115-116). Y véase la profunda sabiduría histórica que demuestra oponiéndose a convertir en consecuencias “históricas” las que serían consecuencias “lógicas” del sistema contrincante (IX 204-207, a propósito de las disputas entre tomistas y escotistas).

¹⁶³ VI 528.

¹⁶⁴ XI 310-311.

¹⁶⁵ XI 400-401.

religación, que, imponiendo su aludido “imperialismo hermenéutico”, impidió el coherente y homogéneo desarrollo del sistema.

b) Las dos etapas del conocimiento espontáneo

Dentro del conocimiento espontáneo distingue Amor Ruibal, igual que hará para el conocimiento reflejo, dos etapas o momentos psicológicos, en graduación intensiva. Las estudia por separado.

1) Al describir el contenido de la *primera etapa*, reaparece el claro paralelismo con la concepción de Zubiri, únicamente que aquí se habla sin ambigüedad ninguna desde el plano gnoseológico:

Dado lo que decimos, se explica sin dificultad que en este grado primordial y coincidiendo con la indeterminación de la conciencia de lo divino, sea indeterminada la idea de Dios, que sólo aparece como un principio de los seres, sin que pueda precisarse como único o cómo múltiple, como distinto o indistinto del universo. Sobre esta base habrá de orientarse el espíritu a una concepción pluralista (el politeísmo en sus diversos aspectos), lo unitaria (el monoteísmo y el panteísmo) en el desenvolvimiento ulterior del primer estadio de la conciencia religiosa¹⁶⁶.

Prosigue aún el autor clarificando esta concepción, con una extraña sensibilidad para su tiempo y que hoy, después del aporte de la fenomenología de la religión, estamos en mejores condiciones para comprenderlo:

La forma primaria de creencia en lo divino que fluye de ese primer estadio religioso es la del henoteísmo, que no es sino la idea abstracta de la Divinidad como forma absoluta, pero capaz de concretarse y aparecer individualizada en personalidades divinas, constituyendo Dios o dioses (v. t. II, “Psicología de la oración”), lo cual permite pensar en la Divinidad pura como algo superior a todo ser concreto y, sin embargo, tener como dioses seres concretos por participación e incorporación, por decirlo así, de la Divinidad abstracta. Es ésta una forma intermedia, como hemos dicho en el lugar citado, entre monoteísmo y politeísmo, sin conciencia definida ni en uno ni en otro sentido¹⁶⁷.

Ya se comprende que por su misma índole este tipo de conocimiento es inestable y tiende a todo trance a una mayor concreción. De ahí la segunda *etapa*, que “responde a una mayor determinación del ser de Dios en sentido real y personal”¹⁶⁸.

2) El motor del tránsito no es de entrada una necesidad teórica, sino la vivencia real de la religión, pues este avance “señala el grado de determinación indispensable en la idea de Dios para

¹⁶⁶ XI 360.

¹⁶⁷ Ibid. Nótese que el autor remite expresamente a sus estudios anteriores: respecto a henoteísmo, cf. II 229-232 y V 84-85; para la alusión tomo II, cf. principalmente II 229-233/II, 351-358. Desde esta concepción resultaría muy fructífero un diálogo con la comprensión del politeísmo que propugna, por ej., W. F. Otto, *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, Hamburg ²1959; Id., *Die Götter Griechenlands*, Hamburg ⁴1965. Para una discusión fundamental puede verse W. Holstein/F. Baumgärtel/W. Schmauch, *Monotheismus und Polytheismus: Religion in Geschichte und Gegenwart* 3 (1960) 1109-1116.

¹⁶⁸ XI 360.

regular la vida moral y religiosa según principios de creencia”¹⁶⁹. Cosa que explica su carácter práctico y su configuración en formas religiosas concretas. La concepción indeterminada inicial, “henoteísta”, se hace ahora vivencia real, adoptando en cada caso una modalidad distinta: o bien *unitaria* (sea en forma de monoteísmo ¹⁷⁰ sea de panteísmo *antiguo*¹⁷¹) o bien pluralista en el *politeísmo*¹⁷².

Las cualidades divinas que se destacan son las “extrínsecas”. Es decir, lo divino es visto a través de los atributos *relativos* y *negativos*, que en sí “no significan la naturaleza de Dios, sino simplemente una relación de la criatura a Dios”¹⁷³. Y los mismos atributos *absolutos*, que evidentemente se hacen también presentes, se subordinan a ellos, pues “debe advertirse que la idea de las perfecciones absolutas no es siempre absoluta en el sujeto que la posee”¹⁷⁴. Justamente — nótese la siempre tensa atención gnoseológica del autor — esa presencia indirecta es la que hace posible que “puedan ser utilizados en ulteriores evoluciones cognoscitivas para transformar en idea más perfecta la deficiente e irregular que designan los atributos relativos exclusivamente”¹⁷⁵.

Se trata, pues, de un concepto de Dios “verdaderamente rudimentario e imperfecto”¹⁷⁶. Pero él constituye la base indispensable y permanente para todo el progreso ulterior:

El conocimiento reflejo y, como tal, mediato de la existencia de Dios, si bien constituye nueva fase cognoscitiva, no puede aislarse de la precedente, pues sobre ella evoluciona como grado ulterior de percepción y a ella se refiere como preámbulo natural y lógico en la formación de la conciencia de la divinidad¹⁷⁷.

Con esto se cierra en Amor Ruibal el ciclo que en Zubiri corresponde al tema de la religación. Desde aquí se abre la problemática reflexiva y de detalle —”marcha intelectual” zubiriana o “etapa

¹⁶⁹ XI 361.

¹⁷⁰ Ya en el tomo I, al hablar del Dios de Israel, había adelantado el autor estas ideas, insistiendo en el “carácter valorativo” del conocimiento hebreo de Yavé, que habla más de los “atributos operativos” que de los “entitativos” (I 360-361/I 371-373; cf. también VII 2). Con claro sentido crítico (habla en 1914) indica: “Lo que directamente se reconoce es el hecho de su unicidad, como Dios históricamente uno, respondiendo a su también histórica soberanía y grandeza. Es un Dios solo, más que un Dios intrínsecamente único” (I 362/I 376). Zubiri insistirá en una concepción semejante acerca del monoteísmo bíblico (HD 336-338).

¹⁷¹ No es casual esto de “antiguo”, pues Amor Ruibal insiste repetida y enérgicamente en la diferencia con lo “moderno”: La idea de Dios (...) lejos de desaparecer en los sistemas antiguos de conformación panteísta, a la manera que acontece en los sistemas del panlogismo y panteísmo moderno, refleja siempre una entidad suprema que tiende a delinearse y destacarse en el fondo de las cosas”, La idea de Dios (...) lejos de desaparecer en los sistemas antiguos de conformación panteísta, a la manera que acontece en los sistemas del panlogismo y panteísmo moderno, refleja siempre una entidad suprema que tiende a delinearse y destacarse en el fondo de las cosas” (V 7; cf. IV 137-141; V 84).

¹⁷² De este dice: “no niega ni la idea de Dios ni la personalidad divina, sino que, bajo el tipo único de Divinidad abstracta, multiplica los seres concretos en que aquella se individualiza” (XI 361).

¹⁷³ XI 362.

¹⁷⁴ XI 366; cf. 365-366.

¹⁷⁵ Ibid.

¹⁷⁶ XI 364.

¹⁷⁷ XI 367.

reflexiva” ruibaliana —, con dos polos fundamentales: las pruebas de la existencia y la concepción de Dios. Aclarar este tránsito y analizar su articulación interna va a ser el cometido del próximo capítulo, que tendrá de esa manera algo de mediación hacia el tema último y principal: el conocimiento de Dios.

CAPITULO VI

LA JUSTIFICACIÓN INTELECTUAL DE LA EXISTENCIA DE DIOS:

PRINCIPIO DE RELATIVIDAD Y VÍA DE LA RELIGACIÓN

Tanto Amor Ruibal como Zubiri marcan nítidamente un tránsito entre el acceso primario a Dios —religación y conocimiento espontáneo — y todo el proceso ulterior. Y, aunque con distinto estilo, ambos se centran en los dos frentes fundamentales señalados al final del capítulo anterior: pruebas y conocimiento reflexivo.

Lo dicen expresamente. Zubiri, al fin del primero ensayo, que él llama “breve nota”: “En ella no he dado una *demonstración racional* de la existencia de Dios. No he dado ni tan siquiera un *concepto* de Dios”¹. Esa va a ser justamente la tarea de los trabajos siguientes.

Para Amor Ruibal estas son las dos cuestiones que articularon ya su análisis histórico a lo largo de los siete primeros tomos. Ahora van a articular también su tratamiento sistemático, pues insiste en que están intrínsecamente trabadas, hasta el punto de formar las dos caras de un mismo problema:

Son de los etapas de un mismo problema que no pueden separarse en absoluto sin romper la finalidad de las pruebas de la existencia de Dios y sin dejar privada de su fundamento lógico la idea humana de la Divinidad².

1. Complementariedad y diferencias

Pero esta coincidencia fundamental incluye también, como queda aludido, una clara diferencia en las perspectivas. Y esto en un punto que afecta hoy vivamente a todos los que se ocupan de la cuestión de Dios. Pues como dejó claro la parte inicial del capítulo anterior, existe un amplio consenso en que esa cuestión solo resulta verdaderamente posible si Dios no es “algo” externo al que hay que llegar, sino una “presencia” de la que en algún modo se parte. La dificultad está en delimitar el significado preciso de ese “círculo” y conferir rigor intelectual al tratamiento.

1) Ambos son, cada uno a su modo, conscientes de la situación, pues los dos proceden a una “justificación intelectual”, como dice Zubiri. Pero cada uno lo hace desde una situación diferente y, por lo mismo, con un peculiar ángulo de visión. Por eso su acercamiento dialogante puede aportar una interesante claridad al problema general.

En Zubiri la situación es menos unívoca. De entrada —prescindiendo de las oscilaciones aludidas — tiende a evitar el círculo. Para él el conocimiento concreto de Dios tiende a estar únicamente delante de la marcha intelectual que parte de la religación. El motivo radica, sin duda, en su viva conciencia de la problematicidad de Dios para la cultura actual y en la consiguiente búsqueda de una alternativa filosófica. De ahí la conceptualización cada vez más exclusivamente metafísica, para llegar desde ella, a riguroso paso intelectual, a la identificación concreta de Dios. Es una reflexión para un tiempo de crisis y de ausencia.

Pero a medida que avanza su pensamiento, aumenta también la sensibilidad hermenéutica. Hacia el final, sobre todo en unas páginas que tendremos muy en cuenta para este enjuiciamiento global³ (también en él tienen mucho de balance), acentúa el aspecto concreto. En ellas habla, ya para el mismo momento inicial, de una presencialidad concreta de Dios, bien como “la idea misma de Dios en cuanto

¹ NHD 397.

² XI 367.

³ HD 267-296. Aquí pertenecía también el juicio más maduro, antes analizado, del ateísmo.

idea”, bien como “un ámbito” que es “más que una idea”, en el sentido de que en él tenemos “el perímetro que perfila un área de realidad, esa área que se llama fundamentalidad”⁴. En consecuencia, su postura acaba acercándose casi literalmente a la de Amor Ruibal:

El hombre, en efecto, puede alojar por así decirlo más el menos espontáneamente, en el ámbito de lo real a que nos estamos refiriendo, la realidad absolutamente absoluta de Dios. (...) eres, en definitiva, él caso de la casi totalidad de los hombres que creen en Dios.⁵

Amor Ruibal resulta más “clásico”: parte expresamente de un conocimiento concreto de Dios, el “espontáneo”. Esto confiere realismo y claridad a su reflexión, pegada a los hechos inmediatos. Trata, sobre todo, de abrir el pensamiento tradicional a la nueva problemática filosófica. El precio podría ser una cierta sospecha de extemporaneidad. Pero, por el otro extremo, enlaza también con la actual situación hermenéutica, atenta a la reflexión —crítica— sobre lo “dado”.

En este sentido, ambos tratamientos aparecen, una vez más, complementarios. Porque además se produce una curiosa reversión: a medida que avanza el tratamiento, cada autor va a retomar, en cierto modo, la perspectiva del otro. Zubiri, que parte de una postura más abstracta, derivará su reflexión hacia un conocimiento experiencial de Dios y consagrará una atención creciente a la historia de las religiones. Amor Ruibal, por su parte, proseguirá su discurso con una creciente profundización metafísica, que alcanza cuotas de rigor nada común.

Pero hace falta aún una mayor elaboración y aclaración de esta coincidencia/diferencia, pues estamos en el punto crucial de arranque para toda la problemática reflexiva.

2) Al aludir a la hermenéutica a propósito de la concepción que parte del conocimiento espontáneo, se señala un problema importante. Desde luego no se trata de una postura casual o —aunque el autor no la elabora expresamente— irreflexiva. Obedece a algo muy profundo en la concepción ruibaliana, muy sensible a la relatividad humana del conocimiento.

Ya sabemos que desde el comienzo aparece el principio fundamental del que este caso es una simple aplicación concreta: “todo acto experimental consciente es ya acto psíquicamente interpretado”⁶. Algo que toda la hermenéutica actual da por evidente. Eso significa que *en la vida real* el hombre, desde el momento en que toma de algún modo conciencia de Dios, opera con conceptos concretos, aunque, como acaba de decirnos el autor, puedan ser “verdaderamente rudimentarios”.

De hecho en esa concreción empezó históricamente toda la reflexión filosófica sobre Dios. Por eso, como observa un filósofo actual, “hay que levantar acta de protesta” contra todo secuestro apresurado por parte del pensamiento abstracto⁷. Lo que no significa que sean sin más ilícitos los procedimientos que, como el de Zubiri, por *una abstracción* consciente, se centran de modo preferente en una conceptualización metafísica de la experiencia inicial. Únicamente ha de precaverse contra el peligro de convertir en meros y nudos hechos lo que a todo trance se nos da siempre en el modo de la interpretación⁸.

El riesgo de Amor Ruibal apunta por la dirección contraria: dejar sin justificación ese “conocimiento espontáneo”. Cabría concretarlo en esta pregunta: ¿existe Dios porque lo afirma el conocimiento espontáneo o lo afirma porque existe?

⁴ HD 270.

⁵ HD 271; subrayado nuestro.

⁶ III 358.

⁷ J. Gómez Caffarena, *Razón y Dios*, Madrid 1985, p. 22; cf. pp. 22-24; de ahí que insista luego: “Plantear así la cuestión es optar por lo que hoy se suele llamar ‘filosofía de la religión’ como el ámbito propio para un abordaje racional del tema de Dios” (p. 27).

⁸ En este sentido, la insistencia de Zubiri en que muchas de sus afirmaciones no son “conceptuaciones” sino “meros análisis de hechos”, debe, como ya en otra ocasión observamos, ser tomada con mucha cautela.

Curiosamente, el autor no afronta la cuestión de modo directo. Se limita de entrada a constatar la unión e inseparabilidad de ambos. Pero eso mismo nos pone en la pista de que es ahí donde ve la solución obvia y natural. Él ya insistió en que no se trata de un conocimiento ciego o puramente irracional: tiene, pues, *a su nivel*, la propia justificación. Sucede, no obstante, que tal justificación puede ser cuestionada a *otro nivel*, el reflexivo de la crítica y de la discusión filosófica. Entonces aquel conocimiento deberá sacar de sí mismo — recuérdese aquí otro gran principio del autor: todo conocimiento está sometido “a las leyes lógicas y psicológicas que llevan a todo conocer directo y elemental a constituirse reflejamente”⁹ — los principios de la nueva justificación.

Resulta claro ahora el papel de unidad intrínseca de ambos modos. Si a nivel filosófico la primera etapa se mostrara *absolutamente* inviable, quedaría descartada como infundada. De ahí el esfuerzo por una sólida consolidación metafísica de la inicial fundamentación espontánea. Algo que en un texto aún inédito —que por eso citamos con cierta amplitud— expresa con especial vigor el autor:

Las pruebas de la existencia de Dios, aunque cronológicamente parten de los hechos de la percepción sensible, como parte del humano conocimiento, en su formación, tienen un fondo metafísico muy superior a lo que a primera vista representan (...).- Sin duda que esa base metafísica, de igual suerte que no aparece manifiesta o, mejor, conocida explícitamente en nuestras percepciones, tampoco se presenta en las formas vulgares de probar la existencia de Dios; pero tampoco es necesario que aparezca explícita para que las pruebas aludidas conserven su valor y eficacia. Acontece en esto lo que en muchas otras verdades filosóficas, las cuales, sin ser conocidas sistemáticamente por la mayor parte de los hombres, todos las utilizan y ajustan a ellas su vida intelectual y su vida práctica, con criterio mejor orientado que no pocos filósofos que discurren torcidamente sobre las mismas¹⁰.

3) Hay aún otro aspecto en esta mediación hermenéutica, que Amor Ruibal no considera, pero que debe ser por lo menos aludido, por ser este su lugar natural y por la importancia que hoy reviste. Si la humanidad accede desde siempre de modo espontáneo al conocimiento de Dios, eso indica que en la vida, en los símbolos, en los mitos y en los ritos de las religiones fue sedimentándose toda una riqueza significativa, que aún hoy “da que pensar”. Podemos, luego, acudir a ella y ampliar, mediante una apropiación crítica, el horizonte y las dimensiones de nuestra experiencia, que de otro modo correría el riesgo de quedar presa en un “etnocentrismo” tanto geográfico como cultural.

Ya se comprende que con esto se alude a un tipo de reflexión como el llevado a cabo por Paul Ricoeur a propósito de la culpa y del mal¹¹. Un campo poco explorado aún por la filosofía de la religión; pero que a estas alturas está muy abierto gracias al trabajo realizado por la fenomenología religiosa.

En concreto, por aquí apunta claramente la última obra de Zubiri, con su insistencia en “que la historia (...) es realmente un despliegue de la experiencia de Dios”¹² o, más concretamente, en “que la historia de las religiones es la experiencia teologal de la humanidad tanto individual como social e

⁹ I 231/I 136. Sobre este punto fundamental, que afecta a todo el pensamiento ruibaliano, cf. A. Torres Queiruga, *Constitución y Evolución del Dogma*, Madrid 1977, pp. 98-93-100.

¹⁰ Se trata de la Introducción inédita la *Existencia de Dios según mi exposición*, a la que se aludirá más adelante. Por aquí apuntaba también la última cita de Zubiri en los trozos omitidos en los paréntesis: “Si para el hombre no hubiera 'demostración', esta admisión [espontánea] de la realidad de Dios no estaría intelectivamente justificada; pero esta admisión sería una auténtica fe”; “no se hacen cuestión de justificar racionalmente su realidad” (HD 271-272).

¹¹ *Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950; *Finitude et culpabilité. I L'homme faillible; II La symbolique du mal*, Paris 1960. Más directamente, cf. *Herméneutique de l'idée de révélation*, en **Varios**, *La révélation*, Bruxelles 1977, pp. 15-54; *Nommer Dieu: Études Théologiques et religieuses* 52 (1977) 489-508; *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, pp. 119-133.

¹² HD 341.

histórica”¹³. Y por ahí apuntaba, de hecho, su proyecto de investigación: después de “El hombre y Dios”, anunciaba “El hombre y Dios en las religiones” y “El hombre, Dios y la religión cristiana”¹⁴.

2. Estatuto hermenéutico de las pruebas

Las repetidas alusiones a que se trata de un importante problema de validez general, piden ahora una aclaración, que parece indispensable, aún a riesgo de alargar demasiado este ya excesivo capítulo.

a) De lo pre-reflexivo a la explicitación

Toda la consideración anterior partía de un supuesto fundamental: el de que todo el esfuerzo por “alcanzar” a Dios se apoya ya en su presencia previa. Lo cual significa que, en definitiva, todo el proceso reflexivo consiste en la explicitación de un primer contacto, que es algo dado y pre-reflexivo. Problema profundo y complejo, que aquí vamos a tocar en la precisa medida en que ayude a la reflexión ulterior.

Para facilitar la exposición, tomaremos como base principal dos trabajos, escritos por dos buenos conocedores del tema y con perspectivas en cierto modo complementarias: Maurice Merleau-Ponty¹⁵ y Albert Dondeyne¹⁶. Ambas son ponencias presentadas a discusión: la primera toca solo indirectamente nuestro tema, pero eso mismo, unido a la reconocida competencia del autor en este problema general, la hace más significativa; la segunda lo aborda directamente.

1) Merleau-Ponty quiere afirmar el “primado de la percepción” de una manera total y abarcante:

El mundo percibido (lee monde perçu) sería el fondo siempre presupuesto por toda racionalidad, todo valor y toda existencia. Una concepción de este género no destruye ni la racionalidad, ni el absoluto. Busca hacerlos descender sobre la tierra¹⁷.

Esta pretensión radical, como luego se evidencia en el diálogo, puede dar la impresión de un totalitarismo empiricista, que convertiría la ciencia, la reflexión y la filosofía en meras “sensaciones transformadas” y los valores, en “placeres diferidos y calculados”¹⁸. Pero él insiste en que pretende únicamente mostrar la raíz nutricia y el “estrato primordial” de experiencia para toda relación del hombre con el ser, a nivel cultural —religión incluida— lo mismo que material¹⁹.

El mismo absoluto, de anunciarse, tendrá que hacerlo ahí; y, de hecho, el cristianismo “consistió ya en reemplazar lo absoluto separado por lo absoluto en el hombre”; por eso concluye: “tenemos menos el sentimiento de proponer una novedad que de llevar a sus consecuencias los trabajos de nuestros antepasados”²⁰.

Tal anuncio del absoluto tendrá que aparecer en forma concreta, pues —de modo parecido a Amor Ruibal— Merleau-Ponty, en diálogo con Henri Bréhier, afirma “que no hay vida pura y inexpressa

¹³ HD 380. Respetamos el “y” por ser hábito consciente en Zubiri.

¹⁴ HD 383.

¹⁵ *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*: Bulletin de la Société Française de Philosophie 4 (1947) 119-153.

¹⁶ *L'expérience préphilosophique et Les conditions anthropologiques de l'affirmation de Dieu*, en H. Birault/H. Bouillard..., *L'existence de Dieu*, Paris 1961, pp. 147-166, con interesante discusión y pp. 359-362.

¹⁷ L. c., p. 120.

¹⁸ Ibid., p. 133.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid., p. 135.

en el hombre, que lo irreflexivo no empieza a existir para nosotros más que a través de la reflexión”²¹. Esto le permite acoger toda experiencia; también la mística: “de lo que se trata es de saber qué prueba justamente; ¿es el pasaje efectivo al absoluto o no es más que la su ilusión?”²².

Con lo cual toca ya de modo directo el problema que nos ocupa. Cosa que hará aún de modo más explícito en el diálogo con Jean Hyppolite. Después de reconocer que “la conciencia humana no se posee jamás sin dejar resto”²³, no estando por tanto cerrada a nada, toma postura ante el problema de Dios:

Dije en mi tesis, retomando una palabra de Rimbaud, que hay un centro de la conciencia por donde 'nosotros no estamos en el mundo'. Pero este vacío absoluto no es constatable más que en el momento en que la experiencia se llena (vient se remplir). No lo vemos nunca, por así decirlo, más que en visión marginal. No es perceptible más que sobre el fondo del mundo. (...). Pienso que lo propio del hombre es pensar a Dios; lo que no quiere decir que Dios exista²⁴.

2) Mostrar la realidad de la existencia es justamente el papel de las pruebas. Sobre el modo y el estatuto concretos de esa (de)mostración versa el trabajo de Dondeyne. Partiendo también de la asunción de que el punto de partida de la reflexión metafísica tiene que ser un “pre-reflexivo”²⁵, concluye que el proceso tiene que consistir en una “explicitación”²⁶.

El problema está en el significado preciso de tal concepto. Él señala dos sentidos. Uno primero “fenomenológico”, con diversos niveles que “van desde la descripción directa hasta la evidenciación de las implicaciones trascendentales últimas”; pero que en definitiva “significa siempre desvelar, mostrar, poner al descubierto las diversas capas de lo vivido que se encuentran *actu ejercito* implicadas en la experiencia”²⁷. Pero, según él, Dios no puede ser descubierto así, puesto que “no se encuentra entre los constitutivos de la experiencia”²⁸.

Por eso introduce el segundo sentido: el “meta-fenomenológico”:

se trata ahora de una regresión hacia los fundamentos que, después de recorrer tan lejos como fue posible los diversos niveles de la reducción fenomenológica, se ve obligado a llevar aún más lejos la marcha reflexiva, por la bien sencilla razón de que la fenomenología misma se mostró incapaz de ponernos en presencia del fundamento absolutamente último de la experiencia concreta, por haber topado con cierta facticidad última, con cierta finitud radical, que afectan la existencia de lado a lado hasta su libertad más íntima²⁹.

Cita, como confirmación, a Jaspers —yo soy *aus mich* pero no *durch mich*, no soy mi origen total —, a Sartre —soy mi libertad, pero también la “soporto” — y Husserl —la misma reducción trascendental no fundamenta la “facticidad” concreta —³⁰; y podría citar, acaso con más razón al último Schelling que, como mostró magníficamente Walter Schulz, en ese preciso y decisivo hecho lleva a su culminación todo el esfuerzo del idealismo³¹.

²¹ Ibid., p. 138.

²² Ibid., p. 144; en respuesta a M. Salzi.

²³ Ibid., p. 150.

²⁴ Ibid., p. 151.

²⁵ L. c., pp. 147-150.

²⁶ Ibid., p. 150.

²⁷ Ibid., pp. 150-151.

²⁸ Ibid., p. 151.

²⁹ 151.

³⁰ Ibid., pp. 151-152.

³¹ Cf. *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen ² 1975, principalmente Introducción y Primera Parte, pp. 11-94.

De esta manera queda formulada de modo agudo la peculiaridad única de nuestra cuestión, que, en el fondo, es la decisiva y nunca totalmente clarificable de la inmanencia-trascendencia de lo divino: *como todo*, sólo dándose en nuestra experiencia resulta accesible; pero, al mismo tiempo, a *diferencia de todo*, no puede pertenecer sin más a nuestra experiencia. Las pruebas y el conocimiento de Dios tienen que pasar por la prueba de fuego de esa paradoja, y ahí verificarán la capacidad de la filosofía que las sustenta.

Dondeyne concluye que no se puede hablar de “mostrar” a Dios (pues eso lo implicaría en el primer sentido analizado), prefiere decir “demostrar”, aun reconociendo que es un término “fort équivoque”. Lo explica así: “Una cosa es mostrar una realidad presente en persona ('mostrar') y otra *afirmar en virtud de un cierto razonamiento* que esta realidad está presente”³². No vamos a entrar en la discusión³³. Nos interesa únicamente marcar la diferencia y el enunciado de la dificultad, para situar ante ellas a nuestros autores, tratando de resumir brevemente sus posturas.

b) *Las pruebas como explicitación del acceso primario*

Quedó ya claro que ambos parten de esa necesaria implicación de lo divino en la experiencia humana. En Zubiri era natural desde que su reflexión nacía en el ambiente fenomenológico y tenía mucho que ofrecer como alternativa más rica del heideggeriano ser-en-el-mundo. Y, ya de modo expreso, dirá de la justificación ulterior: “es la explanación de una experiencia que estamos experimentando físicamente”³⁴; y, por lo mismo, puede afirmar más tarde: “Toda demostración de la realidad de Dios presupone en la persona humana una previa intelección de su realidad”³⁵.

En Amor Ruibal, que habla en otro ambiente y para otros destinatarios, podría no resultar tan claro. Pero no es menos firme en el fondo. No solo porque va incluido en el “conocimiento espontáneo” y porque es ley de todo conocer directo convertirse en reflejo, sino porque nace de la entraña misma de su planteamiento metafísico: implicación —previa a todo conocer— hombre-realidad (cualquier realidad).

Incluso hay que señalar que ya en 1917, en el tomo III de los *Problemas Fundamentales* (en un capítulo que, por cierto, merecería un manual aparte)³⁶, lo había dicho muy expresamente a propósito nada menos que de la experiencia mística. Ya entonces enuncia la necesaria “inversión del problema del conocer”³⁷, y basa toda su explicación en el “sentimiento de presencia” —con la ya mentada alusión a “en él vivimos, nos movemos y somos” —, que se desarrolla en una intrínseca dialéctica de percepción y “conceptos”, que tratan de expresar la riqueza de aquella, sin nunca poder conseguirlo³⁸.

Y, aunque ninguno de los dos se dedica a explicarlo expresamente, resulta obvio que el rol de las pruebas tiene que ser el de explicitar, a distintos niveles y mediante procedimientos diversos, esa

³² L. c., p. 153.

³³ En la que siguió al debate, S. Breton, acudiendo sobre todo a Merleau-Ponty y a *Erfahrung und Urteil* de Husserl, insistió en la conjunción de los dos sentidos: “Au fond il n'y a pas d'explicitation qui ne finisse en explication et d'explication qui ne soit finalement une simple explicitation. Il n'y a pas d'opposition tellement tranchée entre les deux. Toute perception cherche déjà sa raison et son logos, elle est déjà explication et perception ou expérience et raison, c'est l'expérience elle-même qui est recherche de raison d'un être, et finalement quand je dis: un être est, cela veut dire que je le situe dans une totalité et j'affirme que cette totalité est son fondement. L'être n'est que dans la mesure où il est fondé” (Ibid., p. 360).

³⁴ HD 266.

³⁵ HD 293.

³⁶ III, c. VII, pp. 230-382: “Las teorías acerca de la intuición mística”.

³⁷ III 333; cf. III 280-281.

³⁸ En ese proceso, lejos de aislarse entre sí la intuición y la idea como forma abstracta, por el contrario, tienden siempre a compenetrarse, precisando la idea los valores implícitos en la intuición y proporcionando la intuición el contenido de la idea, que sin eso no puede constituir más que fórmula vacía de realidad” (III 317; cf. 307-315. 326-328. 363).

presencia. En ese sentido se comprende que el mismo “conocimiento espontáneo” tenga su valor para Amor Ruibal y que Zubiri llegue a decir que “son infinitos” los caminos para llegar a Dios³⁹.

La cuestión resulta distinta cuando se pregunta por las pruebas “sistemáticas”. En este punto ambos, por motivos distintos, muestran una actitud estricta, acentuando fuertemente el rigor intelectual. Atento a elaborar su prueba, cada uno concentra en ella la propia energía creadora, dejando en lugar secundario todo lo demás.

Pero aquí hace falta retardar un poco más el paso y ofrecer por separado las características generales del tratamiento. Entrar en el detalle exigiría una monografía, nada simple, si quisiese estar atenta al contexto y a las implicaciones. Como queda indicado, aquí se trata de ofrecer lo indispensable en vistas a la finalidad principal.

3. El problema crítico de los textos ruibalianos

Llegados a esta altura, se hace indispensable afrontar directamente un problema al que desde el capítulo primero venimos aludiendo reiteradamente: el estado de los textos en que Amor Ruibal trata el problema de Dios. Sólo quien haya luchado durante muchas horas con este auténtico bosque de manuscritos, podrá sospechar la dificultad de lo que aquí se anuncia.

No es este el lugar —lo será la edición definitiva de la obra— de entrar en detalles, que fatigarían al lector y estorbarían gravemente la marcha del trabajo. Intentaremos ofrecer los resultados “seguros” —las comillas indican la necesaria modestia de toda conclusión—, destacando los aspectos relevantes para el problema que nos ocupa. (Hablabamos de “inéditos” aún refiriéndonos a los publicados en *Cuatro Manuscritos Inéditos*⁴⁰, por comodidad y porque, como vamos a ver, están afectados por casi idénticos problemas de tipo textual).

Los juicios acerca de los editores —que a veces parecerán por fuerza duros— entiéndanse en un sentido puramente “objetivo”: le debemos mucho, casi todo; y solo gracias a su esfuerzo —el más difícil, porque abrió el camino y dio los primeros pasos— podemos avanzar sobre ellos.

a) Visión de conjunto

Para situar la comprensión, es preciso recordar el panorama general. Amor Ruibal dejó editada y prácticamente completa la parte histórico-crítica de su estudio, excepto el tomo VII, que de todos modos quedó bien preparado y no ofreció dificultades para la edición de C. Pumar. No sucedió así con la parte constructiva, la más creativa y personal.

Aquí nos encontramos con un verdadero laberinto de manuscritos, fragmentarios, desordenados, sin paginar y sin indicaciones del autor acerca de su lugar o destino sistemáticos. Disponemos de descripciones *externas* y de algunas indicaciones de contenido y posible situación⁴¹. Pero tanto Pumar como Casas, aunque éste muestra alguna seña de clasificación crítica⁴², parten de un Amor Ruibal estático y acabado: no admiten evolución en su pensamiento⁴³ y, por lo tanto, sitúan todos los textos al mismo nivel.

³⁹ HD 266.

⁴⁰ Madrid 1964.

⁴¹ Cf. C. Pumar en VIII 533 nota 1 y rectificación “editorial” inserta en pp. 534-535; IX 15-18 nota 1; 27-28 nota 1; X 345-355 nota 1; 366-367 nota 1; y las introducciones de S. Casas a I y XI (en XI 32-33. 38-42 y I 49-51. 85-86, crítica a Pumar).

⁴² Cf. principalmente I 86-89 y XI 31-37. 42-53. Ya la había iniciado en D. *Ángel Amor Ruibal. Su vida y su obra filosófica: Crisis I* (1954).

⁴³ Cf. el observado en cap. II c.

El resultado es literalmente catastrófico y puede convertirse siempre en una trampa mortal para una interpretación crítica. Con mayor razón en el problema de Dios, tanto por ser el último cómo porque, según sabemos ya, constituía el auténtico frente de avance en su reflexión, la cual abrió aquí sus caminos más maduros en la concepción del ser y del conocer.

Como primera orientación, tracemos antes de nada un panorama general de la obra. Dado que este es un problema del que empecé ya a ocuparme —creo que por vez primera en los estudios ruibalianos— a finales de los años sesenta, vale la pena empezar retomando los resultados de entonces⁴⁴.

En la obra de Amor Ruibal, prescindiendo de los trabajos anteriores a los *Problemas Fundamentales*, cabe señalar cuatro etapas importantes:

1ª Ruptura con la escolástica, pero —muy ocupado directamente en temas teológicos— sobre todo en forma de intuición global y promesa de ulterior desarrollo. Con todo, hace falta tener en cuenta que algunas instancias, como la consideración valorativa del conocimiento y la dialéctica intuición-idea⁴⁵, no alcanzaron después la intensidad aquí enunciada.

2ª La etapa —solo hipotética— que, en una primera concreción, parece apuntar el mismo autor en VII 270-271. Enumera, en vistas a sus implicaciones teológicas, los siguientes temas: ser, conocer, causalidad, potencia y acto, relaciones, substancia, individuación, personalidad y accidentes⁴⁶. Aquí parecen corresponder algunos inéditos filosóficos y posiblemente textos refundidos en los tomos VIII-IX, pero que sería muy aventurado señalar en concreto⁴⁷. Esta es la etapa que tienen como única C. Pumar⁴⁸ y J. M. Delgado Varela⁴⁹, remitiéndose a esta cita como único fundamento.

3ª Es la de la primera realización filosófica expresa, con una fuerte acentuación de la gnoseología como base de todo el discurso, que se extiende a la ontología, a la cosmología y al tratamiento filosófico de Dios. Esta etapa está insinuada por el autor en su comienzo en VIII 5-10. A ella pertenecen VIII, IX (excepto la importante parte que estudiaremos luego) y parte de X. Es la que S. Casas tiene como única y uniforme para toda la obra⁵⁰.

4ª La que consideramos más importante y decisiva por representar la exposición más sintética y madura tanto gnoseológica como ontológicamente. En ella nos basamos en la Segunda Parte. Emerge por primera vez en el fragmento introducido en IX 15-113, que ya había causado perplejidades a Pumar⁵¹ y de la que Casas destacó hace tiempo la peculiaridad⁵². Hoy ya no hay duda de que pertenecía a un grupo de

⁴⁴ Cf. *Constitución y Evolución del Dogma*, Madrid 1977, pp. 165-167: “Las fuentes: carácter y cronología” (la preparación de esta obra empezó en Roma 1966). En esta tarea me ayudó también el diálogo con C. Raña, que ofrece sus resultados en *Conocimiento de la Divinidad en el pensamiento de Amor Ruibal*, tesis doctoral dirigida por C. Baliñas, Santiago 1976, *pro man.* y *Datos para una Teodicea según Amor Ruibal*: Compostellanum 30 (1985) 141-165.

⁴⁵ Sobre todo en III 230-382, ya aludido; y también en el peculiar trabajo de C. Pumar/Amor Ruibal, *El conocer humano en “Los problemas Fundamentales” (1920-1921)*: Compostellanum 4 (1959) 64-125, analizado en el cap. I.

⁴⁶ Termina así la enumeración: “Estos problemas son justamente los que habremos de discutir en el decurso de nuestra exposición. Veamos ahora sumariamente, en su conjunto, las teorías escolásticas acerca de dichos puntos, aunque después hayamos de discutir las aisladamente al exponer nuestra doctrina acerca de los mismos problemas”.

⁴⁷ Cabe indicar con probabilidad: “Apriorismo y aposteriorismo en las construcciones metafísicas”, publicado en X 354-365 y los inéditos filosóficos reseñados por S. Casas en I, 46: “Ente finito y ente infinito”; “El conocimiento esencial de lo real”; “El ser y el devenir en la filosofía griega”; “El ente móvil”; “Espacio y grandeza”; no así, en cambio, los que tratan de Dios; aunque probablemente tengan bastantes trozos de esta etapa.

⁴⁸ Cf. VII 19.

⁴⁹ *Renovación teológica a la luz del movimiento ecuménico y de la filosofía relacional y introspectiva*, Madrid 109.

⁵⁰ Ya en el artículo cit. en nota 42; luego lo reitera, sin asomo de dudas, en las introducciones a I y XI.

⁵¹ Cf. VIII 533 nota 1; “Rectificación editorial” inserta en VIII 534-535; IX 15-19 nota 1.

⁵² Art. cit. (nota 42), p. 16.

trabajos aún inéditos: *El conocimiento nocional y analógico de Dios*, pues los textos truncados enlazan perfectamente.

Esta es, pues, la etapa repetidamente aludida, que supone *al contacto con el tema de Dios* la maduración última —¡en camino, no acabada! — del pensamiento ruibaliano. En ella se mueve todo nuestro tratamiento, porque en ella están los textos principales del problema que estudiamos y porque la tomamos como *criterio hermenéutico* decisivo para juzgar todo lo demás.

No se piense, con todo, en una aplicación mecánica. El autor “jugaba” con los textos: trasladaba de un lugar a otro (el trozo IX 15-113 es un buen ejemplo), juntaba en orden a la redacción final, *que no llegó*, textos de distintos estratos, añadía textos nuevos al final de desarrollos antiguos... Por fuerza, cualquier reconstrucción tendrá mucho de provisional y hipotético, aunque las líneas y la orientación fundamental me parecen seguras, siempre que se mantenga alerta el sentido crítico y la sensibilidad hermenéutica.

b) *El problema de Dios*

Ahora habrá que hacer, por lo tanto, la aplicación al concreto tema de Dios. Estando como están en la frontera del avance, hace falta esperar una especial dificultad, tanto por la incompleción como por el estado provisional de búsqueda. Hay que proceder con cautela. Por comodidad, utilizaremos siglas, que se irán explicando a medida que aparezcan.

1) Empecemos por la forma *externa de los textos*, apoyándonos en la descripción de S. Casas. Hay tres grandes grupos:

a) *El conocimiento nocional y analógico de Dios* (CNA). Consta de seis fragmentos (16, 10, 14, 34, 65 y 7 páginas, respectivamente)⁵³. Está inédito, pero tiene, como veremos una enorme importancia. De aquí salió IX 15-113. El título es expresivo de su contenido, que supone, por lo menos en algunos de los trozos, la última lucha del autor con los problemas más radicales.

b) *Existencia de Dios* (ED). Tres fragmentos de 16, 202 y 50 páginas; más 8 páginas independientes con una clasificación de las pruebas⁵⁴. Publicado en XI. Trata del conocimiento natural de Dios a la luz del Vaticano I (interpretado, como ya sabemos, con amplitud), de las condiciones filosóficas que están en su base, y acaba con una breve alusión al argumento por la contingencia para extenderse en un amplio análisis crítico de la finalidad.

c) *Existencia de Dios según mi exposición* (EDE). Tres fragmentos de 22, 136 y 42 páginas; las últimas son cuatro amplias notas (16, 10, 6, 10)⁵⁵. Contiene, por orden, unos extractos de lecturas diversas, hace una amplia presentación y fundamentación del problema de Dios en discusión con las negaciones modernas (sobre todo la monista) para desembocar en el planteamiento de su prueba *por la relatividad* universal; las notas son largas exposiciones del idealismo, del neokantismo y del bergsonismo.

Esta somera descripción hace comprensible el juicio de S. Casas: se trata de manuscritos de un carácter excepcionalmente provisional, incluso respecto de los otros inéditos. Habla de composición “fragmentaria”, como es obvio, y añade: “Ambos están mucho menos elaborados que los dos precedentes y son en ellos claramente perceptibles múltiples lagunas”⁵⁶. Tan es así que se atreve —único caso en toda su obra de editor — a saltar los cánones de cualquier edición crítica, haciendo una fusión entremezclada

⁵³ I 46.

⁵⁴ XI 26-27.

⁵⁵ XI 27-28.

⁵⁶ XI 28-29. Los dos inéditos a que se refiere son: “Los principios de donde recibe el ente la existencia” (XI 88-179) y “Naturaleza y sobrenaturaleza” (XI 183-305).

de los mismos, como si se tratase de un texto único (lo avisa, naturalmente, pero el texto permanece ahí, con su evidencia extraña y desorientadora)⁵⁷.

2) Esto significa una nada pequeña dificultad añadida, al presentar ante el lector un texto objetivamente falso, lleno de pistas hermenéuticas que dan por sobreentendido lo que debería ser objeto de cuidadosa investigación. El editor obró de buena fe, pero el resultado es literalmente catastrófico. Después de las observaciones que hizo, asombra leer la conclusión a que llega:

podemos deducir que no falta en absoluto fragmento alguno importante en los Mss. ED y EDE sobre la existencia de Dios, corroborándose, incluso, nuestro convencimiento (...) de que A. R. dio término al plan general que se había trazado para los PFD⁵⁸.

Son dos las asunciones básicas que llevaron al editor a tal conclusión. Por un lado, la creencia, acrítica pero tozudamente mantenida, de que el pensamiento de Amor Ruibal es algo estático, que no evolucionó: todos los textos estarían a la misma altura. Y, por otro, la creencia paralela de que, en definitiva, el pensamiento ruibaliano es escolástico⁵⁹.

Tal conclusión muestra bien el tremendo desenfoque a que el autor somete la edición de los textos. Y hace intuir qué peligrosa resulta la fusión de los dos inéditos con la que se encuentra el lector. Enseguida veremos, por ejemplo, cómo con la inocencia de un simple título el editor enmascara el punto centralmente decisivo y más original del tratamiento de las pruebas por Amor Ruibal.

c) Intento de reconstrucción

Teniendo a la vista los datos y precavidos por estas consideraciones, resulta posible aventurar las líneas fundamentales de una reconstrucción que permita un trabajo hermenéutico suficientemente fiel y responsable.

1) Un primer aspecto elemental —la propia experiencia me enseñó que por elemental es fácil no caer en la cuenta— está en que cada “inédito” es, en realidad, un *grupo* de inéditos. Están agrupados por el autor y guardan por lo mismo unidad temática. Pero eso no significa automáticamente que todos tengan la misma altura redaccional. Igual que sustraía fragmentos en vistas a una posible ordenación de distinto enfoque, el autor —es, por lo demás, consecuencia lógica— juntaba otros entre sí. De hecho, cuando se analizan los textos con detalle, resultan ser más numerosos que los que señala el editor.

De todo esto algo resulta claro: dado el estado provisional de estos manuscritos, hace falta ver cada grupo como “una carpeta de trabajo”, que el autor reelaboraría finalmente desde la perspectiva final. Muchos acabarían, con toda probabilidad, siendo eliminados: era el derecho del autor. Derecho que ya no tenemos nosotros, que, en cambio, sí tenemos el deber de la interpretación crítica. Esta idea, también elemental, resulta decisiva para la ordenación general. Un problema importante es el de determinar la prioridad entre DE y EDE.

2) El método *constante* a lo largo de la obra consiste en exponer primero el estado de la cuestión junto con una valoración crítica de las diversas teorías, para exponer luego la propia. Conforme a esa pauta deberíamos concluir que ED abre el camino que luego continúa EDE: o “según mi exposición” se

⁵⁷ XI 49-52.

⁵⁸ XI 52. Si por no faltar fragmentos entiende “posibles substracciones”, como había sospechado A. Gómez Ledo (XI 29-30), puede tener razón; de otro modo, resulta difícilmente admisible. Que el plan esté rematado, es ya demasiado afirmar.

⁵⁹ Después de seguir la implacable crítica histórica a lo largo de la obra y de estudiar el esfuerzo, verdaderamente admirable —y si se consideran las condiciones en que lo hizo, asombroso— por replantear a fondo los “problemas del ser y del conocer”, resulta difícil comprender que se interprete así el resultado final: “Advirtamos, para terminar, que, pese a las generalizaciones de su crítica, la sistematización personal ruibalista de la doctrina del acto y la potencia y de su aplicación a la demostración de la existencia de Dios coinciden con lo fundamental de la de la Escuela” (XI 70).

explicaría así perfectamente. Pero cabe también pensar que se refiere a la exposición personal después del recorrido histórico de los primeros tomos.

De hecho, el análisis cuidadoso de los textos —y confieso que en este punto, y después de muchas vacilaciones, estoy rehaciendo la interpretación ya redactada en la dirección anterior— parece darle la razón a S. Casas cuando considera EDE anterior a ED⁶⁰. (En cuyo caso, el texto pertenecería propiamente a la etapa 3ª de las enumeradas). Este orden vendría corroborado por las múltiples introducciones descartadas por el autor⁶¹ y sustituidas por la más amplia, aún inédita⁶², que enlaza de modo grandioso con la temática de los primeros tomos, al tiempo que se abre a la que pretende ser respuesta personal del autor.

De todos modos, el hecho de estar en carpetas aparte, hace por lo menos probable una hipótesis intermedia: Amor Ruibal elaboró con detalle ED y vio que adquiriría una extensión notable; pudo entonces cambiar de plan. Primero, conforme a su costumbre, haría la redacción “definitiva” de ED, y luego reelaboraría EDE, dando forma plena a su aportación original.

De ser esto así, EDE constituiría todo él una gran introducción al tema; pero claramente desbordada por los desarrollos concretos y más precisos a los que lo fue llevando la redacción de ED. La forma que nos llegó debería ser profundamente remodelada. Y sobre todo el “argumento por la relatividad”, que fue el motor de la exposición y que, como veremos, alcanza allí MISMO una notable brillantez y profundidad, tendría que ser retomado al final y sometido a la reelaboración definitiva.

Con esta hipótesis se explicarían dos cosas muy importantes: 1) que el argumento de la causalidad/contingencia⁶³ aparezca en ED sin desarrollar y con comienzo truncado; y 2) que lo de la relatividad —que ya está dirigiendo internamente el tratamiento de la finalidad (este sí plenamente elaborado)— no alcanzase aún a ser redactado.

En todo caso, de ningún modo tiene justificación la fusión hecha por S. Casas (ED-E), porque mezcla textos de muy distinta elaboración y porque ponen en lugar intermedio el argumento de la *relatividad* —antes que el de la finalidad—, cuando está llamado a ser la culminación original de toda la exposición ruibaliana. Hecho agravado, en primer lugar, porque lo da por completamente elaborado y, en segundo, porque con el inocente procedimiento del título añadido —aunque sea entre corchetes— lo convierte en “Demostración de la existencia de Dios por la causalidad eficiente”⁶⁴. Eso, a pesar de que el autor advierte de modo expreso, unas páginas después, que no va “a utilizar explícitamente el principio de causalidad”⁶⁵, sino “el principio que diremos de relatividad, dentro del cual nos hemos colocado”⁶⁶.

3) Resta aún completar el esquema general con la colocación de CNA (recuérdese: *Conocimiento nocional y analógico de Dios*). Recordemos que se trata de seis manuscritos. Pero —aunque el editor nada dice al respecto— el análisis revela que el primero en el orden en que los enumera S. Casas no pertenece a este contexto, pues es claramente de temática general gnoseológica (probablemente descartada del tomo VIII). Se trata pues de 5 manuscritos.

Tratan todos de la posibilidad de conocer a Dios, buscando una concepción adecuada del *ser* y de la *analogía*. El autor está buscando a base de ensayos. En dos de ellos —que serían el segundo y el tercero en la enumeración de Casas— alcanza la postura definitiva, que vimos en la Segunda Parte: el

⁶⁰ XI 36. Con todo, los indicios que aduce suponen, cierto, que se trata de un trabajo posterior a I-VI, pero no sin más anterior a IX-X.

⁶¹ Pueden verse en apéndice en XI 495-500.

⁶² Se trata del inédito aludido por S. Casas en I 46, número 12, y del que aún no disponía cuando la edición de CMI.

⁶³ XI 467-469.

⁶⁴ XI 394.

⁶⁵ XI 400.

⁶⁶ XI 401.

ente como *noción* “homogénea” más allá de la analogía y de la equívocidad. El segundo es el que enlaza literalmente con IX 15: estamos, pues, en terreno seguro: de él cogió Amor Ruibal todo el amplio tratamiento de IX 15-113, en el que probablemente iba a ser la exposición definitiva de su concepción del *ser* y de las *funciones cognoscitivas*⁶⁷.

Su carácter no deja lugar a dudas de que se trata de cuestiones introductorias, en cuanto base de todo el tratamiento de Dios. Entiéndase “introductorias” en el orden de la exposición; en cuanto al pensamiento, suponen —los dos citados como culminación— la última lucha de Amor Ruibal con problemas decisivos, con la conquista de las posiciones más avanzadas.

Repitamos, para terminar, que dentro de cada grupo no todo es homogéneo y que resulta humanamente imposible saber con certeza qué acabaría eliminando el autor, qué modificaciones y reelaboraciones introduciría y, en última instancia, cuál sería la forma que ofrecería la síntesis definitiva. A nosotros solo nos queda, desde una cuidadosa crítica interna, adivinar y reconstruir dentro de lo posible esa figura.

4. Las pruebas de la existencia de Dios en Amor Ruibal

Se cuentan a cientos las páginas que Amor Ruibal dedicó al tema. Hace falta, por lo tanto, esquematizar dentro de lo posible para no alargarnos y ganar claridad sobre las líneas de fondo.

En principio aparece amplio y flexible. En la obra en general, puesto que trata de crear —dentro del panorama de los grandes sistemas de la modernidad— el lugar filosófico para la comprensión teísta (tomos I y II principalmente, con planteamientos que retomará de modo expreso en el tratamiento final: tomo XI e inéditos). Y cuando afronta directamente el problema, trata de abrir la interpretación del Vaticano I, que, según él, deja “expeditos” muchos caminos: “de ahí la variedad posible en la presentación científica de las pruebas (...) cuyo valor depende de las teorías a que se subordinen”⁶⁸. Finalmente, exponiendo ya la propia teoría y a pesar de insistir en la necesidad de la “índole metafísica de la teoría del ser como preliminar obligado”, deja larga amplitud:

se deja con ello amplios horizontes a las diversas manifestaciones de la vida afectiva, ora en el orden de la voluntad, ora de sentimiento, que son siempre factores integrales de la vida humana, y con aplicaciones al problema de que se trata, siempre y cuando en una u otra forma se subordinen al predominio de la función intelectual, al modo dicho, sin lo cual no hay para el hombre valores científicamente cognoscibles, ni en tal sentido justificables⁶⁹.

En este marco, su esfuerzo se concentra en *dos objetivos*. El primero, hacer un análisis y valoración histórica de la formación y del valor de las pruebas tradicionales. Desemboca en una auténtica “deconstrucción”, en la que se va insertar el segundo. Este es el intento de una construcción original, como respuesta a los desafíos del tiempo. Al revés que en el primer caso, no fue una tarea acabada. Sabemos ya que quedó en plena elaboración, en fajos de manuscritos que permiten entrever, en intentos múltiplemente repetidos la búsqueda de una idea más justa y de una síntesis más apretada. Pero —sin ser tan optimistas como el editor⁷⁰— creemos que lo fundamental se logró, en el sentido de que respecto de la orientación fundamental no caben dudas importantes.

⁶⁷ Entiéndase cuando menos como “patrón hermenéutico”, pues es claro que muchas aplicaciones y ampliaciones seguían siendo válidas y deberían ser incorporadas.

⁶⁸ XI 323. Cita: causalidad, movimiento, “idea”, participaciones, ideas innatas, iluminación, graduaciones entitativas, procedimiento dialéctico de tipo metalógico (Günther), depuración mística o racional de la idea de Dios en el espíritu (Kuhn)... Tienen desigual “valor científico”, pero “ello no obsta a que tengan su representación no excluida de los dominios de la ortodoxia” (Ibid.).

⁶⁹ Inédito aludido en nota 62.

⁷⁰ Reconoce expresamente el carácter excepcionalmente provisional de estos manuscritos: “composición fragmentaria”, “mucho menos elaborados que los de los precedentes” y con “múltiples lagunas”, “en especial” el último (XI 28-29). Los encuentra tan desordenados, que se atreve —único caso— a hacer una —desafortunada y peligrosísima— recomposición de los mismos (XI 49-52). Y, con todo, cree que Amor Ruibal “dio término al plan general que se había trazado” (XI 52). En lo

a) Enjuiciamiento histórico

El primer objetivo se realiza mediante un recorrido de los diversos sistemas. Por su información, por su sentido histórico y por la agudeza de su crítica, este largo repaso a la historia del problema ofrece un panorama grandioso e impresionante. Empieza en los presocráticos⁷¹, pasa por Platón y Aristóteles⁷², alude a los estoicos⁷³ y se demora en la patristica⁷⁴; pero el *telos* de todo el movimiento es el estudio a fondo de la escolástica, a la que consagra todo el tomo VI.

El interés evidente consiste en comprender el proceso, buscando su articulación interna a base de los influjos cruzados —unas veces opuestos, otras confundidos y nunca “científicamente” sistematizados (porque objetivamente era imposible y subjetivamente no había conciencia de sistema) — del (neo)platonismo y del aristotelismo. Señala los “períodos históricos” del largo y complejo proceso: *empírico* (de mera acumulación, sin “normas filosóficas”, hasta Anselmo)⁷⁵, de clasificación (de recepción filosófica oscilante, con las fases anselmiana⁷⁶, abelardiana, de los Victorinos e intermedia hasta Tomás) y de teoría (de sistematización más coherente)⁷⁷.

Tomás y Escoto, como culminación, son examinados con más detalle⁷⁸. De carácter “arábigo-aristotélico” el primero (lo analiza largamente, distinguiendo las dos *Summas*)⁷⁹ y “platónico-agustiniano” el segundo⁸⁰. Este, que insiste en la oposición finito-infinito⁸¹ y se apoya más *en la posibilidad* que en el *hecho* al partir de las cosas sensibles⁸², le parece, en conjunto, superior: “eleva el argumento hacia su

que sí tiene razón es en “que no falta en absoluto fragmento alguno importante” (XI 52); al menos en el sentido de posibles “substracciones”, como sospechó A. Gómez Ledo (XI 29-30). Esta seguridad, que simultáneamente se traduce y se apoya en una reconstrucción del pensamiento ruibaliano dentro de los esquemas escolásticos, es el principal defecto de esta meritoria edición. Como indicamos ya en la con el cap. II, puede desenfocar fatalmente toda la lectura.

⁷¹ V 1-37.

⁷² V 39-78. Volverá continuamente sobre ellos, a propósito de su influjo, perenne y contrapuesto.

⁷³ V 76-78. Volverá también repetidamente sobre ellos; cf. principalmente III 34-37; V 105-109; VII 1-9.

⁷⁴ V 79-315.

⁷⁵ V 293-306.

⁷⁶ Aprovecha (VI 321-386) para hacer un agudo análisis del argumento ontológico, que no acepta; señala la semejanza con Avicena: “merece ser notada la semejanza de razonamiento entre dos escritores ajenos en absoluto a toda mutua influencia; tanto más cuanto que sepamos nadie reparó en ello” (VI 375; cf. VI 545); y analiza las posturas de Descartes (376-379), Malebranche (379-380), Leibniz (380-381), Fénelon (381-382), Hegel y Spinoza (382), Kant (383), del ontologismo (383-384) y Mendelsohn (384-385).

⁷⁷ VI 485-555. Destaca mucho, en repetidas ocasiones, el influjo de los árabes: cf. VI 538. 546-547. 549-550. Llega a afirmar: “y más bien son los comentarios arábigo-judaicos que no el texto mismo aristotélico, lo que proporciona la orientación escolástica en las pruebas del conocimiento de Dios, al igual que en otros múltiples problemas” (VI 287).

⁷⁸ VI 557-644.

⁷⁹ VI 591-615.

⁸⁰ VI 615.

⁸¹ VI 625.

⁸² Tomás argumenta: “Patet sensu aliquid moveri, ut puta solem; ergo alio movente movetur.- Invenimus in sensibilibus esse ordinem causarum...”, Escoto, en cambio: *Aliqua res est productibilis.- Aliqua natura est effectibilis; ergo aliqua est effectiva*. El autor explica así el proceder de Escoto: “supuesto el hecho de las existencias contingentes, se hace abstracción provisional de ese hecho concreto, para universalizar la base del argumento, y tomar como razón la contingencia en general de lo que puede existir o no existir” (VI 630; cf. VI 628-632).

forma científica”⁸³; “es simplemente una forma de aspecto más metafísico del argumento de lo contingente y necesario tal como hoy se utiliza”⁸⁴.

Pero, en realidad, Escoto —genio crítico, frente al genio sistemático y ordenador de Tomás⁸⁵ — constituye ya un final, que obliga a nuevos rumbos: “marca la divisoria de dos orientaciones opuestas”, a saber, la nominalista y la aristotélica *moderada*, que intenta, aunque sea eclécticamente, una nueva sistematización “de criterio más amplio y equilibrado”⁸⁶. En este sentido la labor de Francisco Suárez tiene “muy alta significación”⁸⁷.

Por eso, justo aquí, es donde Amor Ruibal hace su manifiesto ya conocido por nosotros: *no se puede continuar por este camino*. Se impone abandonar el “sincretismo incoherente y artificioso” *de la escolástica* y proceder a una “transformación honda en la teoría del ser y del conocer”⁸⁸. Tal es la tarea que él se impone a sí mismo.

No niega el “valor fundamental” de los razonamientos “tomados de la contingencia del mundo en sus diversos aspectos”⁸⁹. El fallo está en la carencia de una nueva base sistemática a la altura del tiempo. La restauración neo-escolástica se oponía entonces con un dogmatismo sustentado en el poder. Él no se arredra y enuncia ya sus temas fundamentales: la contingencia como base y la relatividad como intuición configurante —¡aparece tres veces en las dos páginas finales del tomo! — van a ser sus ejes. De algún modo, todo está ahí anunciado⁹⁰.

b) Tratamiento global

Llegamos así a las puertas del segundo objetivo anunciado al principio: la visión *propia* que Amor Ruibal ofrece del problema. Seremos breves, aunque lograr claridad en este punto resulte sumamente difícil. El análisis que hemos hecho de la edición de los textos permite una orientación básica sobre el movimiento de conjunto.

1) El recorrido histórico ha sido una preparación. El tratamiento sistemático enlaza expresa y repetidamente con él y cuenta, además, con la elaboración de los principales temas gnoseológicos y ontológicos (tomos VIII-X), que harán la mediación. Si bien, como sabemos, a su vez los más decisivos de esos temas alcanzarán su profundidad última en el intento de aplicarlos a este problema inconmensurable.

Limitándonos a las *pruebas*, indiquemos esquemáticamente los rasgos más peculiares. Están bien representadas por los dos manuscritos principales. El primero, *Existencia de Dios*⁹¹, comienza interpretando —con la apertura indicada — la doctrina oficial de la iglesia a partir del Vaticano I sobre la

⁸³ VI 631.

⁸⁴ VI 632.

⁸⁵ Cf. VII 304-305.

⁸⁶ VI 635-636.

⁸⁷ VI 636. No existe aún un estudio verdaderamente crítico de este recorrido histórico. Hay, sí, meritorios trabajos orientadores, como los de S. Casas, *La demostración de la existencia de Dios en la filosofía de Don Angel Amor Ruibal*, tesis doctoral, Madrid 1948, *pro man.*; *Crítica ruibalista de las pruebas platónicas de la existencia de Dios*: Augustinus 2 (1957) 197-224; *Amor Ruibal y las pruebas aristotélicas de la existencia de Dios*: Compostellanum 4 (1959) 39-62; J. M. Delgado Varela, *Visión del ser de Dios y pruebas de su existencia según Amor Ruibal*: Estudios 21 (1965) 69-110; C. Raña Dafonte, *Datos para una teodicea según Amor Ruibal*: Compostellanum 30 (1985) 141-165.

⁸⁸ VI 636-637.

⁸⁹ VI 643.

⁹⁰ También el editor de los inéditos, S. Casas, destaca la importancia de estas páginas (cf. XI 46-49).

⁹¹ Para la descripción “física” y para una enunciación de sus contenidos —por lo dicho, solo para eso —, cf. S. Casas en la introducción: XI 15-17. 26-27.

posibilidad de las pruebas y del conocimiento natural de Dios. Después de distinguir, como sabemos, el conocimiento espontáneo y el reflejo, y previas una amplias consideraciones acerca de la esencia y de los atributos⁹², introduce el tema de las pruebas.

El texto tiene comienzo truncado: un signo más de las vacilaciones del autor. Es muy posible que en el proyecto inicial pensara exponer aquí todo su pensamiento, mezclando, como tantas veces, la exposición crítica de los demás con la de la propia teoría. Una vez más, el tema le crecería en las manos y se vio obligado, mediante numerosos tanteos, a buscar una nueva configuración del tratamiento.

Cuando llega aquí es ya sólida su convicción, expresada ya con nitidez a propósito de santo Tomás, de que los argumentos a tomar en serio son los que parten de la *causalidad*, sea eficiente o final; de que la finalidad solo vale en cuanto reducible a la eficiencia; y de que ésta, a su vez, solo alcanza su valor definitivo en cuanto reducida a la contingencia⁹³. Se entiende entonces que sean estas dos causalidades las tratadas.

2) La eficiente, ya bajo la forma expresa de contingencia, es tratada brevemente (da la impresión de ser el final de un tratamiento más amplio) y como de paso. De hecho, tiene un cierto aire provisional y acaso no de todo coherente con lo demás. Parte de la contingencia como de un hecho inconcuso y postula desde él la existencia del ser necesario:

Y puesto que lo que vemos existir es contingente y lo contingente no tiene en sí la razón de su existencia, es necesario llegar a algo no contingente, porque multiplicar hasta lo infinito lo contingente no es resolver, sino agrandar la dificultad, toda vez que cada término de esa graduación infinita suma una contingencia a todas las que la preceden. Sí suponemos suspendida desde las alturas una cadena de longitud ignorada que llegue hasta nosotros, ¿podremos decir que siendo infinitos los eslabones de la cadena, bastan para sostenerse a sí mismos?⁹⁴.

Prosigue aún reforzando de modo más formalizado el argumento para llegar a la conclusión:

De esta suerte puede demostrarse matemáticamente la existencia de lo Absoluto. Decimos la existencia, porque el carácter trascendente de Dios como lo ofrece la teología no se sigue de esto sin otras demostraciones⁹⁵.

Conclusión curiosa, que no concuerda con el pensamiento general del autor, que, por un lado, se había expresado siempre con mucha más cautela, aludiendo al carácter “existencial” y afirmando que “más bien debe hablarse de pruebas de la existencia de Dios que no de *demostraciones*”⁹⁶; y, por otro lado, una intrínsecamente la prueba con el conocimiento auténtico de Dios⁹⁷.

Acaso la falta de todo el contexto nos impida ver con precisión lo que pretende exactamente; incluso es posible que la distinción final —falta aún demostrar el carácter trascendente de Dios— apunte a algo parecido a lo de Zubiri, cuando éste pretende que el primer momento es un hecho inconcuso. De todos modos, ésta no es la figura que Amor Ruibal acabará ofreciendo como propia y peculiar desde la raíz de su propio pensamiento.

Antes de llegar a ella, como final de este manuscrito, expone su concepción del argumento que parte de la *finalidad*.

⁹² XI 375-393. Atención: Casas corta aquí el texto, introduciendo el otro manuscrito.

⁹³ Cf. VI 602-604. 609-614, refiriéndose a Tomás; y VI 643-644, ya en la conclusión de todo el tomo. En *Existencia de Dios* había retomado estas ideas en una nueva clasificación, siempre con el mismo resultado: “es menester elevarse de las ideas antropológicas y cosmológicas al concepto ontológico del ser contingente y necesario” (XI 326 nota 21; cf. toda la nota, pp. 325-327).

⁹⁴ XI 468.

⁹⁵ XI 469.

⁹⁶ XI 328-329.

⁹⁷ Cf. XI 372-375; hablaremos aún del tema.

c) La prueba por la finalidad

Se trata de una exposición amplia y matizada⁹⁸. Tiene todas las trazas de estar destinada a pasar a la redacción definitiva.

1) El editor avisa que para la información y para las objeciones tomó como base a P. Janet⁹⁹. Sin duda; pero, igual que siempre, solo externamente: el vigor de la argumentación y lo más original del enfoque son propios del genio ruibaliano, y enlazan además de modo verdaderamente orgánico con su concepción correlacionista.

Merecería un estudio detallado, para lo cual no hay lugar aquí. Como estructura básica de la reflexión hay una clara actitud dual, según se refiera a los que defienden su validez absoluta o a los que le niegan toda validez objetiva. Él adopta una postura intermedia.

Frente a los primeros —los “escolásticos” — insiste en sus límites. La causalidad final no tiene la evidencia de la causalidad eficiente, y tan solo mediante ella —es decir, en definitiva, reducido a argumento de contingencia — alcanza validez¹⁰⁰. En otro caso, “más que un argumento es una hipótesis”, legítima, eso sí, pero que solo indirectamente se podrá convertir en tesis:

Según esto, el argumento teleológico no es aisladamente válido, sí no se presenta como complemento del argumento de la causalidad eficiente o se hace ver la ilegitimidad de las hipótesis que suprimen la causalidad final¹⁰¹.

Con esto último alude al segundo frente, al de los que niegan la validez del argumento, es decir, los que defienden la combinación casual de elementos y, sobre todo, Kant. Frente a ellos defiende la validez, parcial pero objetiva.

Contra la combinación casual arguye de modo concentrado, mediante la distinción entre “combinación” y “ordenación”: el cálculo de probabilidades o el número infinito de átomos parten de la falsa suposición de unos elementos neutros. Pero el análisis muestra que tanto los “elementos simples” como los “cuerpos” “tienen condiciones que determinan los modos de su combinación para producir otros cuerpos”¹⁰²; de suerte que solo conjuntando combinación y ordenación cabe razonar, y eso implica finalidad:

Pero admitir una ordenación de elementos a una combinación dada es destruir la hipótesis del acaso, es introducir subrepticamente un factor de finalidad que es sustancial y que por sí solo regularía la naturaleza¹⁰³.

2) De todos modos, la discusión se centra sobre las dos principales objeciones kantianas. No entraremos aquí en la justeza histórica de la interpretación que hace Amor Ruibal. En realidad, da la impresión de proceder, más que sobre los textos kantianos, sobre la típica esquematización escolar de sus

⁹⁸ XI 4690490.

⁹⁹ *Les causes finales*, Paris 1876.

¹⁰⁰ XI 470-471; cf. pp. 481. 483. 491: “he aquí también por qué el argumento de la finalidad envuelve el de la contingencia” (son las palabras finales del tratamiento).

¹⁰¹ XI 471.

¹⁰² XI 474. “Una máquina, por ej., no resultará jamás de simples pedazos de metal, aunque los supongamos realizando combinaciones infinitas, todas las combinaciones posibles desde la eternidad; porque no bastan las combinaciones, es necesario que haya una disposición peculiar en los elementos combinables, es menester que sean piezas de máquina las que se combinan, y, por consiguiente, es tan intrínseca y natural la disposición de los elementos de la máquina como que éstos entren en la combinación que se requiere” (Ibid.).

¹⁰³ XI 474-475.

objeciones. Interesa, pues, ante todo lo que las respuestas dicen acerca de su propia concepción¹⁰⁴. Téngase también en cuenta el necesario esquematismo de esta reseña.

Respeto de la primera objeción —solo se probaría un *ordenador*, pero no el Dios infinito y necesario—, concede el supuesto: efectivamente, solo un ordenador es lo que busca el argumento como tal. Lo que sucede es que, reforzado con la eficiencia, ese ordenador se muestra necesariamente como creador:

Dada la existencia de un ser ordenador, no es difícil concluir que Él es también creador; porque sí, como conoce Kant y es innegable, el orden del mundo es contingente y, sin embargo, no se lo dio a sí misma la materia, es indudable que ella no es superior al ser contingente de la forma, que no tiene y no puede darse a sí misma. Luego la materia es tan dependiente de otro en su ser como en su forma¹⁰⁵.

Si, por otra parte, se supone una materia eterna y necesaria, sería contradictorio pensar en un ordenador contingente¹⁰⁶.

En la segunda objeción —carácter subjetivo de la finalidad— el autor endurece más aún la postura de Kant, que precisamente mostró especial respeto por este argumento¹⁰⁷. Insiste, también con argumentos *ad hominem*, en que la finalidad en la naturaleza no puede ser puramente subjetiva. Cosa que no es refutada ni por los errores ni por la acomodación arbitraria para un fin ajeno a la cosa utilizada, pues ambos casos suponen una finalidad objetiva como condición de posibilidad.

3) Mucho más importante que toda esta refutación son las ideas que a continuación expone cómo propias. Entonces procede con su habitual sentido crítico.

Empieza reconociendo que, al revés de la causalidad eficiente, la final es algo “deducido”, “una hipótesis”, que no puede ser fundada únicamente por “analogía” con el mundo subjetivo¹⁰⁸. Y, aun suponiendo finalidad en el universo, si se prescinde de la contingencia, no es lícito concluir a un artífice ordenador¹⁰⁹. La razón está en que la finalidad humana (es decir, la que se ejerce en las cosas artificiales) y la natural son distintas, incluso contrarias: aquella va de fuera a dentro, mientras que ésta viene de dentro a fuera, pues las cosas naturales son “entidades autónomas y que tienen en sí lo que exigen para su fin”¹¹⁰.

Por aquí no hay camino. Por eso el socorrido argumento del reloj y del relojero “no tiene valor alguno”. Es un “sofisma” que, en consecuencia lógica, llevaría a un “ocasionalismo” de “Dios moviendo

¹⁰⁴ Para una aguda visión de conjunto, cf. A. Cortina, *Dios en la metafísica trascendental de Kant*, Salamanca 1981, pp. 143-226.

¹⁰⁵ XI 475-476.

¹⁰⁶ XI 476-477. Véase respeto de la postura de Kant —estructuralmente no tan lejana de la suya como piensa Amor Ruibal— esta síntesis de A. Cortina, L. c., p. 192 nota 55: : “La indigencia radical de la prueba fisicoteológica reclama el apoyo de la prueba ontológica en el período precrítico; de la cosmológica, en el primer crítico; de la moral, en la Crítica del Juicio”.

¹⁰⁷ Sin tener siquiera en cuenta que precisamente mostró especial respeto por este argumento: “Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, kläreste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene...” (*Kritik der reinen Vernunft*, A 623; B 651; ed. W. Weischedel, IV, p. 550). Sobre la importancia de este argumento en la obra precrítica de Kant e incluso en la crítica, cf. H. Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Madrid 1974, pp. 54-56. El mismo D. Hume acaba reintroduciéndolo de algún modo más allá del empirismo: cf. G. Deleuze, *Empirismo y subjetividad. La filosofía de David Hume*, Barcelona ²1981, pp. 79-80.

¹⁰⁸ XI 480.

¹⁰⁹ XI 480-481.

¹¹⁰ XI 481; cf. 480-481.

todo lo que se mueve”¹¹¹. Solo combinando la finalidad *interna* (ínsita en los dinamismos intrínsecos de la naturaleza) y la externa (la coordinación de todos ellos) se puede avanzar¹¹².

El autor se mueve con agilidad, brillantez y penetración, porque enlaza con su intuición fundamental, el *correlacionismo*, continuamente aludido e ilustrado con aplicaciones concretas. En realidad, adelanta ya desde este ángulo su argumento:

Por lo expuesto aparece como ni la finalidad externa pura basta para demostrar la existencia de Dios, porque en realidad suprime la naturaleza en que se intenta fundar el argumento, ni la finalidad interna pura es compatible con la demostración que se desea, porque hace de la naturaleza una entidad absoluta. Sólo la finalidad interna y externa, completándose mutuamente y expresando en ello la contingencia del todo, puede ser base de una argumentación en favor de la existencia de Dios¹¹³.

d) La prueba por la relatividad

Llegamos, pues, al argumento “propio” de Amor Ruibal. Pero ya sabemos que no podemos encontrarlo muy desarrollado. Lo que se nos ofrece es un adelanto, enérgico y significativo, pero no elaborado por sí mismo. Para captar hacia donde apunta su sentido y las posibilidades que abre, hace falta mirarlo en su contexto y en su intención.

1) Acabamos de ver cómo cuando el autor lleva a pleno desarrollo su concepción del argumento teleológico, acaba explicándolo por la relatividad. Con lo cual, en el fondo, lo convierte ya en una forma del mismo. Eso confirma lo que vinimos insinuando a lo largo del capítulo: que ella constituye el *humus* nutricional de su visión de las pruebas y que su elaboración acabada era el *telos* interno de todo el movimiento.

Más aun, en una de las más detalladas clasificaciones de las pruebas¹¹⁴, que divide en *absolutas* —“las de categoría *ontológica* o derivadas del *ser* en cuanto *necesario* y *contingente*” — y subordinadas —todas las demás —, la relatividad aparece siendo algo así como el fondo trascendental:

En una y otra serie estática y dinámica de pruebas [subordinadas], aparece la doble forma de relatividad antes señalada: la relatividad particular de la entidad o clase de entidades en concreto sobre la cual se formule el argumento, y la relatividad ontológica común a todos los seres contingentes, que se manifiesta a través de la primera. Esta doble manifestación de la contingencia de lo finito señala el proceso común cronológico en las pruebas de la existencia de un Ser supremo, que comienza por los caracteres de contingencia relativa para elevarse luego al carácter general de lo contingente¹¹⁵.

Aparece claro que este principio es el eje sobre el que gira toda la reflexión ruibaliana. Lo corrobora al final de la nota, que explicita la universalidad del principio como subyacente a todas las pruebas:

¹¹¹ XI 482.

¹¹² “No hay, en efecto, un solo ser en la naturaleza, de cuantos conocemos en su finalidad interna, que se baste a sí mismo para realizar su fin y se aísle en absoluto de los medios que constituyen la finalidad externa respecto de aquélla”; así el hombre — “el ser más capaz de finalidad interna” — no hace nada si no múltiplemente relacionado con el mundo, ni el grano de trigo puede desenvolver su íntima capacidad germinativa, si no en condiciones y con elementos favorables...” (XI 485; véanse las vigorosas e interesantes pp. 483-488).

¹¹³ XI 488.

¹¹⁴ Ocho páginas independientes en ED; transcritas en XI 330-332 nota 25. Las citas siguientes en el texto se referirán a este lugar.

¹¹⁵ Obsérvese, una vez más, la profunda coherencia de este principio: en la Segunda Parte veíamos como la relatividad de naturaleza y la de individuo eran pieza clave en la fundamentación del conocimiento en general.

Lo que se dice del orden físico o cosmológico se aplica igualmente al orden intelectual y al orden moral, ya se consideren estos órdenes en sí mismos, ya en sus manifestaciones. La vida intelectual y sus manifestaciones, como la vida física y las normas de la vida moral, constituyen uno todo regulado y a la vez limitado y finito, que no es posible contemplar sin descubrir su relatividad y su dependencia de un orden y de un ordenador supremo¹¹⁶.

Evidentemente, la centralidad que le estamos confiriendo al tema responde no ya tan solo a la intención del autor, sino también a su letra. Confirmación muy importante en un tema tan trascendental.

2) Tal apreciación se confirma analizando directamente el contexto inmediato. Sabemos ya que *Existencia de Dios según mi exposición* significa el tránsito entre el recorrido histórico y la exposición sistemática propia. Tránsito a decir verdad solemne, pletórico con el entusiasmo de la intuición, pero también aún a la búsqueda de la forma propia y de la elaboración concreta. De ahí el fenómeno de los cuatro famosos intentos de introducción —que el editor no reconoció como tales— y la sustitución por otra más amplia aún inédita¹¹⁷.

Ese tránsito enlaza con el proyecto inicial en toda su amplitud y quiere ofrecer una alternativa propia al pensamiento moderno tal como entonces lo veía Amor Ruibal, dominado por tendencias “monistas” y de diversas formas de “pragmatismo” anti intelectual (el capítulo primero de este trabajo trató de situarlo en coordenadas más concretas)¹¹⁸.

A lo largo de él, principalmente en la introducción definitiva (inédita), aparecen varios énfasis: el alcance ontológico del conocimiento¹¹⁹, la significación “metafísica” de la noción de ser¹²⁰, la necesidad de una concepción pluralista de la realidad, sobre todo como dualismo finito-infinito, relativo-absoluto¹²¹. Y todo envuelto en la insistencia en una absoluta seriedad filosófica, que si no puede dejarse ver en las “formas vulgares de probar la existencia de Dios”, sí está en las sistemáticas, impregnadas de un “elemento profundamente filosófico”, de un “fondo metafísico muy superior”. Ellas hacen que, frente a la pretensión de los “sistemas monistas” la existencia de un “absoluto trascendente” aparezca “con necesidad indeclinable”¹²².

Pues bien, Amor Ruibal articula toda la respuesta que intenta dar, en torno al núcleo de la *relatividad* o correlacionismo. Los problemas del acto y la potencia, de lo uno y de lo múltiple¹²³, la aludida confrontación con el monismo¹²⁴ y, en definitiva, toda la concepción de la realidad —sin ella el universo “se convertiría en un conjunto caótico” —¹²⁵, se explican a partir de él. A su vez, Dios es el

¹¹⁶ Introducimos, por lógica, los dos primeros subrayados, suprimiendo en cambio el que llevaba la palabra “orden”.

¹¹⁷ Cf. cap. II 1 c y infra. cap. VII 4-5.

¹¹⁸ Ver los largos desarrollos de XI 407-456, con las cuatro extensas notas, provisionales, de exposición histórica: empiezan respectivamente en XI 297, 280, 298 y 311.

¹¹⁹ Cf. XI 394-395, que continúa el final de la introducción inédita.

¹²⁰ XI 395 y con vigorosa insistencia a lo largo de la introducción.

¹²¹ Que no es invención cristiana con finalidad apologética, repetirá en todas las introducciones: : “no responde en modo alguno a una visión inadecuada y superficial de las cosas y fenómenos múltiples de la experiencia, para luego afirmar la existencia de Dios como un postulado religioso”, dice en la introducción; véanse las variantes en XI 495-500; también XI 410-414.

¹²² Introducción inédita. En XI 408-410 puede leerse un profundo alegato al respeto. En él precave contra las trampas de la “imaginación”, que llevan las pruebas como la del motor y del móvil “en no pocos de los que la utilizan en sentido más bien mecánico que metafísico” (XI 410).

¹²³ Cf. XI 404-408. 460-466.

¹²⁴ No se piense, con todo, en una oposición simplista: el monismo fue siempre preocupación seria en Amor Ruibal; incluso acaso su obsesión. Aquí mismo la conclusión es —no sin paralelismo con idéntica preocupación en Zubiri— la de un “monismo verdadero”.

¹²⁵ XI 400.

centro de todo ese complejo relacional: en él se atan de modo definitivo todas las relaciones, que a él apuntan y en él se sostienen, abriendo para el espíritu del hombre la captación de su presencia:

El problema del ser de Dios es, ante todo, un problema ontológico, alrededor del cual se agrupan todos los problemas que suscita la realidad del mundo con su mutabilidad y contingencia¹²⁶.

3) A ese afán de radicalización ontológica obedece el principio de relatividad, como algo previo y fundante del mismo principio de causalidad. Sabida es la inmensa importancia que le da a ésta el autor:

La causalidad, que sigue al ser como una de sus propiedades¹²⁷, aparece, pues, en cuanto noción plenamente inteligible, sin limitaciones a lo finito ni a lo infinito¹²⁸.

Aun así y contra “lo que suele hacerse”, él va —igual que a su manera intentará Zubiri¹²⁹— a apoyarse para su prueba de la existencia de Dios en la relatividad, porque, en definitiva está en la base de aquella —“la razón formal de la causalidad se encuentra en esa interna relación de dependencia entitativa de lo finito” — y por lo mismo conserva dentro de sí su “verdad fundamental”, estando además menos expuesta a objeciones de “escuela o sistema filosófico”:

Y no es que el principio de causalidad sea en sí más vulnerable directamente propuesto que el principio que diremos de relatividad, dentro del cual nos hemos colocado, sino que, mientras en éste se parte de un concepto intrínseco al ser finito, o sea, por un proceso ascendente de dentro a fuera, en la causalidad el procedimiento es inverso y, por ello, más susceptible de las desviaciones que suelen darle los que pretenden desvirtuar su eficacia¹³⁰.

El principio de relatividad es tan radical que constituye una especie de lógica “universal”¹³¹, que expresa el ser de todas las cosas, las cuáles “no solamente son *in se et in alio* (...), sino también *ad alium*”, unidas en un “sintetismo ontológico”¹³². Por esto todas las cosas están intrínsecamente abiertas a las demás, en una apertura que posibilita su obrar y las constituye en su ser (recuérdese la “respectividad” zubiriana). En rigor, ninguna puede entenderse por sí misma, “ni en el conocimiento concreto y singular ni menos en el abstracto”¹³³.

Solo por abstracción precisiva cabe la consideración aislada, estudiando “el aspecto relativamente absoluto [nótese la coincidencia de vocabulario con Zubiri] que los objetos nos ofrecen”¹³⁴. Por eso resulta posible contemplar el mundo sin tener en cuenta a Dios, igual que podemos considerar la tierra aislada del sistema solar¹³⁵.

Eso significa que, animada por ese principio, nuestra visión de la realidad se encuentra zubirianamente “lanzada” a la comprensión de la totalidad de lo real. De suerte que, siguiendo con rigor y

¹²⁶ XI 409.

¹²⁷ Efectivamente, cf. IX 383-429.

¹²⁸ XI 350.

¹²⁹ También en Zubiri hay una cierta distanciamiento/identificación con la causalidad. Hacia el final del libro, al analizar la relación Dios-hombre situándola en una “funcionalidad de lo real en tanto que real” (HD 350), insiste en “que se trata de una verdadera causalidad”, si bien “no meramente eficiente y productora”, sino de causalidad “constituyente, formalmente constituyente”, que en el hombre se manifiesta como “causalidad personal” (HD 350).

¹³⁰ XI 401; cf. XI 400-401.

¹³¹ XI 457; aquí el autor habla directamente de la relatividad en sí misma, pero vale con más razón para el principio.

¹³² Cf. XI 457-458.

¹³³ XI 459. Cf. *infra* el texto de Zubiri (HD 142), citado en nota 202.

¹³⁴ XI 459.

¹³⁵ “El que piensa el mundo en sí, prescindiendo de su esencial relación de dependencia, como contingente, o de otras relaciones, v. gr., con los mundos siderales y con el sol, no por eso desnaturaliza en su conocimiento nuestro planeta, sino que deja simplemente las cosas en su estado, limitándose a aquello que de modo más directo le concierne o es capaz de alcanzar” (XI 459).

consecuencia filosófica su dinámica interna y objetiva, el principio de relatividad lleva a Dios, como clave última de lo real¹³⁶.

He ahí el sentido y la fuerza de la “prueba ruibaliana”:

La realidad interna y sustancial que produce el organismo ontológico del universo hace que éste no sea inteligible como Absoluto, y cuanto más se amplíe el círculo inmenso de sus relaciones, tanto más se hace alejar el Absoluto de esa relatividad que constituye el conjunto del mundo. Pero, al mismo tiempo, esa natural e interna relatividad,

que es característica de la contingencia, pone de manifiesto que existe un Absoluto del cual el universo depende y sin el cual nada relativo tiene explicación y sentido ni en su ser, ni en su obrar, ni en su conexión regulada con todo el engranaje de seres también relativos con los cuales está en conexión de realidad y de inteligibilidad¹³⁷.

Tal es el planteamiento más explícito, aplicado al problema de Dios, que Amor Ruibal da del principio nuclear de su filosofía. El carácter introductorio y, en su forma presente, provisional de este escrito no le permitió ir más allá. La forma definitiva vendría seguramente al final de *Existencia de Dios*, una vez hecha la exposición crítica de los demás argumentos, como en efecto lo realizó con el de la finalidad. No llegó, pero nos quedan su brillante y poderosa sugerencia, como llamada a la continuación crítica y creadora.

4) Para finalizar, indiquemos que el autor hace aún unas precisiones importantes, destinadas a asegurar la peculiaridad única de esta extensión definitiva del principio hasta extenderse paradójicamente al “absoluto”. Muestra la viva conciencia de un planteamiento estrictamente metafísico, que articula a su modo original y riguroso la tensión, nunca dominable por el entendimiento humano, entre inmanencia y trascendencia de lo divino. La exposición es tan apretada y el tema tan preciso que vale la pena dejarle, dentro de lo posible, la palabra al texto original.

Empieza señalando la distinción:

...cuando se trata del origen primero de la existencia de las cosas que integran el universo respecto a la Causa suprema, la relación no es de coordinación entitativa, cual sucede en los seres contingentes entre sí, ni, por lo tanto, de correspondencia mutua, como se encuentra en éstos¹³⁸.

Marca luego la diferencia fundamental donde todo se juega. Obsérvese cómo Amor Ruibal llega, por caminos nada trillados, a conceptos de tanto abolengo como el de dependencia “absoluta”, adquiriendo en él un sentido plenamente coherente con su concepción:

Esto no constituye, como es obvio, una excepción en la ley universalísima de la relatividad existencial mencionada, sino, a la inversa, responde a la condición intrínseca de todo ser relativo cuando, en virtud de esta condición, se trata de señalar su origen primero, que está en una relación más honda y radical que preside su existencia. Y sí toda relación entre entidades finitas señala un nuevo ser o modalidad en él, es necesario que respeto del Ser infinito corresponda a dichas entidades la relación de dependencia total de su existencia¹³⁹.

Culmina finalmente la reflexión, uniendo lo más íntimamente posible los extremos más absolutamente distantes por la dialéctica misma de su distancia, reatando así, sin violencia ni artificio, todos los elementos en la síntesis definitiva:

Puesta esa inevitable dependencia, la coordinación y la continuidad que cabe entre lo finito y lo Infinito se mantiene de manera tanto más cumplida cuanto mayor es la distancia entitativa que los

¹³⁶ En un contexto algo diferente lo expresa muy bien Zubiri: “Sí viéramos integralmente la realidad de un grano de arena, habríamos visto en este grano a Dios en su realidad personal incluso trinitaria” (HD 295).

¹³⁷ XI 463.

¹³⁸ XI 463-464.

¹³⁹ XI 464.

separa; porque una relatividad de dependencia absoluta para ser hace llegar la actuación infinita a los confines del no ser y penetrar en la realización o actuación misma de la existencia contingente, como tal existencia. Así a la unidad y pluralidad en el universo, responde la unidad y pluralidad (dualismo) entre el universo y Dios¹⁴⁰.

Verdaderamente, uno echa de menos lo que podría ser la redacción final, plenamente madura y elaborada, de ideas tan hondamente sugestivas.

5. Las pruebas de la existencia de Dios en Zubiri

Al pasar de Amor Ruibal a Zubiri, en lo tocante al problema de los textos y al grado de elaboración del problema, el panorama cambia completamente. Aquí el autor tuvo tiempo para explicarse, lugar para las objeciones y discípulos que pudieron recoger los textos con cuidado y conocimiento de causa. Sin que, con todo, se deba exagerar. Zubiri pensó largo, pero redactó a las prisas, apurado por el tiempo final. Dado su talante, necesitaría aún mucho tiempo para quedar él mismo suficientemente — nunca por completo — satisfecho.

Por eso cuando el editor nos dice respecto de la obra principal que se trata de un libro “que a decir verdad es todo de Zubiri, y solo de Zubiri”¹⁴¹, podemos darle la razón (aunque personalmente preferiría saber en cada caso en qué consistió el “levísimo arreglo redaccional” de los textos)¹⁴². Pero el mismo nos dice que Zubiri “pretendía seguir trabajando sobre sus textos” y que el libro no quedó “completamente acabado”. Exactamente, esta es la situación:

La Primera Parte está concluida y revisada; la Segunda Parte está redactada, pero esperaba sin duda un nuevo tratamiento que le hubiera conferido acaso nueva forma, y la habría enriquecido notoriamente; la Tercera Parte se halla en un estadio más primitivo: se trata de la transcripción, por él corregida, de tres lecciones orales¹⁴³.

En cambio, tenemos con toda claridad ante los ojos la evolución general de su pensamiento en este punto (cómo, en general, en todo el problema de Dios).

a) Evolución general del problema

Un simple vistazo a la obra zubiriana basta para percibir un *crescendo* en el tratamiento del problema de las pruebas: crece en extensión y aumenta en intensidad. Sigámoslo paso a paso.

1) En el primer trabajo, *En torno al problema de Dios*, se nos advierte expresamente que no se quiere tratar *in recto*: no se trata de la demostración, sino del intento de poner en claro “el *supuesto* de toda 'demostración', lo mismo que de toda 'negación', o incluso de todo 'sentimiento' de la existencia de Dios”¹⁴⁴. Paralelamente se insiste en algo que tornará siempre con renovada energía: el carácter, en definitiva, secundario de la demostración respecto del acceso primario y fundante que es la religación: “Tal demostración no sería jamás el descubrimiento 'primario' de Dios”¹⁴⁵. Algo que se remachará en la tercera redacción, por tanto, después ya de la resistencia y de los ataques suscitados por su postura:

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ HD IX.

¹⁴² HD X. Ya se entiende que esto no es una crítica a una labor meritoria, competente y de mil maneras hablada y consultada con el autor. Se trata del desideratum, inevitable, de disponer de una edición crítica. Por lo demás, teniendo a la vista como tenemos, el texto policopiado de la Gregoriana, cabe hacerse una idea bastante cabal del estado de la cuestión.

¹⁴³ HD I.

¹⁴⁴ NHD 364. Cf. también el final: “no he dado una demostración racional de la existencia de Dios” (NHD 397).

¹⁴⁵ NHD 385.

Recíprocamente, el hecho de que el entendimiento humano posea la nuda facultad de demostrar la existencia de Dios jamás significaría que sea el discurso la primera vía de llegar intelectualmente a ella¹⁴⁶

2) *Introducción al problema de Dios*, 1963, en cambio, supone ya un afrontamiento directo y expreso. Zubiri no lo dice, pero sabemos que su aportación suscitó la típica reacción defensivo/agresiva del neotomismo imperante, que lo acusaba simultáneamente de irracionalismo y de intuicionismo ontologista¹⁴⁷. Por lo mismo, el trabajo tiene mucho de respuesta a las objeciones y clarificación de la propia postura.

Esta observación nos aclara algo importante: se trata —naturalmente, a la altura que entonces había alcanzado el pensamiento del autor— de una toma de posición global, frente al conjunto del problema. De ahí que este trabajo, escrito mucho después¹⁴⁸, vaya en el libro antes de *En torno al problema de Dios*. Con lo cual quedamos alertados para no tomar todo únicamente como referido a las pruebas: se habla también de la religión, solo que ahora como un momento contextualizado en un proceso.

El marco sigue siendo el *problema de Dios*, acentuándose que se trata del problema *intelectual*. Lo mismo que en Amor Ruibal, hay un claro énfasis en el rigor y seriedad filosófica. Justo porque hoy se encuentra en un punto crítico, la vía “filosófica” resulta “la más enojosa de todas”; lo resulta para todos, creyentes y no creyentes, aunque por diversos motivos: para los primeros porque la consideran potencialmente nociva para su vivencia, para los segundos porque temen una mera “cohonestación” *a posteriori* de posturas tomadas previamente¹⁴⁹. Se entiende entonces la insistencia de Zubiri: “no se trata de dar forma intelectual a convicciones, sino de llegar a una intelección convincente”¹⁵⁰.

El problema, aclara, nos llega hoy marcado por “un signo específico de época”: su ocultamiento. Porque, al revés de lo que sucedía en la Edad Media, lo evidente es ahora lo inmediato —las “causas segundas” — que nos impone su presencia masiva, ocultándonos lo primero y fundamental. Dios resulta así cuestión extemporánea, pero al tiempo “intelectivamente necesaria”, “porque en el problema de Dios le va al hombre su propia realidad”¹⁵¹.

Refiriéndose ya concretamente a las pruebas, procede a una somera clarificación histórica¹⁵², a fin de delimitar de alguna manera la situación actual del problema. El predominio moderno del modelo matemático y positivista, tiende a expulsar la cuestión de Dios del ámbito de la razón:

Desde las realidades positivas y desde la ciencia positiva el hombre contemporáneo desafía a la razón especulativa en su pretensión de llegar a Dios mediante una demostración¹⁵³.

Se imponen, luego, una nueva consideración, tanto en el punto de partida como en la estructura del proceso. Contra una descalificación apresurada, Zubiri muestra cómo históricamente “nunca ha sido la especulación la primera vía de acceso intelectual a Dios”¹⁵⁴. Pero, frente a la reacción de las ciencias de

¹⁴⁶ NHD 386.

¹⁴⁷ Cf. A. Pintor Ramos, *Zubiri y su filosofía en la posguerra*: Religión y Cultura 32 (1986) 5-55; y lo dicho al respecto en la Primera Parte cap. II 4 b.

¹⁴⁸ Publicado por primera vez en 1963; Zubiri indica en la Nota “a la quinta edición” que se trata de una “lección dada hace más de quince años” (NHD VII), dato que nos retrotrae hacia 1948. Habida cuenta la fecha del ataque principal, el de T. Urdánoz, *En torno al existencialismo en España*: La Ciencia Tomista 71 (1946) 116-162, se corresponde muy bien con el carácter de respuesta y aclaración.

¹⁴⁹ NHD 344.

¹⁵⁰ NHD 344-345.

¹⁵¹ NHD 346.

¹⁵² NHD 347-350.

¹⁵³ NHD 350.

¹⁵⁴ NHD 351.

la religión contra “la orgía de especulación teórica de la primera mitad del siglo XIX”¹⁵⁵, tampoco quiere entregar ese acceso a la “pura creencia”:

Pero ¿dónde está dicho que porque la versión primaria del hombre hacia Dios no sea especulación, no haya de envolver una intelección pre-especulativa, pero rigurosa intelección?¹⁵⁶.

Entramos en terreno conocido. El *pre-* remite al acceso primario, a la religación. Solo que ahora se trata de correr el camino entero, de seguir hasta el final la vía “filosófica”, más conscientes de que “esta vía no es tan simple como pudiera parecer”¹⁵⁷. Mostrar su proceso en *tres pasos* íntimamente unidos, en indispensable apoyo progresivo —“de suerte que la intelección de Dios sólo se logra al final de la ruta”¹⁵⁸ — constituye el interés central del trabajo.

El primer paso es una *mostración*: el análisis de la existencia humana la muestra como “religada” a la ultimidad, como apuntando ya siempre, desde sí misma a la “deidad”. Fue el tema del capítulo anterior. Pero se acentúa un dato: el carácter *enigmático* de eso que se muestra¹⁵⁹.

El segundo paso trata, justo, de resolver el enigma. Tiene ya carácter “estrictamente demostrativo”. Busca la resolución haciendo ver que “el carácter de 'deidad' se halla inexorablemente fundado en algo que es realidad esencialmente existente y distinta del mundo”. Es la realidad-deidad, realidad divina o divinidad, fundamento y causa primera del mundo, también del mundo humano. Como fundamento último del mundo es “realidad trascendente absoluta”; y que lo sea también del mundo humano, demuestra que es también “una realidad inteligente y volente”¹⁶⁰. Pero ¿quién es esa realidad? ¿Cuál es su relación con eso que los hombres de muy diversas maneras llaman Dios?

El tercero paso intenta precisar la respuesta. Se apoya en el segundo e incluso lo “repite” —el autor no hace aclaraciones metodológicas —, tratando de explicitar todas las valencias personales, en la línea de la “donación pura” como “éxtasis de pura volición”: como *ágape*:

El amor es la forma suprema de causalidad. De ahí que, como fundamento del mundo, Dios es causa primera como pura donación en amor. Sólo habiéndolo aprehendido así tendremos la justificación última de la afirmación de Dios. A Dios así entendido deben referirse todos los caracteres que las religiones deponen en Dios¹⁶¹.

Deidad → realidad divina → Dios. Así resume Zubiri el tránsito, con un primer paso *mostrativo* que constituye la matriz donde se inscribe el carácter *demostrativo* de los otros dos¹⁶².

El estilo sintético y enunciativo del trabajo se muestra poco propicio a las aclaraciones o a las precisiones. Serían muchas, pero no muestra especial preocupación por solventarlas. Tiene todo el aire de la enunciación de un programa a realizar. La obra posterior mostrará que es así. Como a su manera sucedía con *En torno al problema de Dios*, también aquí aparecen los motivos que Zubiri irá elaborando con paciente tesón y progresiva hondura.

3) *El problema teológico del hombre*, 1965, constituye una auténtica “repetición” del trabajo anterior. Pero a una nueva altura: la de la última etapa. Aparecen los tres mismos pasos, con nuevo vigor y precisión en el lenguaje, con una clara intención programática. Como “introducción” lo pensó y, con no

¹⁵⁵ NHD 354.

¹⁵⁶ NHD 355.

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ NHD 356-357.

¹⁶⁰ NHD 357-358.

¹⁶¹ NHD 358; cf. pp. 358-359.

¹⁶² NHD 359. El trabajo acaba con interesantes observaciones acerca del modo del conocimiento humano de Dios (HD 359-360); pero a ese tema se aludirá en el capítulo próximo.

menor razón, se puede calificar de síntesis. Aquí está prácticamente implicado todo lo que luego se explica en el libro definitivo.

4) En 1964 aparece un trabajo intermedio con el título *Trascendencia y Física*¹⁶³. Zubiri “lo condena” al infierno de las cosas que no le acaban de convencer y que opta por olvidar o ignorar. Se trata, sin embargo, de un estudio interesante, que a mi parecer no merece ese destino. Muy probablemente es una víctima más del “imperialismo hermenéutico” de la religación, que tiende a borrar todo lo que no caiga de modo directo e inmediato bajo su dominio. En el apartado siguiente haremos algunas observaciones más concretas.

5) Precedido por la edición policopiada de un curso dictado en 1973 en la Universidad Gregoriana de Roma, en 1984, ya muerto Zubiri, aparece *El hombre y Dios*.

Un análisis detallado requeriría, cuando menos, un estudio independiente. Y seguro que en breve tiempo no han de faltar monografías. De modo sintético y brillante Zubiri toca puntos neurálgicos en la crítica de los demás y desarrolla con amplitud la propia postura. Aquí, en un difícil intento de síntesis, intentaremos tan solo abrir el sentido fundamental de su postura, sin esforzarnos por reproducir todos los pasos. En primer lugar, se estudiará la crítica de Zubiri a las pruebas tal como aparecen en la tradición filosófico-teológica. Y luego se expondrán los puntos más destacados de su teoría.

b) Crítica de Zubiri a las pruebas tradicionales

La crítica zubiriana de las pruebas prescinde de discusiones de detalle, para centrarse en lo que él considera esencial. Pretende ser global, tanto en la extensión histórica como en el juicio de validez. Fruto evidente de largas reflexiones, está muy formalizada, incluso hasta forzar un poco las simetrías. Cualquier lector puede observar dos cosas: que se trata de una crítica seria y profunda, pero también que ofrece puntos muy discutibles. La economía del presente trabajo no permite entrar en pormenores; más que la razón o sinrazón frente a los demás, se buscará captar la luz que esa crítica arroja sobre la postura del propio Zubiri.

Distingue dos tipos de pruebas: las de la filosofía clásica, de tipo *cosmológico*, que se apoyan en la naturaleza y que encontraron su expresión más acabada en las cinco vías de santo Tomás¹⁶⁴; y la vía *antropológica*, que ya se anuncia en san Agustín, pero que alcanza su figura más típica en la filosofía moderna con Kant y Schleiermacher¹⁶⁵. A todas las va a someter al mismo *test* de valencia doble: validez del punto de partida y suficiencia del punto de llegada. Según él, todas, a pesar de méritos innegables, acaban fallando en ambos frentes.

1) En cuanto al *punto de partida* de las cinco vías *cosmológicas*, va a ir repitiendo de cada una, variando solo ligeramente la intensidad del acento, el mismo juicio: “ni firme ni manifiesto” (1ª vía); “sólo una interpretación de la experiencia” (2ª vía); “la experiencia tampoco nos da lo contingente” (3ª vía); “cuestionable”, “asaz problemático”, “más que problemática la idea del grado de identidad” (4ª vía); “no es un hecho inmediato sino una teoría” (5ª vía)¹⁶⁶. La conclusión resulta entonces lógica: “Es una insuficiencia radical en el punto de partida de la cuestión”¹⁶⁷.

Zubiri repite la misma pregunta respecto de la *vía antropológica*: “¿son realmente 'hechos' o 'datos' (es indiferente el vocablo) lo que se alega como punto de partida?”¹⁶⁸. La respuesta es más diferenciada,

¹⁶³ Gran Enciclopedia del Mundo (Durvan) 18 (1964) 419-424.

¹⁶⁴ HD 118-123.

¹⁶⁵ HD 123-127.

¹⁶⁶ HD 119-121.

¹⁶⁷ HD 121.

¹⁶⁸ HD 124.

pues señala tres graves limitaciones, pero igualmente negativa: en primer lugar, el carácter “parcial” — “no es el hombre sino tan sólo una parte de él”¹⁶⁹ —; en segundo, que los aspectos escogidos en cada caso son “todo menos una constatación irrevocable” y además “están perforados por un interno dualismo esencial”¹⁷⁰; en tercer lugar, el mismo hombre es tomado de modo radicalmente limitado en cuanto contrapuesto a las cosas naturales¹⁷¹.

2) Una postura tan nítida pediría una discusión muy afinada. Hagamos únicamente dos observaciones.

La primera apunta de nuevo al supuesto hermenéutico que está en la base de este juicio. El rechazo de los otros apunta, por contragolpe, a la idea que Zubiri se hace de la religación: ésta tendrá que ser todo el contrario. Efectivamente el autor repite lo que ya había dicho innumerables veces: “la religación es ante todo un *hecho*”¹⁷².

Pero entonces surge la pregunta inevitable: ¿por qué la religación y no los otros puntos de partida?¹⁷³ Más aún, ¿puede existir en *principio* un mero hecho que no sea necesariamente interpretación? Veámos que Amor Ruibal no acepta tal posibilidad, y toda la hermenéutica actual le da la razón.

Es claro que Zubiri conocía esta hermenéutica —aunque, evidentemente, no pase por ella lo fuerte de su sensibilidad filosófica —; luego su afirmación tiene que tener algún motivo serio. Ese motivo radica, con toda probabilidad, en el temprano impacto que la fenomenología tuvo en su concepción de la labor filosófica como *explicación* ulterior de lo que se nos da en el modo de la mera *descripción*¹⁷⁴. Adrede enuncio con esta vaguedad lo que luego en la trilogía será rigurosamente tematizado como el *modo de presencia* que tienen las cosas únicamente en la aprehensión “primordial” y en el “logos” en cuanto contrapuestos a la “razón”¹⁷⁵.

De todos modos, la perplejidad se reproduce de nuevo. Si eso vale para la religación, hay que preguntarse por qué no han de valer también para otros fenómenos. Porque, tomada como punto de partida, puede concebirse de dos modos distintos. O bien por religación se entiende directamente aquella *experiencia radical*, en sí atemática, que Zubiri trata de elaborar en sus análisis; pero entonces

¹⁶⁹ Ibid.

¹⁷⁰ HD 125-126.

¹⁷¹ HD 126.

¹⁷² HD 128.

¹⁷³ Esta misma pregunta la hace C. Aniz Iriarte, *Punto de partida en el acceso a Dios. Vía de la religación, de Zubiri*: Estudios Filosóficos 35 (1986) 243. 267-268.

¹⁷⁴ Cf. principalmente *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio; La crisis de la conciencia moderna; Filosofía y metafísica*. “Antes de preguntarnos por cómo son las cosas convendría analizar el modo como nos están dadas; antes de lanzarnos a explicar las cosas parecería razonable describir el modo como nos están presentes” (D. Gracia, *Voluntad de verdad*, Madrid 1986, p. 50, refiriéndose inmediatamente a Husserl; en pp. 34-51, puede verse una buena síntesis). Ante ciertas afirmaciones de Zubiri uno recuerda inevitablemente la brillante versión que A. Reinach había dado de la fenomenología como captación apriórica e indiscutible de las “esencias”: “Lo único que es correcto es que todos los conocimientos aprióricos, sin excepción, son susceptibles de una evidencia indiscutible, es decir de una intuición originaria de su contenido. (...) Estos conocimientos no se admiten, en verdad, de un modo ciego (...) se requiere un esfuerzo y un método propios” (*Introducción a la Fenomenología* [1914], Madrid 1986, pp. 57-58).

¹⁷⁵ Cf. principalmente IR 180-186. De modo intuitivo: “Ni las ondas electromagnéticas ni los fotones son 'hechos puros' (...). El 'hecho puro' es mi aprehensión de la luz. Este hecho es primario a toda actividad racional y científica; y si no pudiera ser afirmado en su pura facticidad, ni la razón ni la ciencia serían posibles.- De ese modo queda delimitado el ámbito estricto de la facticidad. No hay auténticos hechos 'allende' la aprehensión, sino sólo 'en' la aprehensión; es decir, sólo hay hechos a nivel de aprehensión primordial y de logos, nunca de razón” (D. Gracia, o. c., p. 205). Añade inmediatamente: “Esto es importante tenerlo en cuenta, porque cuando Zubiri dice una y otra vez que quiere atenerse a los hechos, lo que está afirmando es que los conceptos que establece surgen del 'mero análisis' desde el logos de lo dado en aprehensión primordial de realidad” (Ibid.). Pero este mismo autor tiene que reconocer inmediatamente (cf. pp. 208-210) que no todo es tan claro.

difícilmente se le puede negar el mismo derecho a las experiencias de que parten otros autores. O bien se toma *en cuanto explicitada* en la precisa y compleja tematización de Zubiri; pero entonces difícilmente se puede tomar como “mero hecho”¹⁷⁶.

Entiéndase bien que estas consideraciones no pretenden negar el valor del análisis zubiriano, sino únicamente cuestionar su exclusividad. Ni equivalen tampoco a una patente de corso para cualquier experiencia que se presente, pues resulta evidente que no todas son iguales y cada una tendrá que justificar su valor. Las reservas pretenden tan solo afirmar el derecho a que ninguna sea juzgada *a priori*, sino únicamente tras el análisis de sus credenciales. En una palabra lo que intentamos decir es lo que normalmente se hace, por ejemplo, cuando se critican las cinco vías. Por un lado, cada una es examinada por sí misma; y, por otro, se distingue entre su fondo (piénsese sobre todo en la de la contingencia) y el *modo* como se tematiza en el tomismo.

El mismo Zubiri, hacia el final de la obra, en un pasaje ya aludido al hablar del ateísmo¹⁷⁷ y que constituye en cierto modo un balance global, muestra una mayor amplitud hermenéutica. Libre ya de la preocupación polémica, se abre a la comprensión de las demás posturas, incluso de las extremas: ateísmo, agnosticismo, indiferencia. Entonces reconoce que se trata siempre de una *interpretación*:

La facticidad del poder de lo real [ateísmo] es una interpretación, tan interpretación como lo es la admisión de la realidad de Dios. (...) La facticidad del poder de lo real no es un puro factum sino una intelección, y como toda intelección está necesitada de fundamento¹⁷⁸.

Y recuérdese que, sin renunciar a la pretensión de verdad de la propia “interpretación”, llega a reconocer que cada una de las otras capta privilegiadamente un aspecto de la funda mentalidad: voluntad de buscar (agnosticismo), de vivir (indiferencia) y de ser (ateísmo)¹⁷⁹.

En cuanto a la segunda observación, cabe ya ser más breves. Se refiere a la estructura experiencia-explicitación estudiada al comienzo del capítulo. A esa luz las pruebas aparecen sobre todo como los lugares donde *de un o de otro modo* se “rompe el hielo”, esto es, se “cae en la cuenta” de aquello que de modo atemático estaba ya presente¹⁸⁰. Tal concepción deja más amplitud que la que parece reconocer Zubiri, pues supone una cierta relativización de las pruebas¹⁸¹, y por lo mismo una mayor amplitud a la hora de enjuiciar su número y estilo¹⁸².

3) Curiosamente el primer beneficiado de esta ampliación resulta un trabajo del propio Zubiri: *Trascendencia y física*.

¹⁷⁶ Zubiri tiende a ver el “mero hecho” en el punto de partida; solo en la “fundamentación” ulterior vendría la interpretación. Así aparece con más claridad en un texto de Roma, no recogido en HD: “Si la religación es un hecho, el arribar a Dios, como acabamos de recordar, no lo es. Necesito un esfuerzo intelectual, necesito una interpretación, todo lo fundada que se quiera, pero no es un hecho” (ed. policopiada, p. 91; mejoro algo la puntuación y la ortografía). Hay mucho de verdad en esto, pero no se pueden separar tan radicalmente los dos momentos: toda experiencia es ya siempre experiencia interpretada: cf. A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Vigo 1985, pp. 248-266 (trad. cast., pp. 290-308), con abundante bibliografía.

¹⁷⁷ Cf. HD 281-286 y supra cap. V 2 c.

¹⁷⁸ HD 283; cf. también HD 376. 378.

¹⁷⁹ HD 287; cf. 271-286.

¹⁸⁰ Con la metáfora del hielo, que podría acompañar por otras como “cae el penique”, “amanece la luz”, se alude a las reflexiones de I.T. Ramsey. Este, apoyándose en la analítica del lenguaje común, habla de situación “de desvelamiento” (disclosure situation): una situación que con su “extrañeza” (*oddness*) hace caer en la cuenta de lo oculto y abre una nueva dimensión en la realidad (cf. principalmente *Religious Language*, London 1957, pp. 50-89). Sobre este tema, con más referencias, cf. A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, cit., pp. 170-173: “A 'experiencia de desvelamiento'”; trad. cast., Madrid 1987, pp. 206-210).

¹⁸¹ De hecho, ni Amor Ruibal ni Zubiri hablan de demostración “en sentido estricto”; cf. para el primero, XI 329; y para el segundo, HD 150. 268-72; si bien ambos tienden a acentuar la fuerza demostrativa.

¹⁸² Cf., por ej., las reflexiones muy precisas de B. Weissmahr, *Teología natural*, Barcelona 1986, pp. 48-54; J. Gómez Caffarena, *Dios. C. Pruebas de la existencia: Sacramentum Mundi 2* (1982) 327-338; *Razón y Dios*, Madrid 1985, pp. 62-79.

Trabajo cuidadosamente elaborado, que además converge con una de las grandes querencias del autor: la atención a la *ciencia* para hacerla fructífera filosóficamente¹⁸³. Pero que silencia totalmente, sin duda víctima del rigor de la propia crítica a las pruebas cosmológicas. Y, con todo, puede ser considerado un excelente modelo de cómo, partiendo de la *experiencia científica* del mundo, se puede abrir paso a la *explicitación* de la trascendencia.

Aunque el “punto de partida” es el mundo, en concreto, el universo como “un sistema evolutivo en expansión”¹⁸⁴, muestra que puede abrirnos a la ultimidad. Puesto que “no reposa en sí mismo”, remite a algo “que por su propia índole no puede carecer de realidad, sino que está constreñido a tenerla, que es esencialmente existente”¹⁸⁵. Si ese algo es “esencialmente existente”, es también “realidad trascendente”; de otro modo, sería preciso apelar a otra realidad “trans-física”, porque tratándose de la *realidad* misma —“del nudo hecho de tener o no tener realidad” —, no cabe *regressus in infinitum*¹⁸⁶.

Zubiri pone, con todo, una limitación: solo “en primera aproximación” le podemos llamar Dios, “pues para que lo fuera plenamente, como lo es en verdad, haría falta justificar su carácter personal y libre, lo cual excede los límites de este artículo”¹⁸⁷. De todos modos, se llega al concepto —tan importante para el autor — de trascendencia no como separación, sino como “presencia de Dios en el mundo”¹⁸⁸. Presencia única y peculiar —“ortogonal” a la de las demás cosas¹⁸⁹ —, que no interfiere en la causalidad de las causas intramundanas, sino que la fundamenta, esto es, “hace que éstas hagan”; se trata de la “fontanalidad” divina¹⁹⁰.

4) En cuanto al *punto de llegada* el juicio de Zubiri es igualmente tajante. De las *vías cósmicas* afirma: “el término a que conducen no es Dios en tanto que Dios”¹⁹¹, sino, conforme a las vías, el primer motor inmóvil, la primera causa eficiente, el primer ente necesario, un ente en la plenitud de la entidad, una inteligencia suprema (Tomás); o bien un *primum effectivum*, un *primum finitivum*, un *primum perfectivum* (Escoto). Pero ¿son todos el mismo ente? Y, supuesto que lo sean, ¿ese ente supremo es *formalmente* Dios?¹⁹²

El autor, refiriéndose sobre todo a los análisis de Escoto, afirma que no:

¹⁸³ En este aspecto insiste C. Martínez de Santamarta, *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*, Salamanca 1981, principalmente pp. 15-19. 31-32.

¹⁸⁴ L. c., p. 421.

¹⁸⁵ Ibid.

¹⁸⁶ Ibid. pp. 422-423.

¹⁸⁷ Ibid., p. 423.

¹⁸⁸ Ibid.

¹⁸⁹ Cf. Ibid., p. 422.

¹⁹⁰ Ibid., pp. 423-424. D. Gracia, *Voluntad de verdad*, cit. (nota 173), pp. 223-229, prestó cuidadosa atención a este trabajo. Su interpretación resulta algo diferente, porque se resiste a admitirlo cómo “prueba cosmológica”, reduciéndolo a ser un momento de la vía de la religión: “Pero el conflicto [que parece implicar una interpretación como la nuestra] desaparece en cuanto se sitúan esas páginas en su verdadero lugar, eso es, como desarrollo, y desarrollo sólo parcial, de 'uno' de los momentos de la marcha racional hacia Dios por la vía de la religión, el momento del esbozo” (p. 223). Arguye, acudiendo a la trilogía, que se trata únicamente de un “esbozo” racional a partir de la ciencia física. Pero después él mismo pone ambos argumentos en paridad, puesto que se trataría simplemente de dos tipos de esbozo: “físico” este, frente al “metafísico” de la religión (p. 228). Pero ya hemos dicho que un argumento cosmológico bien llevado debe alcanzar también el nivel metafísico.

¹⁹¹ HD 121.

¹⁹² HD 121-122.

Pero lo que todos entendemos por Dios, cuando lo buscamos, no es una esencia metafísica, sino algo más sencillo: es una realidad última, fuente de todas las posibilidades que el hombre tiene, y de quien recibe, suplicándole, ayuda y fuerza para ser¹⁹³.

Claramente, con esta afirmación y con las precisiones que la siguen —la infinitud no es la esencia metafísica de Dios; se apoya en la ultimidad, y no al revés; no es *a una y formalmente* “posibilitante” e impelente¹⁹⁴ — Zubiri está tomando como criterio su propia teoría. Esto pediría una discusión más pormenorizada. Pero ya dijimos que la exposición nos interesa ante todo para aclarar su pensamiento.

De la *vía antropológica* da un juicio igualmente negativo. Se apoya en la parcialidad que nace de la contraposición hombre-cosmos: “La segregación del hombre frente al mundo real, conduce a un Dios también más o menos segregado de éste”¹⁹⁵. También aquí el juicio acaba apoyándose en la propia teoría:

Ahora bien, el Dios a quien todos nos referimos no es sólo posibilitante e impelente (sea de un modo intelectual [Agustín], volente [Kant] o sentimental [Schleiermacher]), sino que es también formalmente y a una la ultimidad de lo real¹⁹⁶.

La conclusión general constituye un buen ejemplo de esa simetría de ideas que tantas veces busca Zubiri en vistas a un esquema claro y fácilmente delimitable:

Sí la vía cósmica no llega a un Dios posibilitante e impelente, esta vía antropológica no llega a un Dios como ultimidad de lo real. En ambos casos, el punto de llegada no es Dios en tanto que Dios¹⁹⁷.

Al mismo tiempo muestra bien que sitúa en la fundamentación del cosmos el carácter de ultimidad de lo divino, reservando para el hombre lo de posibilitante e impelente. Esquematización sugerente, pero que debe ser tomada como tal, es decir, como simple acentuación en cada caso de algo común a ambos tipos de realidad: también del cosmos le vienen al hombre posibilidades e impulsos, y también solo siendo fundamento último puede lo divino ser radicalmente posibilitante e impulsor.

En realidad, eso es justo lo que va a ofrecer Zubiri desde la propia teoría que, como dijimos, esta rápida y sucinta crítica está preparando: “De ahí la necesidad de emprender una ruta distinta”¹⁹⁸, la de la religación.

c) *La vía de la religación*

Zubiri resulta siempre notoriamente más rico cuando expone su teoría que cuando excluye las de los demás, las cuáles muchas veces quedan reducidas a marco donde se destaca la peculiaridad de la propia. Este es un caso casi paradigmático. La riqueza de esta vía, largamente cultivada, se percibe mejor ahora sobre el fondo anterior. Como no se trata de exponerla en detalle, indiquemos su estructura, centrándonos en el punto de partida y en el proceso justificativo (el punto de llegada queda para el próximo capítulo).

1) El punto de partida tiene ya definida su forma, pues, evidentemente, va a ser el contrapunto de la crítica hecha a los demás. La insistencia en que se trata de un mero “hecho”, ya fue aludida. Sobre eso se subraya ahora su carácter de “hecho *total*”¹⁹⁹. Por eso, a pesar de su carácter eminentemente personal,

¹⁹³ HD 123.

¹⁹⁴ Ibid.

¹⁹⁵ HD 126-127.

¹⁹⁶ HD 127.

¹⁹⁷ Ibid.

¹⁹⁸ HD Ibid.

¹⁹⁹ HD 128.

se niega que la vía de la religación sea una vía antropológica²⁰⁰. Está por encima de la dicotomía excluyente entre el cósmico y lo antropológico, porque, como “básico y radical”, se apoya en el “poder de lo real”, es decir, en definitiva se apoya en la realidad, en lo común a ambos:

De ahí que la religación no es algo humano como contradistinto de lo cósmico, sino que es el acontecer mismo de toda la realidad en el hombre y del hombre en la realidad. La religación es a una y radicalmente algo humano y cósmico²⁰¹.

En la página anterior había dicho: “no es formalmente ni cósmica ni antropológica, pero es ambas cosas por eminencia”. Con el cual Zubiri recoge de manera original el evidente “giro antropológico” que, como queda analizado en el capítulo primero, las pruebas tomaron en la modernidad. Insistiendo en lo personal, logra *incluir en él*, en plena coherencia con su filosofía, lo cósmico; algo para lo que Amor Ruibal no se había mostrado aún suficientemente sensible.

Interesante es también que en este contexto, aunque solo sea de soslayo, menciona el tema de la “respectividad”²⁰², del que ya dijimos que, siendo nuclear en Zubiri, queda en exceso fuera de la consideración²⁰³.

El punto de partida así precisado anticipa también de algún modo el *punto de llegada*:

En esta experiencia se va dibujando inexorablemente el perfil de aquello que se busca, lo mismo si se admite que si no se admite su realidad. En otros términos: sin una idea de Dios, todo sería hablar en vacío; Dios no pasaría de ser una vaguedad verbal más o menos solemne²⁰⁴.

Apoyándose sin duda en la Primera Parte —aunque no lo diga expresamente ni ofrezca otros fundamentos—, traza los rasgos fundamentales de ese perfil, que ya conocemos en negativo por la crítica anterior: fundamento del poder de lo real²⁰⁵, *realidad* (no “ente”) suprema, y absolutamente absoluta²⁰⁶: “Este sería el punto de llegada de nuestra vía: no sólo Dios, sino Dios en tanto que Dios”²⁰⁷.

Pero entre el punto de partida y este (preanunciado) punto de llegada debe mediar una “justificación”, porque esa idea tiene un constitutivo “carácter enigmático” que está empujando a la discusión: ¿existe como realidad en sí esa realidad absolutamente absoluta?²⁰⁸

2) Llegamos así al problema crucial de la realización de la “prueba”: la *vía de la religación* tiene ahora que justificar intelectualmente la realidad de Dios. Zubiri insiste desde el principio en el carácter *real* y físico del proceso. De acuerdo con su gnoseología y con el carácter de la religación afirma con toda coherencia y con brillante vigor:

²⁰⁰ Recuérdese que justo en este punto es donde encontrábamos que Zubiri supera la versión unilateralmente antropológica que él mismo vino dando de la religación (cf. supra cap. V 3 la).

²⁰¹ HD 129.

²⁰² No se trata de una ‘relación’ entre el hombre y las cosas, sino que la religación es la ‘estructura respectiva’ misma en que acontece el poder de lo real. Yo hago mi Yo entre cosas reales y con cosas reales, y esta versión a ellas no es una relación consecutiva a mis ‘necesidades’ (o cosa parecida) sino la estructura respectiva constitutiva de mi acción misma” (HD 129).

²⁰³ Señalemos que también, sin nombrarla, la supone en un momento importante de la “justificación” al subrayar, contra otras concepciones, que para él “no hay una contracción de ‘la’ realidad a esta cosa real, sino que por el contrario hay una como ‘expansión’ del carácter real de cada cosa sobre lo que ella concretamente es” HD 142).

²⁰⁴ HD 130. Recuérdese que con esto Zubiri se acerca al “conocimiento espontáneo” de Amor Ruibal. Poco más adelante llegará a decir que se trata de una “idea de Dios perfectamente determinada” (HD 133).

²⁰⁵ Acentúa las consecuencias personales a través de la conocida tríada “último, posibilitante, impelente”, para, una vez más, atacar —con claras resonancias heideggerianas— al Dios abstracto salido de las “vías”: “A un Dios así, nadie le dirigiría una plegaria, una oración” (HD 130-131).

²⁰⁶ HD 130-132.

²⁰⁷ HD 132.

²⁰⁸ HD 133.

Justificar la realidad de Dios no es montar razonamientos especulativos sobre razonamientos especulativos, sino que es la explicación intelectual de la marcha efectiva de la religación²⁰⁹.

Lo va a hacer en cuatro pasos fundamentales, a su vez divididos en subpasos²¹⁰. Imposible seguirlo en un detalle que, por otra parte, retoma más analítica y circunstaciadamente conceptos que ya conocemos. Resulta preferible dar el resumen que ofrece el propio Zubiri, para concentrar luego algunas consideraciones en su punto decisivo:

La vida personal del hombre consiste en poseerse haciendo religadamente su Yo, su ser, que es un ser absoluto cobrado, por tanto, relativamente absoluto (primer paso).- Este ser absoluto es cobrado por la determinación física del poder de lo real como algo último, posibilitante e impelente (segundo paso).- Como momento de las cosas y determinante del Yo, el poder de lo real es 'más' que la realidad y, por tanto, que el poder de cada cosa real concreta (tercer paso).- Pero el poder de lo real se funda esencialmente en la índole misma de la realidad. *Luego* este poder está fundado en una realidad absolutamente absoluta, distinta de las cosas reales, pero en las cuales, por serlo, está formalmente constituyéndolas como reales. Esta realidad es, pues, Dios (cuarto paso)²¹¹.

Desde *En torno al problema de Dios* el fondo permanece fundamentalmente igual; solo se enriqueció la conceptualización. En la economía del libro, ese fue el papel principal de la Primera Parte. Examinando ya más de cerca la cuestión, se ve de modo intuitivo que en el punto cuarto está el *hic, rhodus, hic salta* de todo el proceso. De su interpretación pende de alguna manera la interpretación de esta vía peculiar de Zubiri.

La preparación inmediata está en el “más” del tercer paso: el hecho de que cada cosa aparece siendo ella misma y más que ella misma, idéntica a sí misma y sobrepasándose en sí misma. Por eso *en ella*, en cada una, por modesta que sea, “yo me estoy determinando ante 'la' realidad en cuanto realidad”²¹². Sobre ese “más” se apoya la inteligencia para el “logos” que lleva a Dios como realidad independiente, absolutamente absoluta. De ese paso depende todo: es el lugar preciso donde cada pensador —para Amor Ruibal era la relatividad en su apertura última— encuentra su modo peculiar de explicitar reflexivamente, de “justificar”, la existencia de Dios.

Acerquemos la platina para observar más de cerca la resolución zubiriana de este punto preciso:

La realidad en que se funda este poder no son las cosas reales concretas. En otros términos: todas las cosas son reales, pero ninguna es 'la' realidad. Pero 'la' realidad es real porque me determina físicamente haciéndome ser relativamente absoluto. Luego existe otra realidad en que se funda 'la' realidad. Y esta realidad no es una cosa concreta más, porque no es 'una' realidad sino el fundamento de 'la' realidad. Y como fundamento de un poder determinante de mi ser relativamente absoluto, será una realidad absolutamente absoluta. Es justo la realidad de Dios. Sólo porque esta realidad existe puede haber un poder de lo real que me determina en mi relativo ser absoluto²¹³.

3) No todo es claro en este texto en apariencia tan rectilíneo. Hay una primera observación a nivel formal. “Realidad” está usado en dos acepciones distintas, según se refiera la 'la' “realidad” o a la “realidad en que se funda 'la' realidad”. De otro modo Dios no sería realidad (se reproduciría de nuevo la

²⁰⁹ HD 134.

²¹⁰ HD 135-150.

²¹¹ HD 149. Los puntos aparte fueron introducidos por mí, para más claridad. También el subrayado de “luego”, para señalar el punto decisivo. Zubiri retoma en este resumen, con ligeras variantes, los que había ido haciendo al final de cada paso: cf. pp. 137. 140. 144. 149.

²¹² HD 143; cf. pp. 140-144.

²¹³ HD 148; primer subrayado, nuestro.

dificultad que Zubiri había encontrado para el *ser*²¹⁴). El texto resultaría más claro sustituyendo “la realidad” por “el poder de lo real” (aunque también esto puede tener sus problemas)²¹⁵.

La observación más importante se ofrece a nivel de contenido. Se refiere a una transición previa: “todas las cosas son reales, pero ninguna es 'la' realidad”. Ciertamente, pero en principio no cabe excluir una respuesta intermedia: podría serlo, por ejemplo, el conjunto de las cosas, el universo. De hecho, en otro contexto Zubiri le atribuye al cosmos como *natura naturans*, incluso con identidad de vocabulario, una capacidad paralela. Tratando de explicar la aparición de la psique desde las estructuras de la célula germinal, afirma que “algo les 'hace que hagan’²¹⁶. Ese algo es el cosmos; las cosas no son más que “las notas en que se expande la unidad primigenia y formal del Cosmos”, que así actúa a través de ellas “haciendo que hagan’²¹⁷.

No se trata, obviamente, de que esta observación invalide el argumento, si bien señala un aspecto clave, que, siendo profundamente cuestionado por hombres como Ortega y Heidegger a los que siempre tan atento estuvo Zubiri, no le podía pasar desapercibido²¹⁸. Que, a pesar de todo, lo mantenga sin muchas explicaciones, indica que consideraba que esa era la visión que resultaba como *verdadera* de toda su filosofía, en contraste con las otras filosofías. De hecho, así lo dirá expresamente al rematar la exposición de su prueba:

Por ello esta 'prueba' no es una demostración matemática. Tiene siempre la resonancia de la marcha de la vida personal. Y por tanto sólo resulta completa en el desarrollo entero del libro. El libro entero [y podríamos decir: la obra entera] es lo que da a esta prueba el carácter probatorio de una experienciación física²¹⁹.

²¹⁴ Postura aun muy aporética en *En torno al problema de Dios* (NHD 379-86) y decidida por el no, en SE 434. 435 y HD 131.

²¹⁵ Así se había expresado Zubiri en el desarrollo del segundo paso: “la realidad es un poder, el *poder de lo real*” (HD 139; cf. 138-140). Más adelante dirá en fórmula más afinada aún: “La realidad como dominante en orden a la constitución del Yo es el poder de lo real” (HD 289). Y había dicho ya en *La dimensión teológica del hombre*: “el poder de lo real en las cosas no es sino el acontecer del poder de lo real en ellas” (HD 375).

²¹⁶ *Sobre el hombre* (SH), Madrid 1986, p. 465.

²¹⁷ “Esta acción naturante es la que produce la psique, pero no la produce independientemente de las otras cosas, esto es, no produce la psique solamente en las estructuras celulares, ni tan sólo desde ellas, sino que hace que sean ellas mismas, las estructuras celulares mismas, las que producen la psique” (Ibid., p. 466). Más adelante dirá: “Evolución y elevación son de los potencialidades del cosmos mismo” (Ibid., p. 470). Sería preciso estudiar todo el contexto, pp. 464-476.

²¹⁸ Cf., por ej., las observaciones al respecto a M. Olasagasti, *Estado de la cuestión de Dios*, Madrid 1986, pp. 58-60, donde alude a la resistencia de Ortega y, sobre todo, de Heidegger ante la idea de fundamento. Respeto del primero, “el mundo se le presenta como desfundamentado” (p. 58); y el segundo encuentra en esa búsqueda la raíz de toda la deformación onto-teológica (pp. 58-59). Cito este autor porque hace la consideración en relación con Zubiri. Respeto a Ortega, véanse las consideraciones precisas y profundas de P. Cerezo Galán, *Voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona 1984, pp. 102-109: “Cristianismo de Unamuno *versus* naturalismo panteísta de Ortega y Gasset”. Define su actitud como “un sentimiento de identificación emocional con la vida cósmica, en el que puede florecer la misma actitud de conocimiento en su búsqueda de la profundidad y unidad del mundo” (p. 104). Y, acercándose a nuestro tema —sin mentar a Zubiri— dice: : “De ahí que la vida ideal de la cosa, traducido a un plano fenomenológico, no es más que su sentido inmanente, allí donde se presenta su dimensión de ultimidad —'profundidad', según Ortega—, y su conexión dinámica en el universo (...). Lo religioso en la cosa, si se quiere seguir utilizando esta expresión, no es distinto de lo metafísico de la cosa, es decir, el pondus de su determinación propia” (p. 105). Respeto a Heidegger —recuérdese su cita y comentario a « Die Rose ist ohne Warum » de Angelus Silesius—, cf. H. Birault: “Ainsi, l'hypothèque de l'Être comme Fondement conditionne et détermine de part en part cette recherche inconditionnée du Grund par laquelle se définit toute la Métaphysique. 'Lever cette hypothèque', tel est le sens de la remontée au fondement de la Métaphysique. Par là il apparaît que Heidegger découvre peut-être enfin la vérité de cette autre profondeur dont il a été tant parlé —une profondeur non fondamentale et non fon dative, une profondeur non-radical que ne serait 'subjuguée' par le fondement” (*De l'Être, du divin, des dieux chez Heidegger*, en H. Birault/ H. Bouillard..., *L'existence de Dieu*, Paris 1961, pp. 73-74). Ya saliendo de la órbita de contacto subirían, habría que citar aquí las finas y profundas reflexiones de G. Morel, *Questions d'homme: L'autre*, Paris 1977, principalmente pp. 151-168. 225-275.

²¹⁹ HD 150.

La grandeza de la concepción de Zubiri está, justo, en elaborarla hasta el final manteniendo la coherencia de su visión, sobre todo con el énfasis en la realidad como fondo absoluto que emerge en la religación.

d) Consideraciones finales

Partiendo de aquí, cabría una pregunta como final de estas reflexiones: ¿a qué tipo de pruebas hay que asignar la de la religación? Vimos que él pretende que no es ni cosmológica ni antropológica y, además, que, como vía acabada, rechaza la de la contingencia.

Ya dijimos cómo Zubiri asume de modo magistral el “giro antropológico” de las pruebas en la modernidad, para la que “la tierra y el cielo no llaman a afirmación religiosa más que a través de la angustia y la esperanza del hombre”²²⁰. En este sentido, recoge bien la observación que Julián Marías había hecho en un contexto que lo tiene en cuenta:

Para establecer con último rigor la prueba de la existencia de *Dios*, no bastaría con partir de *cualquier* ente contingente; tendría que ser uno de tal índole que envolviera ontológicamente la totalidad del ente intramundano, y así nos remitiera a su fundamento *trascendente*. Pues bien, ese ente adivinado al menos por Gratry, ha sido descubierto por la filosofía actual con él nombre de existencia o vida humana²²¹.

Sin embargo, conviene insistir en que solo se puede tratar de una acentuación, es decir, de un “lugar privilegiado” —al menos epocalmente privilegiado— para el descubrimiento de la contingencia. Excluir de cuajo la posibilidad *actual de una prueba cosmológica* no estaría justificado. En esta crítica, aunque con distintas razones, Zubiri parece acercarse demasiado a Kant. Pero hoy hay un enorme consenso acerca de que el rechazo kantiano estaba condicionado por su época: la naturaleza a la que se refiere es la naturaleza newtoniana, reducida a correlato de la ciencia físico-matemática²²².

En rigor, ni siquiera estaría sin más justificado el rechazo de la posibilidad de un acceso *preferente* desde una experiencia cosmológica: lo fue un tiempo y nada excluye que lo pueda volver a ser²²³. Y, prescindiendo de preferencias, dejar abierta esa “vía” —descubrir a Dios en la naturaleza: en el mar, en la montaña o en el sentimiento ecologista— constituye una riqueza complementaria que nadie puede negar y que acaso no sobre fomentar como contrapunto a un posible exceso de subjetivización²²⁴.

Se aludió a la *contingencia*. A. Pintor Ramos se muestra preocupado frente a la “tentación” de convertir por tal camino “este punto del pensamiento zubiriano en una tradicional ‘teodicea’ filosófica”²²⁵, como en alguno momento intentó J. Hellín²²⁶ y hoy tiende a hacerlo G. Gómez Cambres²²⁷. Tiene razón, si se trata de la reducción a algo que Zubiri rechazó expresamente.

²²⁰ P. Collin, *Le théisme actuel et les preuves classiques de l'existence de Dieu*, en H. Birault/ H. Bouillard..., *L'existence de Dieu*, Paris 1961, p. 137 (todo el artículo, pp. 135-146, principalmente pp. 136-140, es interesante al Respecto).

²²¹ *San Anselmo y el insensato*, en Obras IV, Madrid 1969, pp. 70-71. Más adelante dirá: “El argumento por la contingencia debe, pues, para alcanzar todo su valor, partir de una contingencia radical: no la de las cosas, sino la de existencia” (p. 77).

²²² En el cap. I ya se aludió la K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen 1967, pp. 76-82; cf. también E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 3, Fráncfort A. M. 1959, pp. 1303. 1357. 1382; B. Welte, *Filosofía de la religión*, Barcelona 1982, pp. 117-122: “En lo decisivo nuestras reflexiones se apoyan en una experiencia que Kant no pudo tomar todavía en consideración y que toda la ciencia moderna no puede abordar...” (p. 121).

²²³ Recuérdense las consideración que en el cap. I 4 hacíamos a propósito de una “vuelta religiosa” de la naturaleza.

²²⁴ Sobre la necesaria complementariedad insiste J. Gómez Caffarena, *Metafísica Trascendental*, Madrid 1970, pp. 66-85; *Razón y Dios*, Madrid 1985, pp. 62-64; cf.: “Hombre y mundo no son separables en estos planteamientos” (pp. 63-64).

²²⁵ *El problematismo de la realidad como problema de Dios, según Zubiri*: Religión y Cultura 31 (1985) 344.

²²⁶ *Un libro de Zubiri*: Pensamiento 1 (1945) 228-233.

²²⁷ *La realidad personal. Introducción a Zubiri*, Málaga 1983, p. 212.

Con todo, cabe un enfoque distinto. Tomada la contingencia como una noción trascendental — por tanto, tematizable de diversos modos en filosofías distintas — no parece ilícita la pregunta de si la vía “de la religación” no puede ser precisamente la específica versión zubiriana de ese fondo común. Acabamos de ver que su fundamentación mediante el “logos” que lleva a Dios como realidad absolutamente absoluta ponía de algún modo su teoría delante de ese problema radical. Las aludidas consideraciones de J. Marías apuntaban también en esa dirección²²⁸. Como apuntan otros autores desde el ángulo más distante de una filosofía “trascendental” (en principio menos propicia que la de Zubiri a esta aproximación)²²⁹. Finalmente, veíamos como Amor Ruibal, con una postura bien alejada de la tradicional, en definitiva reconocía en su argumento una versión de la contingencia.

En todo caso, no es una clasificación lo más importante, sino el reconocimiento de que el autor logró la elaboración de una nueva perspectiva en el trascendental y difícil camino que puede llevar intelectivamente a Dios.

Zubiri la cuidó con largo y tozudo esmero, llevado por una firme “voluntad de verdad”, consciente de que, en definitiva, su valor pende “solo y exclusivamente de la inteligencia misma”²³⁰. La fue enriqueciendo con nuevos matices, desconfiando de lo puramente teórico y tratando de introducirse en el movimiento mismo de la *realidad*, que nos lleva —“lanza hacia” — al fundamento. Ese esfuerzo se nota incluso en las denominaciones: “vía de la religación”²³¹, “vía que parte de la religación”²³², “vía de la religación al poder de lo real”²³³, “vía de la realidad”²³⁴.

Hacia el final, mirando para el conjunto y ya más libre de preocupaciones polémicas, él mismo hace una especie de balance más abierto y comprensivo. Reconoce el carácter de interpretación que tiene todo intento y se sabe incluido en una larga empresa. No se siente a cubierto del error, pero proclama también la seguridad de la aportación:

Pero esta multiplicidad no es sólo 'múltiple', sino que en buena medida se han intentado 'nuevas' pruebas precisamente porque las anteriores, por una u otra razón, no parecían del todo satisfactorias. Y claro está no pienso que esté exenta de esa condición la prueba que aquí he esbozado, aunque estimo que es rigurosamente concluyente²³⁵.

²²⁸ Lo reconoce A. Pintor Ramos, *Zubiri y su filosofía en la posguerra: Religión y Cultura* 32 (1986) 32.

²²⁹ Aparte de los aludidos J. Gómez Caffarena (nota 219) y B. Weissmahr (nota 219), cf., por especialmente claras, las observaciones de B. Welte, *Filosofía de la Religión*, cit. (nota 221), pp. 101-117.

²³⁰ HD 268.

²³¹ HD 128.

²³² HD 129.

²³³ HD 132.

²³⁴ HD 151.

²³⁵ HD 267. “Estimo que es rigurosamente concluyente (si no, no la hubiera propuesto) pero como todas las demás pruebas está sometida a discusión” (HD 268).

CAPITULO VII

EL CONOCIMIENTO DE DIOS EN AMOR RUIBAL: DE LA NOCIÓN AL CONSTRUCTO CONCEPTUAL

El problema de la “justificación intelectual” como le gusta decir la Zubiri, o, más simplemente, el de las pruebas de la existencia de Dios, como dice Amor Ruibal, constituye el primer paso en un proceso que por sí mismo pide desembocar en el segundo: el conocimiento de Dios y de sus perfecciones, propiedades o atributos. En él entramos ahora.

Como ya queda dicho, el tratamiento en los dos autores es aquí muy diferente. Se impone tratarlos aparte y con cierta independencia. Más que una dialéctica de confrontación inmediata, hay que buscar una confluencia en los resultados, viendo las dos aportaciones como frentes diferentes que pueden completar de alguna manera una figura común y más amplia. Empezamos por Amor Ruibal, tanto porque así lo pide la cronología como porque de ese modo saldrá favorecida la lógica interna de la integración.

1. Introducción

a) De las pruebas al conocimiento de Dios

La conexión de la nueva problemática con todo lo anterior es algo que Amor Ruibal subrayó constantemente. La distinción de tema y tratamiento no puede ser de ningún modo separación. Algo que, según él, no siempre se consideró con la debida atención. En concreto, en la tradición escolástica solo en la etapa más tardía aparece un esbozo inicial¹. En su parecer, en cambio, se trata “de un problema de psicología teológica estrechamente vinculado con la sistematización de las pruebas de la existencia de Dios, y con el proceso constructivo científico de éstas en relación con sus atributos”².

De hecho, incluso allí donde no se propone de modo expreso la cuestión, ella determina profundamente las teorías³: así en la dirección platonizante-agustiniana las pruebas de la existencia suponen una idea previa de Dios, mientras que en la aristotélica moderada “en rigor se excluye toda conciencia de Dios incluso como entidad personal”⁴. Por eso, de modo directo, las pruebas en esta última solo conducen “a demostrar que existe *algo* que sea principio y causa de lo contingente, pero sin determinar otra cosa, aunque por discurso posterior se llegue al concepto de Dios”⁵. Él no acepta ninguna

¹ VI 281.

² Ibid.; cf. VI 622-623.

³ Véase un párrafo significativo de un buen conocedor del pensamiento tradicional: “Par les seules preuves de l'existence de Dieu, sa nature e son rapport avec le monde se trouvent déjà déterminés, à ce point que le seul travail restant à faire est d'expliciter les conclusions posées.- Le Dieu de Bergson se définit l'Amour, parce qu'il est atteint par la voie mystique. Celui de G. Marcel, est Toi absolu, parce qu'il est celui envers qui l'on s'engage. Celui de Kant, est juste Juge, puisqu'il est exigé par notre appétit de justice. Celui de Platon, le Bien. Celui d'Aristote et de S. Thomas, la Cause première, ou l'Acte pur. (R. Vernaux, *Dieu. Aperçu philosophique*: Catholicisme 3 (1952) 780-787, en p. 784).

⁴ VI 281.

⁵ VI 282.

de las dos —”veremos en su lugar cómo ambas teorías son insostenibles”⁶ —, buscando una salida propia, que, sin identificarse con el agustinismo, propugna una conexión muy íntima.

Cuando se dispone a abordar de modo expreso y sistemático el problema *histórico* del conocimiento de Dios, retoma expresamente la cuestión, afirmando de entrada:

de suerte que a los diversos sistemas de prueba de la existencia de Dios responden diversas formas de explicar los constitutivos de su entidad, según se alcanza fácilmente y habremos de ver. Este nexo lógico entre la demostración de un primer ente y la manera de representarlo, que hemos hallado al examinar las teorías patrísticas acerca de la Divinidad, aparece todavía con mayor precisión y relieve a través de las especulaciones de las escuelas medievales⁷.

Con más vigor procede aún en el tratamiento definitivo, llegado el momento de explicar la propia concepción⁸. Parte del principio fundamental de la conexión íntima:

Son dos etapas de un mismo proceso que no pueden separarse en absoluto sin romper con la finalidad de las pruebas de la existencia de Dios y sin dejar privada de su fundamento lógico la idea humana de la Divinidad⁹.

De nuevo toma distancias tanto de la teoría platónica como de la aristotélica, y aparece más claro el interés de fondo que lo mueve: anclar con firmeza el conocimiento de Dios en la realidad de la experiencia y señalar el lugar donde su nombre y concepto entran en el discurso humano¹⁰. Señala, por lo demás, que se trata de algo —en todo caso, agudizado en el caso de Dios — inherente a todo conocimiento como tal:

la idea es paralela a la determinación de lo real e inseparable de la percepción como medida obligada del conocimiento. (...) De otra suerte, habría que concluir que el valor de las ideas no comienza fundándose en sus pruebas y que los conceptos son en su origen independientes del origen y verdad de los argumentos en que se apoyan¹¹.

Lo cual no significa, claro está, que la idea de Dios aparezca ya hecha desde el comienzo, puesto que “los conceptos teológicos, como todo concepto humano, son susceptibles de ulteriores evoluciones y

⁶ VI 282.

⁷ VII 1.

⁸ XI 367-375.

⁹ XI 367.

¹⁰ Con las últimas palabras aludimos a un problema importante, en el que Amor Ruibal, como tampoco Zubiri, no entra: el de la “designación” de Dios. No siendo Dios una realidad espacio-temporal ni pudiendo decirse sin más que la palabra “Dios” sea nombre propio, faltan recursos “epideicticos” directos e inmediatos que muestren al “sujeto” a quien nos referimos al hablar de El (cómo podrían ser los demostrativos: ‘ese es Dios’; o el simple señalar con el dedo: ‘ahí’; o el nombre propio en un contexto de fe: ‘hablo de Iavé’). Cf. una breve pero precisa presentación de esta problemática en J. Gómez Caffarena, *Lenguaje sobre Dios*, Madrid 1985, pp. 31-35, que remite la I. M. Crombie, *The Possibility of Theological Statements*, en R. E. Santoni (ed.), *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, Indiana Univ. Press 1968, pp. 83-115. Puede verse también J. Macquarrie, *God-Talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*, Salamanca 1977, pp. 95-123. Una buena panorámica del problema general en este sentido, en A. Grabner-Heider, *Semiótica y Teología. El lenguaje religioso entre la filosofía analítica y hermenéutica*, Estella 1976.

¹¹ XI 370. Amor Ruibal no está solo en esta apreciación. Antes de él A. Gratry había afirmado: “No tenemos, pues, que emprender en esta Teodicea, un tratado especial de los atributos de Dios. La demostración de la existencia de Dios nos da todo al mismo tiempo” (*El conocimiento de Dios*, Madrid 1941, p. 290; cf. J. Marías, *La filosofía del Padre Gratry*, en *Obras IV*, Madrid 1969, pp. 163-328). Después de él esta convicción aparece en neoescolásticos abiertos como F. van Steenberghen, *Ontología*, Madrid 1965, p. 181: “podemos conocer su naturaleza y atributos en la medida exacta en que (...) están implicados en la prueba de su existencia”; e R. Jolivet, *El Dios de los filósofos y de los sabios*, Andorra 1958, p. 94: “El acto de conocer la existencia de Dios es al mismo tiempo conocimiento de su naturaleza”. Sobre esta coincidencia ha llamado la atención C. Raña, *Datos para una Teodicea según Amor Ruibal*: *Compostellanum* 30 (1985) 141-165, principalmente pp. 151-152.

de más cumplido alcance que el que ofrecen en sus orígenes...”¹² Rasgo realista —”consecuencia importante”, le llama él mismo — que el autor va a reforzar extendiéndolo a todo conocimiento teológico:

Por cuanto la idea de Dios tiene su origen racional en las pruebas de la existencia de Dios, todo el sistema teológico acerca de la Divinidad, en cuanto obra constructiva de la razón, ha de apoyarse y desarrollarse sobre las pruebas aludidas, como evolución de los conceptos que en ellas se contienen, y, en efecto, puede decirse que toda la labor filosófica que representa el tratado de Dios, *Uno y Creador*, no es sino la aplicación concreta de los argumentos del conocimiento de Dios y de las ideas que en ellos se incluyen¹³.

Esta vinculación lastra de modestia todo intento humano de conocer a Dios. No lleva, sin embargo, al agnosticismo como pretenden algunos¹⁴ y como había preocupado ya a los “antiguos teólogos”. Para el autor —y aquí se anuncia su estilo para toda la cuestión— la indispensable modestia no impide el real conocimiento, porque el límite no equivale sin más al no¹⁵. Y sobre todo insiste en que lo *relativo* del proceso no hace imposible lo *absoluto* en el valor de lo alcanzado, por provisional, precario y limitado que pueda ser en su forma concreta: no porque llegemos a Dios desde el mundo o del hombre lo vamos a conocer *solo* en la pura relatividad a nosotros, sino que lo alcanzamos también en sí mismo, en su propia realidad:

Por esto mismo la idea de Dios expresa un valor absoluto en la designación de sus propiedades, restada la imperfección de los conceptos humanos. Dios, pues, no puede decirse personal, inteligente y libre, etc., porque es causa de seres personales, inteligentes y libres (...) Ciertamente nosotros conocemos que Dios posee las perfecciones cuyo concepto derivamos de las cosas, porque las hallamos en éstas; pero no decimos que posea esas perfecciones porque las ha producido en las cosas, sino, a la inversa, que las ha causado en las cosas finitas, porque Él las posee al modo de su Ser infinito¹⁶.

Sería ingenuo pensar que el autor no es consciente de la dificultad que encierran sus afirmaciones o que se hace excesivamente fácil la tarea. Su sensibilidad gnoseológica sigue alerta, pero no por eso cede en la confianza. Busca, una vez más, apoyo en las estructuras generales del conocimiento, porque “este tránsito de la percepción relativa humana a un valor absoluto, lejos de ser ilógico, es resultante natural del proceso cognoscitivo en los demás órdenes de percepción de las causas por sus efectos”¹⁷.

Adrede expusimos estas ideas con cierta detención, aunque no sean excesivamente originales ni vayamos a ahondar ya más en ellas. Interesaba por dos motivos.

El primero hacer patente la dialéctica que de algún modo va a presidir todo el tratamiento ruibaliano: atención a la experiencia con la correspondiente aceptación de la relatividad de todo nuestro conocimiento de Dios y, al mismo tiempo, confianza en el valor verdaderamente “absoluto” de ese conocimiento decididamente relativo. Tal es lo que intentaremos aclarar dentro de lo posible a lo largo de una exposición demorada y por veces con seguridad bastante árida y difícil. Pero valdrá la pena, si, como nos parece, al final deja ver una postura original, vigorosa y fecunda.

El segundo motivo es de orden más formal. Lo abordamos en el apartado siguiente.

¹² Ibid.

¹³ XI 370-371.

¹⁴ Amor Ruibal remite (XI 371-372) a J. E. Kuhn, *Dogmatik* [1846; 2. ed. modificada 1859]; cf. sobre este importante autor y la Escuela de Tübingen a la que perteneció, J. R. Geiselmann, *Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart*, Freiburg/Basel/Wien 1964, principalmente pp. 92-142.

¹⁵ “La imperfección de nuestro conocimiento no recae sobre la existencia en sí del contenido de nuestras ideas sobre Dios, sino sobre la amplitud de ese contenido, de suerte que no es cosa incierta e insegura lo que se afirma, aunque su concepto no sea completo” (XI 372).

¹⁶ XI 372-373.

¹⁷ XI 373. Recuérdese que Zubiri decía algo muy parecido a propósito de la fundamentalidad de Dios (HD 172-173).

b) Nota acerca del vocabulario

El lector habrá observado algo de lo que ya estaba advertido desde la introducción general: que el vocabulario de Amor Ruibal —Dios aparece como “ente”, como “Ser infinito”, como “causa primera”... — resulta singularmente “despreocupado” y casi sorprendente en un ambiente como el nuestro, tan alertado frente a cualquier asomo de objetivación o de recaída onto-teológica.

Hace falta tomar conciencia del problema, para evitar no ya la descalificación apresurada e injusta —dado el ambiente y la intención del autor —, sino también que la rudeza de cierta terminología impida penetrar hasta el sentido vivo que a través de ella busca expresarse.

Después de sopesarlo con cuidado, optamos, atendiendo tanto a la fidelidad como a la eficacia expositiva, por no abusar pero tampoco por no evitar sistemáticamente el peculiar vocabulario del autor. Extraño de entrada, puede acabar mostrándose como muy preciso y fecundo, cuando se lo sabe leer en su preciso contexto.

En concreto, el conocimiento de Dios es acometido siempre por Amor Ruibal, bajo el ángulo de las relaciones entre “el ente ontológico” —”expresión plenamente abstractiva del ser” — y el “ente teológico” —”expresión de plenitud de perfecciones concretas, que es la Divinidad”¹⁸. Dejándonos de transposiciones fáciles pero peligrosas —como podría ser la relación entre *el ente* y el *ser* — trataremos de mantener estas denominaciones y de penetrar en su significado.

Por de pronto, el vocabulario incluso remite ya al punto donde sitúa Amor Ruibal la clave del problema: la concepción del ser:

Porque es indudable que la teoría de lo divino, en cuanto elaboración de carácter científico, está enlazada, y aún se subordina a la teoría de lo real y del ser¹⁹.

El rigor y la lucidez con que el autor tomaba estas palabras lo muestra un magnífico párrafo, que ya conocemos, de su tratado sobre la existencia de Dios, donde critica las desviaciones debidas a la “actual tendencia a razonar bajo el influjo de representaciones imaginativas”²⁰ y donde concluye también:

Porque sólo en función del ser puede plantearse y estudiarse convenientemente cuanto de las relaciones entre lo finito y el Ente infinito puede humanamente ser conocido y determinado²¹.

Por eso va a clasificar en torno a este tema las diversas teorías respecto del conocimiento de Dios, preparando así la suya propia.

Empieza haciendo notar que entre el ente *ontológico* y el *teológico* existen necesariamente múltiples convergencias y divergencias²², “posición antitética” y puntos “de necesario encuentro”²³. Las diversas interpretaciones de este fenómeno originan otras tantas teorías sobre la cognoscibilidad divina.

¹⁸ V 3; cf. la presentación de la temática en V 3-7

¹⁹ V 2; cf. V 5; VI 255-256; VII 21-23. 270; IX 165; XI 309-210. 396. 410. 356.

²⁰ XI 409; digno de leerse es XI 409-410.

²¹ XI 410.

²² Así ambos son trascendentes, pero el primero lo es en la orden de la idealidad y el segundo, en la de la realidad; ambos son simplicísimos, pero por no-comprensión y por plenitud incomprehensiva, respectivamente; eternos, negativa y positivamente; incomprensibles, infinitos, indefinibles...(Cf. V 3-5).

²³ “La inteligibilidad, en efecto, que deriva de noción del ente ontológico, y que éste a su vez supone, corresponde a la representación mental de todo ser, y sirve de vehículo a las ideas que podemos formar del Ser primero. Y a la vez el ente teológico explica la existencia de realidades que hacen inteligible el valor del ente ontológico” (V 5). (V 5).

Habida cuenta los diversos lugares en los que el autor aborda el tema²⁴, puede hacerse la siguiente clasificación:

1) *Teorías de la identificación* del ente ontológico y del teológico: panteísmo y ontologismo²⁵.

2) *Teorías del aislamiento*: los diversos tipos de agnosticismo: positivista, kantiano...

3) *Teorías intermedias*, que, negando la identificación del ente ontológico con el teológico, dejan subsistente “el valor del ente en cuanto medio cognoscitivo de la realidad finita, y base de esta suerte para una representación del Ser supremo. Así han surgido las diversas formas de explicar el conocimiento del ente teológico sin la intuición del mismo en el ente *ontológico*”²⁶.

Este tercero es, obviamente, el camino por donde debe buscarse la solución. Camino, sin embargo, que exige un difícil equilibrio, no siempre conseguido. Surgen variantes que tienden hacia los extremos: unas “van a parar al trascendentalismo platonizante, mientras otras se colocan fuera de toda posibilidad de conocer, por vía racional, la realidad y existencia de Dios”, como pueden ser el *sentimentalismo* o el *tradicionalismo*²⁷.

Hay también variantes no extremosas, entre las que Amor Ruibal sitúa, como era de esperar, la teoría de *realismo moderado*. Su postura al respecto es más matizada de lo que a primera vista podría parecer, debido a la severa crítica a la que lo somete y al saldo negativo, que en definitiva pone en su cuenta. Dado que el realismo moderado es el auténtico y decisivo dialogante en la discusión ruibaliana; sobre él ha de centrarse también nuestra exposición.

Comprendemos que esta problemática puede resultar hoy obsoleta en ciertos aspectos. Con todo, parece obligado tratarla en detalle por dos razones principales. La primera, porque el *fondo* de lo que se discute sigue —y seguirá siendo— uno de los graves problemas de toda filosofía que se adentre en estos terrenos. La segunda, y principal aquí, porque resulta imprescindible para comprender el pensamiento de Amor Ruibal. (En cualquier caso, el lector no interesado en estos temas tiene la posibilidad de saltar esta parte crítica y pasar directamente a la exposición directa).

A) CRÍTICA DEL REALISMO MODERADO DE LA ESCOLÁSTICA

2) Crítica de los presupuestos fundamentales

a) *Encuadramiento general de la crítica*

Puede hacerse un cierto escalonamiento, muy genérico, pero esclarecedor de la crítica a la que Amor Ruibal somete al realismo moderado.

1) Cuando Amor Ruibal hace la consideración a nivel de grandes *sistemas*, se inclina a que el único camino realmente viable es el que ofrecen Platón y Aristóteles. Empieza estableciendo:

²⁴ V 5-7; VII 21-44; VIII 5-18; IX 164-169. 303-305 (cf. también IX 328-330. 343); más los lugares que se citan para lo escotismo.

²⁵ El ontologismo “hace derivar nuestro conocimiento del ente ontológico de la intuición del ente teológico (...). En general puede traducirse el ontologismo por la fórmula: El *primum psychologicum*, o principio de nuestro conocer, es igual al *primum ontologicum*, o principio del ser, el cual no es otro que el *primum theologicum*, o el Ente supremo” (IX 305).

²⁶ V 6.

²⁷ V 6-7.

Toda filosofía oscila entre cuatro formas de concebir el ente, ora como real puro, ora como puro ideal, ora como mixto en el sentido platónico, ora, finalmente, como mixto en el sentido aristotélico”²⁸.

Se pregunta a continuación:

¿Cuál de estas maneras de concebir el ente es la que ha de acomodarse a la dogmática y tiene legítima aplicación teológica?

Las dos primeras son inviables, tanto en sus formas antiguas como en las modernas: pensar lo contrario equivaldría a aceptar “como tesis el monismo absoluto que la razón y el dogma proscriben por igual”. Y la conclusión es neta:

Quedan sólo los dos procedimientos, platónico y aristotélico, en los que cabe una distinción entre el ente necesario y el ente contingente.

Pero, a continuación, vienen los límites:

Ninguno de estos sistemas es, sin embargo, aceptable en absoluto. Para recibirlos es necesario introducir una serie de modificaciones que hagan aceptable el contenido de cada sistema”²⁹.

Que es justamente lo que intentó la escolástica.

2) Ya dentro de la escolástica, puede considerarse el problema *a nivel de intención*. Y entonces el *realismo moderado* sigue siendo la orientación legítima. En este sentido, puede muy bien ser definido como el intento “de desviar las lógicas consecuencias” de la metafísica antigua, aristotélica y platónica, “para hacer viables los postulados de esta”³⁰. La misma atención y espacio que el autor dedica a su crítica se deben, sin duda, en gran medida, a este reconocimiento implícito.

3) Otra cosa es cuando el realismo moderado es examinado *a nivel de teoría concreta*. Entonces —aunque solo entonces— el rechazo por parte de Amor Ruibal es decidido. No ya solo respecto de la fidelidad sistemática —como sabemos, el autor no duda en ningún momento de su obra en calificar de sincretista a todo el pensamiento medieval—³¹, sino también respecto del éxito mismo del intento.

Recuérdese que la crítica a la que somete las teorías escolásticas es larga y minuciosa. Atiende primero a la sucesiva formación de las pruebas de la existencia y luego a la interpretación del ser, atributos y personalidad divina. El problema directo de la posibilidad de un conocimiento humano de Dios —que fue continuamente emergiendo en todo el recorrido anterior— es abordado directamente en los citados estudios fragmentarios e inéditos, aunque, por suerte, accesibles.

Adviértase, por otra parte, que los *juicios históricos* implicados son los del autor, y en su tiempo; evitamos adrede la intención de compararlos con los del último neotomismo —digamos de E. Gilson

²⁸ IX 167.

²⁹ IX 167-168. Amor Ruibal concluye: “De la teoría aristotélica puede recibirse la división del ente en ente per se y ente per accidens, ente sustancial y ente accidental, ente potencial y ente actual. Por el contrario, de Platón puede originarse mejor el concepto de ente absoluto y ente relativo, de ente real y ente ideal, y así parecen haberlo entendido los escolásticos, cuando en esto se acomodan bien a los principios platónicos en cuanto caben dentro de los principios cristianos” (IX 168-169).

³⁰ VI 266-267; cf. todo lo que al respecto se dijo en el cap. II acerca del enjuiciamiento de la Escolástica.

³¹ Coincide, pues, con los neoescolásticos en reconocer un cambio radical en los principios de la metafísica antigua; disiente de ellos en que no admite que se había logrado una verdadera síntesis. Sobre este problema cf. V. Muñoz Delgado, *Amor Ruibal y los sistemas escolásticos*, en *Actas*, p. 139-185. La peregrina interpretación de G. Fraile, quien dice que “se basa Amor Ruibal en su extraño concepto personalista de 'sistema filosófico', según el cual el proceso dialéctico de cada sistema está ligado a la persona que lo vive y elabora en sus circunstancias, de tal modo que es imposible trasladar los fragmentos de un sistema a otro” (*Historia de la filosofía Española. Desde la ilustración*, Madrid 1972, p. 283), no merece ser refutada: la conclusión es verdadera, pero Amor Ruibal no habla de las personas, sino de la coherencia interna de los sistemas. Todo el artículo (p. 279-304) está atravesado por la ya aludida incompreensión de cierto sector del “tomismo” español hacia la obra ruibaliana, desde los mismos orígenes. Una crítica más detallada puede verse en B. Martínez Ruiz, *Amor Ruibal en una reciente “Historia de la Filosofía española”*: *Verdad y Vida* 31 (1973) 39-133.

para acá³² —. Nos gustaría únicamente advertir que, a pesar de contradecir muchas veces interpretaciones hoy dadas casi por obvias, deben acogerse con el respeto que merecen, debido a estar avaladas por una visión panorámica, una agudeza crítica, un sentido metafísico y una información histórica que, reunidas, suponen una visión de amplitud y profundidad nada comunes³³.

De todas maneras, nuestro principal propósito —que es conocer la solución personal del autor— no depende intrínsecamente de su interpretación histórica. Ésta es solo, como casi siempre en Amor Ruibal, un paso previo para delimitar el espacio, la necesidad y el sentido de su propia solución.

La crítica del *realismo moderado* se concentra principalmente en la teoría de las *ideas* y en la del *ser*, que guardan, por lo demás, una estrecha vinculación de fondo.

b) Crítica de la concepción de la idea

Reconociendo que el realismo moderado quiere colocarse “entre el realismo puro y el nominalismo, respecto del valor objetivo de los conceptos abstractos” y que señala por lo mismo “un término medio entre la fase agnóstica y la intuicionista del humano conocer respecto del Ente infinito”³⁴, concluye, sin embargo:

Estudiando íntimamente estos sistemas [tomista y escotista] se ve luego que, a pesar de su carácter de intermedios, van a parar a los extremos que tratan de excluir³⁵.

La razón del fracaso radica en la entraña misma de su teoría del conocimiento, que considera a la idea como “tipo de una esencia”³⁶.

Porque, como había dicho, aún en el realismo moderado de base aristotélica,

el valor de la esencia depende de una realidad peculiar suya a *parte rei*, que sólo se singulariza y deja de ser acto universal merced al hecho de la *individuación*; y ya hemos dicho y tendremos ocasión de verlo más ampliamente, que esto deja subsistente la identidad fundamental de la doctrina aristotélica con la platónica, sin evitar sus principales inconvenientes³⁷.

Siendo la esencia —piénsese en su origen en la idea platónica: eterna, inmutable— algo perfectamente definido y perfilado, caben dos posibilidades: o bien la idea se aplica a Dios según su significación esencial propia, y entonces se va a la univocidad en Dios y en la criatura³⁸, o bien la idea es privada de sus límites significativos, pero entonces es destruida como tal idea, imposibilitando todo conocimiento de Dios³⁹. Con un enfoque ya más abstracto:

³² Cf. principalmente *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris 1939 y *L'Etre et l'essence*, Paris 21962.

³³ En este sentido C. Baliñas pudo decir: “Ningún escolástico que no lo haya estudiado podrá vivir de aquí en adelante con la conciencia tranquila” (*El pensamiento de Amor Ruibal*, Madrid 1968, p. 252).

³⁴ VII 25.

³⁵ Inédito citado. Amor Ruibal atiende casi exclusivamente a ellos. Suárez, “espíritu ecléctico y a la vez profundo”, “intenta conciliar las teorías extremas mentadas; pero ciertamente sin conseguirlo” (Ibid.); se refiere concretamente al problema de la trascendencia del ente, pero el juicio es típico en Amor Ruibal respecto de él, a quien, por otra parte, admiraba profundamente.

³⁶ VII 27.

³⁷ VI 405. Se refiere con esto al fondo metafísico y no a las diversas modalidades que pueden revestir las distintas explicaciones. Esto es fundamental: véase VIII 210-212.

³⁸ 38 “Pero se advierte sin dificultad que si existiese una verdadera correspondencia entre la universalidad de la idea respecto de Dios y de la criatura, nuestros conceptos significarían entitativamente lo mismo en ambos casos, con sólo la diferencia de ser un término finito y otro infinito. De suerte que cuantas veces el universal responde a esencias diversas (en todos los casos en los que caben definiciones distintas), otras tantas expresaría en lo infinito diversidad esencial de elementos, con detrimento manifiesto de la divina simplicidad y de las diferencias que existen entre el ser de la Divinidad y el ser de la criatura”(VII 26).

³⁹ “Mas suprimida la equivalencia significativa de la realidad concreta en la idea, y despojada esta de los límites finitos de su propia representación objetiva, ¿qué resta ya del concepto universal como representativo de la realidad divina? ¿Qué queda de

La intensión cognoscitiva tiene su objeto y su extensión determinada por el mismo, que son las esencias. Por lo tanto, no puede quebrantarse la extensión cognoscitiva sin que desaparezca la intensión. Y no puede desaparecer la intensión del conocer sin que se anule el acto de conocimiento. Porque si las esencias son objeto connatural de las percepciones humanas, cuando a estas percepciones se les da por objeto el Ente infinito, es necesario o que se perciba la esencia infinita, o que no haya verdadero conocimiento⁴⁰.

Esta dificultad de fondo hace ambigua toda la teoría del realismo moderado acerca de la idea. De ahí que Amor Ruibal pueda concluir que,

el tránsito del nominalismo al realismo puro, y viceversa, es mucho más fácil que lo que la primera vista cabe imaginar⁴¹

Tal es la dificultad constitutiva y, digamos, estructural de ambas teorías, pues no en vano comulgan en el mismo trasfondo platónico. Pero, dado que su génesis concreta es diversa, el camino por donde buscan salir de la dificultad es también divergente. Amor Ruibal, como siempre, busca la raíz, que se sitúa en la respectiva orientación de ambas escuelas.

c) Crítica de la concepción del ser

1) La ascendencia platónica del *escotismo* hace que en este sistema la idea —que en Platón es la fuente de la realidad— sea quien mide a la cosa, que a ella debe acomodarse⁴². La idea adquiere así un peso absoluto que la hace independiente de las variedades reales: he ahí la raíz profunda de la teoría de la *univocidad*:

La teoría escotista no encuentra otro medio de evitar el agnosticismo absoluto respecto a Dios, que afirmando del concepto de ente y de las demás perfecciones comunes a Dios y a las criaturas, que son unívocas. O sea, que tienen una misma significación y valor objetivo en lo creado y en lo increado⁴³.

Esta doctrina, tomada tal como aparece, llevaría a la nivelación del ser de Dios con el de la criatura —lo cuál sería su negación—; pero Escoto “encuentra medio de evitar este escollo mediante su teoría de las determinaciones intrínsecas del ente, que están fuera del concepto de ser”. Amor Ruibal reconoce que “la solución es lógica dentro del sistema escotista”⁴⁴, pero juzga insostenible la concepción del ser que está en la base. En consecuencia, concluye que la univocidad “no puede admitirse ni

la significación de un universal donde ni el modo de significar ni la realidad significada responden a su concepto?” (VII 26-27).

⁴⁰ Inédito citado.

⁴¹ VII 372 nota 1.; cf. IV 475; VI 511. Estas afirmaciones de Amor Ruibal pueden parecer muy discutibles, y aún exageradas y arbitrarias. Pero no deja de sobrecoger cierta coincidencia de fondo con repetidas afirmaciones contemporáneas, que parecen tomar cada vez más consistencia y radicalidad. Cf., por ej., sin entrar en matices, L. Dewart, *The Future of Belief. Theism in a World Came of Age*, New York 1966, pp. 152-170: “The Relation of Scholastic Philosophy to Modern Atheism”; actitud que se mantiene y se acentúa en su obra posterior *The Foundations of Belief* (trad. cast., *Los fundamentos de la fe*. Barcelona 1972, principalmente p. 79-142, y, directamente sobre el problema de la génesis del ateísmo, p. 140. 198-199 nota 71. 243. 245. Ya antes P. Tillich, *Los dos tipos de filosofía de la religión*, en *Teología de la cultura y otros ensayos*, Buenos Aires 1974, p. 25, había dicho de la solución tomista: “hace del ateísmo no sólo algo posible, sino algo casi inevitable”.

⁴² Tesis constantemente analizada y subrayada por Amor Ruibal; cf. IV 5. 43. 138. 167; V 40-42; VI 264 (cf. 265); VII 12-13. 47. 72. 81.

⁴³ Inédito citado.

⁴⁴ *Ibid.* Su postura en esto es muy matizada: : “Lo verdaderamente ilógico aquí está en que con sobrada frecuencia tomistas y escotistas, los primeros más que los segundos, se impugnan y califican de absurdas las respectivas doctrinas, partiendo de las propias y deduciendo consecuencias que sólo resultan de premisas que el adversario está lejos de conceder” (VII 314; cf. VII 314-315 y IX 204-205).

constituye explicación de cómo conocemos a Dios y de como la teología llega a la sistematización de la esencia y de los atributos divinos⁴⁵.

2) El *tomismo*, en cambio, de orientación aristotélica, sigue camino inverso: la cosa es la que mide a la idea⁴⁶. De ahí que “la idea aparezca desenvolviéndose en función de las cosas percibidas, sin que consiga aislarse de ellas y sobrepasarlas en ninguna de las gradaciones abstractivas a que puede elevarse el espíritu humano⁴⁷. Aquí está la raíz de la *analogía*⁴⁸:

el concepto de ente es análogo, porque incluye radicalmente la síntesis de las diversas categorías de entes y sus diferencias como existen en la realidad y por lo tanto no significa una absoluta identidad de ser⁴⁹.

Pero la analogía tampoco puede ser solución válida. La crítica aparece en varios fragmentos de los inéditos, respondiendo a diversas redacciones⁵⁰. Aunque no vamos a seguir todos los matices de la crítica ruibaliana, sí seguiremos sus pasos generales, no tanto en orden al valor de la crítica como tal⁵¹, cuanto en orden a ir perfilando el marco de inteligibilidad en el que se va a encuadrar la teoría del autor.

3. Crítica concreta de la analogía

a) El nivel del problema

Ante todo hay que hacer notar que Amor Ruibal no rechaza sin más la analogía, aunque a veces los niveles aparecen un tanto confusos. Su rechazo no alcanza el dominio de las *ideas* —donde lo

⁴⁵ Inédito citado.

⁴⁶ Esta contraposición es expresada aún con mayor vigor en VII 47: “Y es que en la teoría cognoscitiva de los primeros, la representación de las ideas viene directamente de Dios, y nada tiene de extraño que a él en retorno puedan referirse; mientras en la teoría de los segundos el contenido de las ideas es exclusivamente de representación de lo sensible, y no pueden aplicarse a Dios sino desnaturalizándolas”.

⁴⁷ Inédito citado. Más adelante explicará la razón: “porque no hay un ser que constituya al mismo tiempo el conjunto de los seres, de donde en esta tesis deriva todo cuanto las ideas valen y representan; ni tampoco pueden las cosas dejar su propia significación al constituirse bajo el ente trascendente en unidad de verdadera yuxtaposición”. Cf. también V 54-56; y, refiriéndose conjuntamente al tomismo y el escotismo, cf. IV 138. 282. 312-314 y otros lugares del presente inédito.

⁴⁸ El forzoso esquematismo al que se ve obligada la exposición no debe hacer pensar en un simplismo de las teorías del autor. El era consciente de estar diciendo algo muy importante. Hablando del problema de la incomprehesibilidad divina encuentra ya en ese diverso trasfondo filosófico la raíz de las diversas posiciones en la materia. Dice que, a pesar de su importancia, “los escolásticos no repararon en eso” y que cuando Petavio señaló “la diversidad de direcciones (...), apenas tuvo quien advirtiese su observación, sin duda porque sólo hace constar el hecho sin llegar a realacionarlo con las escuelas filosóficas de donde proviene, y porque no acierta a referir a esa divergencia fundamental las varias maneras como el escolasticismo resolvía el problema de la incomprehesibilidad divina”. Esta misma observación da coherencia metafísica a diversas actitudes respecto a tesis fundamentales, como pueden ser el carácter más deductivo del pensamiento platonizante frente al más inductivo del aristotélico (V 346-347; VII 12-13. 47-49. 72-81), la idea positiva del infinito frente a la negativa (VII 140-141), la teoría del objeto propio y adecuado del entendimiento: el ser como tal o el sensible (VI 623-625 e inédito presente), diferente actitud delante del argumento ontológico (inédito presente).

⁴⁹ Por eso más adelante hace notar el autor que en sus inicios la teoría aristotélica del ente admitía la unidad como única denominación intrínseca al mismo: “Así la tesis hoy vulgarísima de que el ente es uno, bueno y verdadero (...) distaba mucho de ser aceptada”, y sólo lo era para el Ente Infinito (Cf. también VI 258. 490-494. 499. 522).

⁵⁰ Cf. también IX 31-36 nota 1; 185-215.

⁵¹ El incluso reconoce en una nota que no trata de ocuparse “de la evolución de la teoría de la analogía que siguen las diversas teorías cognoscitivas”. Por lo demás esta crítica tiene siempre algo de circunstancial, dada la práctica imposibilidad de determinar con precisión qué se entiende propia y exactamente por analogía escolástica. Prescindiendo ya de los matices clásicos de escuela, aun dentro del tomismo se han producido últimamente cambios muy profundos. Así tomistas muy calificados no admiten ya la tesis del clásico y mucho tiempo indiscutido M. Penido de que la proporcionalidad sea lo único que garantice valor intrínseco a la analogía: cf. J. de Finance, *La connaissance de l'être. Traité d'Ontologie*. Paris-Bruges 1966, p. 68 nota 1; ver además ibid. p. 69-75 otras importantes observaciones (Al final del capítulo haremos también breve alusión a la posición de J. Gómez Caffarena).

veremos proclamar generosamente su necesidad —, sino únicamente al del *ser* y el *nocional*. A este nivel su rechazo es decidido y sin vacilaciones.

Sobre él se monta, desde el primer momento, su teoría propia, que, en cambio, sí va a conocer alternativas. Podría muy bien decirse que estas son los sucesivos intentos de un pensamiento en camino, para conceptualizar la intuición que flotaba, aun sin perfiles claros, sobre la inflexible negación de la analogía a nivel del ser “ontológico”. Por eso incluso resulta interesante para nuestro estudio ir las registrando, en orden a completar su descripción, más bien parca, que hace de la propia postura.

Cronológicamente tomamos como base la división fundamental —como sabemos, claramente determinada por razones intrínsecas— de exposición anterior o posterior a IX, 15-113. A la primera pertenecen los fragmentos que ya conocemos del capítulo anterior. A la segunda pertenece un único fragmento, que se analizará ya dentro de la exposición del positivo pensamiento del autor.

1) El primero⁵² trata del conocimiento y distinción de las perfecciones divinas y en razón de este problema —”para el objeto que se trata” — restringe expresamente el autor su crítica de la analogía. Distingue únicamente dos modos:

a) *La analogía de atribución*, por la que se atribuye a una cosa “lo que no tiene y es propio de otra con la que guarda alguna relación”; por ejemplo —del autor— “sano” aplicado al alimento. De ella dice que “no tiene ni puede tener valor alguno cognoscitivo desde el punto de vista lógico ni ontológico: su valor se reduce al de una metáfora”; “es una figura retórica”; en definitiva se reduce al *equivoco*. La conclusión es drástica: “por eso debe desaparecer de los ámbitos de la filosofía”. (Aunque más tarde veremos cómo, apoyándola en otra, será más positivo a su respecto).

b) *La analogía de proporción*, que proviene de que “una misma propiedad se encuentra en dos cosas de grado diverso, de suerte que la semejanza real sea fundamento de la relación entre ambas”. Resulta ser la antítesis de la anterior, puesto que “reclama como base la univocidad de un concepto primario”. La razón fundamental es que la diversidad de grados exige una unidad de fondo unívoca, respecto de la cual puede definirse el más y el menos. Así, pues, la atribución llevaría al agnosticismo, mientras la proporción llevaría a la total comprensión de Dios.

2) El texto se interrumpe aquí. Cuando continúa —si es realmente continuación del fragmento a que aludimos— lo hace refutando las teorías de las “perfecciones confusas”, que se aplicarían “a Dios y a las criaturas, en su forma general, aunque luego, al descender en concreto a las criaturas o a Dios, se señalan las diferencias que los separan”.

La refutación se apoya en “que no tenemos conciencia de percepciones, confusas por condición propia cuando definimos las perfecciones que se predicán de la divinidad y de la criatura”; por otra parte, supuesta su existencia, o no son ideas o tienen una comprensión y extensión determinadas y entonces caen o en la univocidad, o en la equivocidad.

El autor se refiere, finalmente —suponiéndola ya expuesta— a la *teoría suareciana*, que califica de fraccionamiento de lo análogo en elementos unívocos y equivocos⁵³.

3) Hay aún dos fragmentos: uno con el título de conclusiones y otro que se ocupa de la problemática de la *invisibilidad (in vía)* y de la *incomprehesibilidad (in gloria)* de Dios. En ambos se afirma que el conocimiento de Dios tiene que ser “unívoco” —en qué sentido se verá más adelante—, suponiendo siempre que lo *análogo* no es verdadero conocimiento; igual que hace poco veíamos que lo decía de la analogía de atribución:

que si éstas [las ideas previas sobre Dios] no se hacen proceder sino de la analogía, las denominaciones respecto a Dios serían una pura metáfora, como se deduce de lo expuesto atrás”.

⁵² Desgraciadamente, al no estar publicados estos textos, deberemos de aquí en adelante limitarnos al entrecomillado de las citas, sin indicar paginación.

⁵³ Una refutación de algo muy parecido a esto puede verse en IX 31-36 nota 1.

Se trataría, pues, de conceptos “que solo en sentido figurado y metafóricamente pueden decirse iguales”.

4) El último fragmento de las exposiciones anteriores a IX, 15-113, es el más extenso y maduro —bien puede ser la introducción definitiva de la problemática. Amor Ruibal la sitúa entre los cuernos de un difícil dilema. Por un lado afirma:

las escuelas dentro de la ortodoxia están conformes en que la realidad de Dios queda a distancia infinita de toda representación humana;

lo contrario llevaría, en definitiva, a la plena intuición de lo divino. Por otro observa:

mas, al mismo tiempo, para que aquélla representación tenga valor objetivo respecto a la Divinidad, es necesario que exista algún nexo entre el contenido real de la idea y su significación en Dios; porque, de no ser así, todo el valor de la idea se reduciría a una creación subjetiva, por lo tanto del todo ajena a la Divinidad, la cual resultaría representada por imágenes acomodaticias, quedando plenamente incognoscible, que es lo que enseña el agnosticismo.

Al dilema responden, con su respectivo talante, escotismo y tomismo. Indiquemos brevemente aquí lo que dice acerca del primero. Por su extensión e importancia, trataremos por separado el tomismo.

El *escotismo*, que parte de la *idea*, proclama la univocidad *del ser* y mantiene “un nexo y correlación necesarios entre los conceptos y cuanto por ellos se representa”.

Sin embargo, tiene que recortar, mediante la teoría de las “diferencias intrínsecas”, las consecuencias lógicas de sus principios. Por eso hay una analogía escotista que, partiendo de la univocidad primordial —esa es su peculiaridad— trata de mantener, tanto las diversas categorías de los seres como las diferencias entre lo finito y lo infinito. De esa forma salva la ortodoxia, pero acaba sacrificando su propósito, que Amor Ruibal califica, con evidente simpatía, “como un supremo esfuerzo por mantener la correlación mayor posible entre la Divinidad y el valor de los conceptos”.

b) Crítica de la postura tomista

El *tomismo* parte, como sabemos, de la cosa, y, debiendo aceptar la multiplicidad de lo real, trata de conseguir su unidad mediante la *analogía* en la noción misma del ser. Sobre ella, trata después de construir “un nexo cognoscitivo de la idea humana y del Ser Divino”⁵⁴. Aquí se concentra principalmente la crítica de Amor Ruibal, esta vez más matizada y más en detalle.

1) Pero, de modo curioso, empieza afirmando nítidamente que

la analogía (...) es una forma de conocimiento humano de importancia suma y de uso frecuentísimo, que interviene en la formación de nuestro espíritu desde las primeras funciones cognoscitivas.

Luego hace, dando por supuesto su carácter de validez general, una triple división:

De esta suerte la analogía aparece con un sentido ontológico en las cosas, cuando éstas revelan poseer una misma propiedad en grado diverso, o propiedades similares; con sentido psicológico en los conceptos, cuando la mente descubre o establece relación entre las propiedades del orden ontológico; y finalmente en sentido lógico y glotológico, cuando se traducen por un término verbal los conceptos unidos por analogía en el orden psicológico⁵⁵.

⁵⁴ “Las diferencias del ente que no tienen ser, no son diferencias; y el ser que no admite diferencias es un ser abstracto incapaz de realidad y de traducirse en categorías entitativas. (...). Porque, si las diferencias de las cosas están fuera del ser, igualmente tienen que estarlo las diferencias en el contenido de las ideas que reproducen las cosas. De esta suerte ninguna idea puede caracterizarse en su significación de lo real como distinta de otra por el valor de sus diferencias mutuas; y la verdad y la bondad, por ej., si han de elevarse a lo trascendente y a un valor absoluto y trascendente del ser, será preciso pierdan sus diferencias, y vengan a reducirse al substratum mismo indefinido y amorfo del ente unívoco señalado” (Ibid.).

⁵⁵ Subrayados nuestros.

De ellas la más importante es la psicológica, “no sólo en cuanto es centro a donde convergen la analogía ontológica y la verbal glotológica, sino porque de ella depende el valor determinado de toda analogía en la esfera del conocer”. Posee, además, una fuerza “creadora y transformadora”, pues es la actividad del espíritu la que actualiza y concreta las posibles relaciones que se ofrecen en la realidad. Puede incluso llegar, en una última etapa, a prescindir de la relación propiamente representativa entre ideas y cosas, sirviendo tan solo “para mantener su recuerdo [de las cosas] el hacer que este reviva en presencia del simbólico signo que se le asigna”. Es la analogía por *símbolos* —evidentemente en el sentido “débil” de signos —, única forma de conocimiento que el agnosticismo admite respecto a Dios.

Todo esto nos obligan ahora a ser muy cautos: Amor Ruibal no rechaza la analogía sin más, sino que va a criticar “la aplicación del sistema al conocimiento y representación de Dios”. La característica general de la analogía tomista consiste en que, al revés de la escotista, “responde siempre a una correspondencia más externa que interna entre conceptos y cosas”.

Su división general sigue siendo la bifásica ya analizada: *atribución y proporción*. Solo que ahora el segundo miembro se divide explícitamente en *proporción* y *proporcionalidad*. La crítica permanece fundamentalmente la misma. Comienza explicitando la dificultad de base: el tomismo se ata demasiado esencialmente a la realidad concreta mundana para poder, en pura lógica, trasponer sus confines⁵⁶. Critica luego las formas particulares.

2) La analogía de atribución sigue siendo puramente metafórica; pero aquí ya se añade algo positivo: “se trata, pues, de un procedimiento descriptivo que *puede servir* al que se halla en posesión ya de una determinada idea, pero que en modo alguno bastaría para adquirirla”⁵⁷.

La analogía de proporción —“entre de los grados de una misma entidad” — tampoco sirve. Por dos razones: a) “Si la idea de ente no se forma sino con subordinación a las ideas que se encierran en las diversas

categorías de lo creado”, ninguna idea, ni siquiera la de ser, puede alcanzar a la Divinidad, que está fuera de las categorías, “por más que todo esto se eleve a lo infinito, porque la cantidad entitativa, por más que se multiplique, no cambiaría nunca la realidad significada, ni por consiguiente su categoría”. b) La proporción exige una base de univocidad (razón ya conocida).

La analogía de proporcionalidad —“relación entre diversas proporciones” —, “puede referirse a la relación en sí de las cosas que se comparan, o a las cosas mismas que son objeto de la comparación que se efectúa”. Aquí es donde la refutación se alarga más y donde aparecen, de rechazo, más elementos positivos para la ulterior elaboración del propio autor.

Si la proporcionalidad se toma como relación *entre las cosas mismas*, llevaría a la univocidad, pues en definitiva se reduciría a la analogía de proporción. Por eso la crítica se concentra en el primer modo: proporcionalidad *entre las relaciones* de las cosas. Amor Ruibal va criticando diversas explicaciones posibles.

Empieza por la más obvia y su proceder es el clásico. Exige dos condiciones para que esta analogía pueda generar conocimiento.

1º. Que sea conocida una proporción entre de los términos; 2º que sea conocido uno de los términos de la otra proporción que se quiere establecer y que se requiere para que haya comparación entre proporciones.

⁵⁶ Téngase en cuenta que en este mismo inédito Amor Ruibal había analizado ya las teorías del “objeto propio” del entendimiento humano. Allí defiende que la tomista afirma que tal objeto son las cosas naturales y recuerda que de ella dijo Escoto: “istud non potest sustineri a theologo” (1 Sent. 3, q. 3). Y subraya cómo ya Caetano limita la tesis, porque “no sostiene ya con los suyos que las esencias de lo sensible sean objeto adecuado de nuestro entendimiento, sino simplemente que son objeto primero”.

⁵⁷ Subrayado nuestro.

Por eso un ciego nunca comprendería lo que es la visión intelectual, si se le quisiera explicar por la proporción entre la visión sensible y el cuerpo; como tampoco lo entendería el vidente que no supiera lo que es espíritu. Esto aplicado literalmente a Dios —“Dios es a sus propiedades y atributos lo que el hombre es a sus atributos y propiedades” — llevaría al *agnosticismo*, puesto que en la proporción que con Él queremos hacer nos son desconocidos ambos términos, o al *antropomorfismo* puro, si suplimos por el hombre alguno de los términos de la proporción divina desconocida.

Pero Amor Ruibal no queda en este argumento, demasiado simple. Va a proponer otra hipótesis, que permite ver claramente su orientación personal. Punto muy importante.

La proporcionalidad puede establecerse de otro modo: “el Ser Creador e Infinito es a sus propiedades lo que el ser creado y finito es a las suyas”. El autor subraya: “esta manera de aplicar a Dios la proporcionalidad difiere del procedimiento anterior más de lo que a primera vista representa”. En efecto, ahora aparece algo común en ambas proporciones: *ser*.

Esto permite cambiar completamente las perspectivas. En el primer modo Dios es un “*postulado*”, un *incognitum X*, al que nos enfrentamos inmediatamente. En el segundo, es una “*consecuencia*”, a la que, basados en el ser, llegamos previamente a toda proporcionalidad y que, por consiguiente, podemos hacer entrar en ella como tercer extremo conocido de la proporción que intentamos establecer:

En la última proporción señalada la idea de Dios no es postulado, sino una consecuencia del concepto previo de ser, que preside a las representaciones de lo finito, y que se eleva al infinito desde el momento en que se trata de fijar la razón de la existencia de lo contingente en una entidad necesaria⁵⁸.

Y entonces sí ya podemos intentar la proporcionalidad:

Tal es la mejor forma de utilizar la proporcionalidad analógica (...) en orden a justificar dentro del aristotelismo, la cognoscibilidad humana de la Divinidad.

Muy significativamente, a continuación Amor Ruibal va, por un lado, atacar y, por otro, defender esta explicación. La ataca *en su forma aristotélica*. Reconoce que la idea de Dios, al derivarse de la noción de ser, “tiene en ella su inmediata justificación”; pero se pregunta inmediatamente: “resta por averiguar si la noción de ser en la que se funda esa doctrina está l a su vez justificada”.

Y, naturalmente, para él no lo está: “El defecto capital del sistema, no ha desaparecido, sino que simplemente se ha conseguido alejarlo”. Ese defecto es la analogía al nivel mismo del ser, originada, como sabemos, en el “supuesto de que la noción humana de ser queda limitada en su representación y por exigencia esencial, de manera que no puede trascender por limitación intrínseca el campo de lo sensible”. Entonces, o bien el ser no se puede aplicar a Dios, o bien “se transfiere a Él mediante una previa forma de analogía”; con lo que el problema muerde el rabo y empieza de nuevo⁵⁹.

4) Pero Amor Ruibal no se limita a atacar; en inmediata continuación con esta crítica, se aplica a defender la viabilidad en sí, de este camino: prueba evidente de que el problema apunta en esta dirección

⁵⁸ Tal parece ser en definitiva el significado de lo que dice el autor. Véanse sus propias palabras: : “La proporcionalidad así entendida entre las cosas, o sea, entre dos términos de la relación que se establece, equivale a enunciar la univocidad absoluta de dichos términos y su identidad en una misma idea. Si cuando se dice, por ej., que el entendimiento es al alma lo que el sentido de la vista al cuerpo, se entendiera esto como una proporcionalidad, sería menester que la visión intelectual fuese lo mismo que la visión corpórea, con la diferencia de grados que pudiera resultar de realizarse la primera en el espíritu y la segunda en la materia.- En tal sentido, la proporcionalidad entre Dios y las criaturas sería la anulación de las diferencias que la analogía pretende justificar”.

⁵⁹ “La analogía de proporcionalidad ofrece aquí la misma substancial deficiencia que vimos antes, con sólo cambiar los términos de la proporción, y el resultado es: el ser finito del humano conocer es a sus propiedades, lo que el ser infinito a las suyas. Pero como el ser de Dios no puede venir determinado por el finito, con el cual guarda relación, resulta que ni la idea de Dios ni la de sus propiedades es determinable; y así tendríamos: infinito = 0 finito, o sea, ente increado igual a nada en lo creado” (en la última línea, la lectura del manuscrito no es segura).

las aguas territoriales propias. De hecho remite ya, en algún aspecto, a la propia teoría, que expondrá más tarde. Afirma una doble posibilidad:

se ve sin dificultad que en este problema importa comenzar por la idea de Dios como extremo de analogía, o comenzar por el concepto de ser (para llegar a la idea de Dios) envolviendo los conceptos de Creador y criatura.

La primera posibilidad se apoya en que la existencia de una idea de Dios no es primariamente para el hombre producto del laboratorio metafísico, sino fruto espontáneo de la aplicación del espíritu a la realidad del mundo; previo, por lo tanto, a toda elaboración sistemática. Ésta viene después como necesaria justificación —que para algunos será no — reflexivo⁶⁰.

Y aquí enlaza la segunda posibilidad: la concepción del *ser* ha de ser tal que muestre la suficiente independencia de lo finito —aunque se forme al contacto con él — como para poder “envolver los conceptos de Creador y criatura”⁶¹. Sobre tal noción, previamente a toda analogía, puede ya captarse la existencia de Dios y ganarse así el *tertium comparationis* que su conocimiento reflexivo necesita.

Así, pues, esta vez, la reflexión arroja un saldo positivo, que deberemos tener en cuenta, cuando tratemos de comprender la teoría del autor.

Las otras críticas de la proporcionalidad nos interesan ya mucho menos y son en el mismo autor muy breves. Baste su reseña:

1) La proporcionalidad —como la proporción, sobre la que se funda — si no quiere convertirse en fórmula de puro lenguaje figurado, debe incluir un elemento unívoco.

2) Tampoco cabe apoyar la proporcionalidad en la supresión de los límites de las perfecciones creadas, sustituyéndolas por una nota que las eleve al infinito. Tal solución, que en forma más o menos explícita también se ensayó, lleva o a la destrucción del valor del concepto o a la univocidad.

3) Finalmente inicia, en una nota interrumpida, la crítica de la otra explicación: un intento de asociación de la atribución y de la proporción, de suerte que lo que no quepa dentro del elemento representativo proporcional se explique por semejanza mediante la atribución. Nuestros análisis nos mostraron que esta nota está interrumpida porque fue trasladada a otro lugar (el fragmento, ya aludido alguna vez, IX, 31 —36 nota); es una crítica dura y detallada de la *analogía*, donde muestra que ésta, al querer hacer una fusión del *unívoco* y el *equivoco*, está intentando un imposible.

5) Antes de pasar a la exposición directa de la solución ruibaliana, es conveniente hacer un *breve balance* de los resultados de su crítica.

Negativamente, queda claro su rechazo decidido de la concepción de la idea como captación de la *esencia* de las cosas así como de la concepción del ente como idea, ya en sentido *unívoco* (escotismo), ya en sentido *analógico* (tomismo).

Positivamente, afirma que existe un conocimiento verdadero de Dios, la realidad del cual debe quedar, a pesar de todo, “a distancia infinita de toda representación humana”. En la positiva determinación de tal conocimiento, tras ciertas vacilaciones de conceptualización, concluye:

a) que tiene que haber en la base una noción de ser que, sin caer en el univocismo escotista, posea, sin embargo —frente al aristotelismo tomista —, una intrínseca capacidad de superar lo sensible;

b) que sobre esa base nuestras *ideas* pueden lograr por *analogía* un real conocimiento de Dios.

De esta manera queda expedito el camino para tratar de exponer la solución concreta que Amor Ruibal ofrece a tan arduos problemas.

⁶⁰ Cf. XI 310-311. Cf. cap. VI, sobre todo el énfasis de Zubiri en este punto.

⁶¹ El lector reconocerá ahora en su pleno sentido lo que Amor Ruibal quería decir cuándo hablaba de la noción de ser cómo algo “absoluto e incondicionado”. Sin quitar nada, como vimos a su autonomía filosófica, la preocupación teológica —aquí, en rigor, aún filosófica— se muestra claramente como su *Sitz im Denken*.

B) CONCEPCIÓN RUIBALIANA DEL CONOCIMIENTO DE DIOS.

4. El nuevo planteamiento

Ahora es el momento de hacer presente de modo muy expreso la concepción ruibaliana del conocimiento, expuesta en la Segunda Parte. Ella constituye el presupuesto indispensable, además — recuérdese — de que fue justamente al afrontar esta precisa problemática donde adquirió su forma definitiva⁶². Dándola, pues, por supuesta, la exposición tratará de desarrollarla en la dirección en que constituye una respuesta al problema del conocimiento de Dios.

a) *Lo nocional como fundamento positivo*

Recuérdese ante todo que Amor Ruibal mostró cuidadosamente cómo *la noción de ser*, por su carácter *prelógico* y de naturaleza, se mostraba como pura objetividad, “universalísima e incondicionada”, que, aun originándose al contacto con lo concreto, “se impone al cognoscente como principio de actuación subjetiva en el mundo objetivo *con prioridad* a todas las determinaciones concretas en los seres”⁶³; sin excluir de esta prioridad la misma primerísima división en finito e infinito: “independiente, por tanto, en su valor objetivo de esas dos formas de realidad, preside lógicamente a la constitución de ambas”⁶⁴.

1) La noción de ser cabe considerarla —en un segundo estadio— en sus propiedades o categorías *nocionales*, “que son formas de actuación del ser anteriores y superiores, no sólo a todo sujeto determinado, sino a todo orden determinado de entidad finita o infinita”⁶⁵. Con lo cual el autor abrió un vasto ámbito de conocimientos directamente predicables —del modo concreto de tal predicación nos ocuparemos enseguida— de Dios:

los atributos que derivan del ser trascendente como tal garantizan una comunidad de perfecciones que corren a través de la realidad infinita y de la finita paralelamente a la noción del ser; de suerte que conservan siempre un mismo valor fundamental, siquiera sea diversa proporcionalmente la realidad que les corresponde al concretarse en lo finito y en lo infinito, por la diversa condición y naturaleza del sujeto en uno y otro caso⁶⁶.

Finalmente cabe considerar la noción de ser en un tercer estadio: en la realidad “individual de las cosas”. Y entonces

⁶² Véase, como póstico, la prueba textual de esa conexión tantas veces indicada. El fragmento inédito termina así: “Mas el ser, como en su lugar veremos, no representa una idea, y a su vez la idea no va vinculada a tipos predefinidos ontológicamente (...). Para la mejor inteligencia de esto es de tener presente que en el proceso de la vida intelectual existe un momento prelógico...”. IX 15, por su parte comienza así: “[Para la mejor inteligencia de esto es de tener presente que] En el proceso de la vida intelectual...” Las palabras entre corchetes fueron suprimidas en el texto, pero el editor las reproduce en IX 18 nota.

⁶³ IX 18. 20; subrayado nuestro.

⁶⁴ IX 27. Acentúa, por lo tanto, fuertemente su valor positivo (cf. además el texto citado infra, nota 73). De ahí su siempre manifiesta simpatía por la postura de Escoto, que, sin embargo, no considera viable: “La interpretación del ente ontológico como unívoco en el sentido lógico [como pura negación da non-existencia] representa (...) una fórmula que pudiera ser aceptable, si la teoría del valor absoluto de las esencias típicas y su nexo indisoluble con el ser de las ideas no hiciese imposible...” (Inédito). (Inédito). Recuérdese que en un primero estadio él mismo calificaba de unívoca la noción de ente — denominación que, de todos modos, marcaba ya una distancia—.

⁶⁵ IX 25-26.

⁶⁶ IX 29.

lo primero que se nos ofrece es su división en ser finito e infinito como centros respectivos donde se proyectan los atributos del ser, subordinados a la diversa condición de la realidad infinita y de la realidad finita⁶⁷.

Es decir, que se nos abre aún un tercer ámbito de la predicación de lo divino: aquellas propiedades que ya no le son comunes con la criatura, sino que le pertenecen en exclusiva:

La bifurcación, pues, del ser en las realidades finita e infinita determina la existencia de propiedades *peculiares*, que reflejan la naturaleza respectiva en cuanto finita e infinita, y que, por lo mismo, en su razón formal excluyen el ser predicables sino de los seres que constituyen aquellas propiedades, y a la vez son constituidos por ellas. Así vemos que las perfecciones que incluyen en sí la infinitud (v. gr., la eternidad, la inmensidad, la omnisciencia, la omnipotencia), no son enunciables sino del Ser infinito en cuanto tal⁶⁸.

2) Amor Ruibal es consciente de ofrecer, de este modo, una base coherente al problema del conocimiento y clasificación de las perfecciones divinas. Refiriéndose a la clasificación anselmiana en *simples* y *mixtas*, dice que “viene, de una parte, a confirmar nuestra teoría, y, de otra, a ser confirmada y sistematizada por ésta”⁶⁹. En efecto, el concepto de perfecciones simples —enunciables de Dios y de las criaturas— solo es posible,

en cuanto conservan un mismo valor fundamental en ambos casos, siendo definibles con prioridad a todo sujeto finito e infinito de quien hayan de predicarse, que es justamente la trascendencia que veníamos sosteniendo en la noción de ser y en las categorías nocionales simples⁷⁰.

Las perfecciones *mixtas* —solo predicables de las criaturas— son, como vimos, las que se forman en función del ser *finito* en cuanto tal. Queda el tercer grupo: las perfecciones solo predicables de Dios. De éstas dice el autor que no encuentran lugar verdaderamente sistemático en la construcción escolástica⁷¹. Por un lado no son *simples*, ya que no son predicables de las criaturas; por otro, tampoco son *mixtas*, como es obvio.

Naturalmente, el autor no ignora, aunque aquí no diga nada, la división de la perfección en “simplex” y “simpliciter simplex”. Pero la misma terminología, con su juego verbal, indica que se trata más bien de una clasificación empírica que de una auténtica sistematización.

Y es que, no distinguiendo convenientemente entre la noción de ser con sus propiedades trascendentes [que originan las perfecciones simples], y las propiedades que proceden de la entidad individualizada, según la división fundamental de lo infinito [perfecciones peculiares de Dios] y de lo finito [perfecciones mixtas] no se puede formular clasificación estable sobre los diversos órdenes de perfecciones, ni hacer su debido uso en el sistema teológico⁷².

⁶⁷ IX 27.

⁶⁸ IX 28. El texto continúa: “las perfecciones que incluyen en sí limitación (v. gr., la extensión, sensibilidad, memoria, etc.) no son a su vez enunciables sino de los seres finitos y contingentes en cuanto tales, siquiera en el Ser infinito exista cuanto de perfección puedan representar, pero independientemente de ellas, y por razón de la infinitud” (IX 28-29).

⁶⁹ IX 29.

⁷⁰ IX 30.

⁷¹ En la tradición cristiana, podría decirse. Este punto —desde un planteamiento algo distinto, pero coincidente en el fondo— es vigorosamente subrayado por J. Gómez Caffarena, *Concepto de Dios en un mundo secularizado*, en *El hombre al encuentro de Dios*, IV Sem. de Estudios Trinitarios, Salamanca 1970, p. 183-211: “la tradición de la Teología cristiana no nos ayudará gran cosa” (p. 201); “Santo Tomás habla en este contexto de 'perfecciones puras', pero no creo que nunca haya justificado suficientemente por qué lo son” (Ibid.). Volveremos sobre este autor al final del capítulo.

⁷² IX 36-37.

Ya antes había formulado más explícitamente la razón de este fenómeno: la falta de vinculación a una “teoría del ser”⁷³. Por eso admite que esa clasificación “aparecía justificada” dentro del sistema de San Anselmo, mientras que la rechaza categóricamente para la teoría analógica:

En efecto, dado el valor objetivo platonizante que corresponde a las ideas según S. Anselmo, cabe sostener la significación trascendente de las perfecciones simples, aplicables a lo infinito y a lo finito, sin otros inconvenientes que los que ofrece aquella teoría de las ideas y que en otro lugar (v. t. IV) estudiamos. Pero trasladar esta doctrina desgajada de su centro, para traducirla por fórmulas de los conceptos análogos, tal como atrás hemos visto, es anularla en absoluto, o anular la analogía como medio cognoscitivo en el caso⁷⁴.

2) De este modo se puso la base metafísica de los dos primeros modos de conocimiento de Dios. Queda, sin embargo, un interesante problema pendiente: ¿cómo es posible el tercer modo —los atributos peculiares— de predicación acerca de Dios?. Los dos primeros modos son comunes —”nocionalmente” comunes; ya veremos lo que esto implica— a Dios y a las criaturas. Pero el tercero, al presentarse como exclusivo de Dios, parece cerrar todo camino a su posibilidad *humana*.

Es claro que si este modo es posible, no podrá serlo más que en íntima relación con los otros dos. Queda visto como el segundo se apoya esencialmente en el primero —en el *ser*—, en cuanto que las propiedades y las categorías nocionales “derivan del ser trascendente como tal”⁷⁵. Pero Amor Ruibal no estudia expresamente la articulación del tercero con los dos anteriores. Se impone, pues, la necesidad de explicitarla.

Los análisis de la Segunda Parte mostraban cómo lo *nocional* es lo que está en la línea del genuino dinamismo del *ser*. Ahora bien, dado que es Dios donde el ser se manifiesta en toda su plenitud, Él es, por fuerza, la expresión plena de ese dinamismo —en realidad porque lo funda—. Por lo tanto, *todo* lo que, con cierta propiedad, se predique de Dios tiene que estar en la línea de lo *nocional*.

Pero aquí surge una dificultad: Si la captación de lo nocional implica siempre una cierta *experiencia* —su carácter de “momento” así lo exige—, mal puede pretenderse que los atributos *peculiares* de Dios caigan bajo tal captación, ya que se encuentran, por definición, a una altura ontológica infinitamente mayor. Por otra parte, si es cierto que, como tales, no pueden ser objeto de experiencia humana, tampoco pueden —si se trata de un verdadero conocimiento, cosa que Amor Ruibal afirma vigorosamente— serle completamente ajenos⁷⁶.

Observada a la luz de la filosofía ruibaliana, esta tensión remite a una dialéctica que ya nos es conocida: la *de la noción* y de la *idea*. En la predicación peculiar de lo divino se trata de un conocimiento por *ideas*, que el hombre construye: de ahí su carácter no experimental y su *valor absoluto*. De esta suerte

⁷³ “Pero tal distinción de perfecciones simples y mixtas, desde el momento en que no se vincula a una teoría del ser, no ofrece estabilidad ni coherencia”. Lo que lo lleva a reafirmarse en su propia concepción: “He ahí la necesidad de reconocer la noción de ser trascendente que hemos expuesto, la cual, concebida con prioridad lógica a toda individualidad creada o increada, es postulado fundamental, con las propiedades y atributos aludidos, para el concepto de la criatura y de Dios y la interpretación de su cognoscibilidad” (IX 30).

⁷⁴ IX 31. El lugar exacto del tomo IV es p. 245-250; cf. también VI 312-357; VII 29. 84-86. Nótese el paralelismo de este juicio con el que había hecho acerca del ser escotista.

⁷⁵ IX 27.

⁷⁶ Para el planteamiento general. cf. el trabajo de M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*: Bulletin de la Société Française de Philosophie: 4 (1947) 119-153, donde de algún modo aplica a los problemas de la trascendencia su concepción general, tal como la había expuesto en *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945 y más tarde en el ya póstumo *Le visible et l'invisible*, Paris 1964, principalmente pp. 17-74: “Réflexion et interrogation”. En un plano más inmediatamente teológico, cf. E. Schillebeeckx, *Intelligence de la foi et interprétation de soi*, en P. Burke/H. de Lubac..., *Théologie d'aujourd'hui et demain*, Paris 1967, p. 121-137: “Il est impossible à l'homme de connaître ou d'avoir conscience de réalités dont il ne fait pas d'expérience d'une façon ou d'une autre” (p. 124; trata también el tema en *Dios y el hombre*, Salamanca 1968, p. 79-97). Cf. igualmente K. Rahner, *Théologie et anthropologie*, *Ibid.*, p. 99-120. .

se muestra ya posible la articulación del tercer modo de predicación con los dos anteriores: todo lo que se predica de Dios como individualidad infinita, se apoya en lo nocional trascendente (2º modo), que es, a su vez, función del ser (1º modo). Que tal articulación sea la exacta parece demostrarlo su coherencia con todo el anterior.

b) *Lo conceptual como nivel de la analogía*

Con esto queda suscitado un tema de la máxima importancia. Hasta ahora nos ocupamos únicamente de la base cognoscitiva del conocimiento de Dios. Por eso destacamos, ante todo, su carácter positivo. Pero llega el momento de estudiar el *modo concreto* en el que ese conocimiento se realiza.

1) Más técnicamente: debemos examinar el modo en que lo *nocional* ontológico se traduce en *idea* de lo divino. Con lo cual se pondrá de manifiesto el otro lado de la cuestión: la intrínseca relatividad e insuficiencia de ese conocimiento. Y esto vale no solo del tercer modo de predicación, sino de toda predicación acerca de Dios. Porque es evidente que aún aquello que decimos ser común a Dios y a la criatura —vida, bondad, por ejemplo— solo puede serlo *nocionalmente*.

Es decir, que, cuando afirmamos que Dios *es* o que es *bueno*, hay un momento de nuestra afirmación que guarda efectivamente una identidad dinámica con la afirmación de que tal hombre *es* o que es *bueno*. Pero al mismo tiempo debemos ser muy conscientes de que esa identidad se da en el seno de una distensión infinita: los polos de esa distensión son precisamente las *ideas* de ser y de bondad tal como se predicán de Dios y de la criatura:

Las diversas categorías nocionales de que hemos hablado responden de igual suerte a otras tantas formas de perfección pura, consiguientes a la noción de ser, no modeladas en sujeto alguno finito ni infinito, y por lo tanto incomprendibles y susceptibles de ser traducidas a través de la realidad finita e infinita con la diferencia de entidad respectiva. - Hemos observado ya que las *ideas* se refieren a las nociones como a su fundamento, si bien limitando la significación de aquellas [de las nociones] a las variantes de realidad concreta sobre cuyas relaciones y cualidades evolucionan. Y es en este punto donde se destaca la forma de la realidad finita contrapuesta a la infinita, quedando a salvo el valor absoluto de las nociones primarias para fundamentar el valor de las ideas, sin que por eso dejen éstas de ajustarse a los órdenes diversos de realidades que representan⁷⁷.

He aquí el lugar metafísico donde se inserta la analogía aplicada al conocimiento de Dios

“...fuera del dominio de las ideas no hay unívoco ni análogo. Sólo queda la homogeneidad de la percepción nocional, cuyo contenido, al ser determinado mediante relaciones en ideas, y en valores ontológicos concretos, da lugar a las variantes representativas de analogía y univocidad. Y he ahí por qué si el ser no es unívoco ni análogo en el momento pre lógico, las ideas en el momento lógico y las realidades a que corresponden con los valores plenamente actuados en el momento psicológico, pueden ser análogos o unívocos según diversos respectos, como de hecho sucede cuando se trata del conocimiento de la Divinidad⁷⁸.”

2) Amor Ruibal es muy parco en la descripción de la analogía tal como él la entiende. Pero, después de las anteriores reflexiones —a las que también él se remite— resulta suficientemente expresivo. Distingue la *de pura atribución* y la *de proporcionalidad*. La primera, como ya lo había dicho antes, “no traspasa los límites de un símbolo o de una figura”. El peso cognoscitivo recae, pues, sobre la *de proporcionalidad* o proporción (aquí no las distingue).

Ahora sí, es posible esta analogía, porque cuenta ya con la dialéctica *noción-idea*. *Lo nocional* ofrece la base de univocidad “primordial”, de valores homogéneos, sobre la cual pueden realizarse “las

⁷⁷ Inédito, indicado cómo posterior a IX 15-113 (subrayados nuestros); obsérvese cómo se refiere en pasado a algunas ideas expuestas allí.

⁷⁸ Ibid.; subrayados nuestros.

variantes de significación concreta” de la *idea*, respondiendo a la “diversidad real en que se desarrollan el ente finito y el infinito”.

He ahí de una parte la posibilidad de que los humanos conceptos puedan expresar algo respecto a Dios, traduciendo los valores nocionales del ser y de aquellas perfecciones (puras o nocionales) en cuanto algo absoluto; y de otra, la imposibilidad de que las ideas puedan significar, si no es proporcionalmente y salvando distancias infinitas, la grandeza de Dios a través de la pequeñez de las criaturas y de sus representaciones.

Si recordamos la crítica que hacía de la explicación escolástica de la proporcionalidad —por introducir la analogía ya al nivel mismo del ser— y la posibilidad que allí mismo insinuaba —partir de una *idea* construida de Dios—, se comprenderá bien el siguiente párrafo:

Toda analogía, pues, para que tenga significación, ha de expresar algo cognoscible común a los seres análogos, sobre lo cual reposa la relación que se establece, y algo que diversifica dichos seres en grado suficiente para que la realidad concreta de uno no pueda enunciarse del otro sino de un modo proporcional.

Tratemos de hacer ver intuitivamente todo lo que aquí se encierre, retomando el ejemplo tal como entonces lo proponía Amor Ruibal:

$$\begin{array}{ccc} \text{ser-finito} & & \text{ser-infinito} \\ \text{—————} & = & \text{—————} \\ \text{sus propiedades} & & \text{sus propiedades} \end{array}$$

Lo nocional verdaderamente trascendente, “homogéneo”, está presente de modo intuitivo en ambas proporciones, por la palabra *ser*. Al mismo tiempo, su modo concreto de significación aparece claramente diversificado por la adición *finito* o infinito.

Pero ahora conviene afinar la atención, pues aquí radica lo específico de la concepción ruibaliana y todo el secreto de la aportación de lo nocional. La diversificación es justamente lo que constituye la idea: ser-finito, ser-infinito (por eso, a los presentes efectos, podrían sustituirse, v. gr. por *criatura*, *Dios*). Pero la idea, al llevar en el seno, como momento suyo, a la *noción*, no es pura diversidad, sino diversidad dentro de lo homogéneo: por eso Amor Ruibal rechaza enérgicamente el “*de Deo non possumus scire quid sit...*”⁷⁹.

A su vez, lo nocional homogéneo —por lo mismo que es un “momento” que no puede darse en estado puro— aparece siempre como necesariamente diferenciado y mediado por la diversidad concreta de la idea. De ahí que Amor Ruibal pueda rechazar siempre todo intuicionismo e insistir en la distancia “infinita”.

La fecundidad del camino que se abre aquí para abordar la problemática actual en torno al conocimiento de Dios, trataremos de hacerla visible en la última parte del presente capítulo.

3) Como consecuencia se ve también bien en qué consiste el tercer modo de predicación. Lo que se afirma de Dios en razón de su *ser-infinito* nos sitúa exclusivamente en la segunda proporción: construida en función de Dios, es lógico que solo a Él pueda aplicarse. Y como en Dios no podemos situarnos *temáticamente* de modo inmediato, se comprende que Amor Ruibal postulara que esa base —ser infinito—, en cuanto formalizada, sea ya *construcción conceptual* y no dato inicial.

Se hace también intuitivo algo que habrá que explicar más tarde: *infinito*, en esta línea de pensamiento en la que ahora nos movemos, no puede significar algo fuera del ser, que le sea añadido extrínsecamente; sino más bien su última dimensión, su plenificación entitativa y significativa.

Y, por el contrario, *finito*, a pesar de su forma verbal positiva, es un recorte en su dinamismo expansivo, es la reducción a un no más allá en la distensión entitativa.

⁷⁹ Cf. VI 280; cf. VII 113. 317-322. 331. 343.

De ahí que “todas las perfecciones que en su concepto implican un sujeto finito...” (las perfecciones mixtas de los antiguos) caigan necesariamente bajo la analogía de pura atribución y puedan aplicarse a Dios “únicamente en sentido simbólico y figurado”. He aquí también el lugar donde se sitúan “muchas de las representaciones antropomórficas de tan variada índole, que aparecen en la teología bíblica del A. Testamento; cuyo contenido, por lo tanto, es menester precisar cuando haya de traducirse en valor científico y teológico”.

4) Explicada así la analogía, Amor Ruibal abandona todas las cautelas, dando incluso un fundamental paso adelante, al proclamar su *necesidad teológica*:

es indispensable en la Dogmática, como es en gran parte de toda suerte de conocimientos humanos, donde la analogía desempeña papel de mayores alcances que lo que comúnmente se le atribuye.

Hace entonces una distinción que no es siempre suficientemente atendida: analogía *ascendente* y analogía *descendiente*:

Existen, pues, dos formas de analogía esencial respecto del conocimiento teológico, de las cuales la primera transfiere a Dios y a lo Divino el contenido de humanos conceptos según es posible hacerlo, y la *segunda* sirve de vehículo para transferir al hombre conceptos de lo sobrenatural humanamente incognoscibles⁸⁰.

Dentro del segundo modo, que es el de la revelación positiva, la analogía es triplemente necesaria: *antes* de la revelación, como ilustración; *en la revelación*, como acomodación a la capacidad humana; *después* de la revelación, “porque las formas de analogía son susceptibles de interpretación científica en cuanto expresión de ideas y por ello se hace posible la elaboración en sistema de la teología sobrenatural”.

He ahí por donde la teología es por esencia ciencia analógica; donde, por lo tanto, la seguridad de lo nocional ha de verterse siempre en la humildad y provisionalidad de las ideas concretas.

Finalmente señala el autor que a esta analogía esencial se añaden “otras *analogías accidentales o complementarias*”⁸¹, que tratan de aclarar algo y de hacer más asequible la interpretación de los misterios. Pero estas son “elementos extrínsecos y libres”, que solo valen en cuanto ayuden a la interpretación de las analogías esenciales que, ellas sí, “suponen y no crean las ideas que interpretan”. Recuérdese que con esto retoma, respecto de la analogía de atribución, la actitud que ya apuntaba al criticar la analogía escolástica.

5. El conocimiento de Dios

Sentados los fundamentos en que ha de basarse el conocimiento de Dios, Amor Ruibal es muy parco en su elaboración. Tratar de explicitar su pensamiento —aunque solo sea en la medida que aquí nos interesa— exige una atención sinóptica a toda la obra. Con ella al fondo, nos apoyaremos principalmente en el inédito *Ente finito y ente infinito*⁸² y en el estudio sobre *La existencia de Dios*⁸³.

a) La esencia de Dios

⁸⁰ Ibid.; subrayados nuestros.

⁸¹ Ibid.; subrayado nuestro.

⁸² Precioso e incompleto trabajo sobre la idea de infinito en sus aspectos: teológico, metafísico, psicológico y matemático. Razones de análisis interno —que no podemos detallar aquí— muestran sin lugar a dudas que su composición es posterior a los tomos VIII-X, excepto el fragmento IX 15-113, al que probablemente anteceda.

⁸³ Publicado por S. Casas. Tener en cuenta que Casas lo fundió con otro trabajo, muy anterior, sobre lo mismo tema (véanse en XI 50-51 sinopsis y correspondencias). En cuanto a la cronología, ténganse en cuenta las observaciones de cap. VI 3.

Empezamos indicando algunos rasgos de carácter más general, puesto que ellos proporcionan el marco justo de nuestros análisis.

1) Como sabemos, Amor Ruibal no toma en bloque el problema del conocimiento de Dios. Distingue en él una dialéctica progresiva de acuerdo con el modo natural del proceso cognoscitivo. Dialéctica que tiene su traducción —no siempre exacta, por interferencias del medio social— en los diversos períodos históricos en que ese conocimiento se nos muestra⁸⁴.

Desde el punto de vista de la estructura cognoscitiva, distingue dos formas generales —"una directa y *espontánea*; otra mediata y *refleja*"— que a su vez se dividen, cada una, en "dos etapas de graduación cognoscitiva diversa"⁸⁵.

En esta segunda etapa, la forma *refleja* del conocimiento de Dios, se centra ahora nuestro discurso. Y de las dos etapas que a su vez ella comprende —"probar la existencia del Ser supremo" y elaboración "ideológica de su naturaleza"— se concreta en la segunda: conocimiento de la esencia y de los atributos.

2) Sobre la esencia, tanto en general como en su concreta aplicación a Dios, tiene Amor Ruibal —que es muy cauto en este punto— largas y densas páginas, que es imposible exponer aquí⁸⁶. Como introducción, sin embargo, se imponen un breve resume.

Siguiendo su costumbre, el primer paso es de crítica: rechaza decididamente la teoría de la *aseidad*. El nervio de su argumentación parte de la denuncia de una incoherencia sistemática, que mezcla, según le convenga, elementos platónicos (para Dios) o aristotélicos (para las criaturas). Puede resumirse así:

a) Se basa en una transposición de momentos: convertir la indeterminación ontológica del ser en determinación real de la esencia, y la indeterminación gnoseológica de su noción en determinación conceptual de la misma;

b) operación que se apoya en una incoherencia, pues juega con dos concepciones del ser inconciliables entre sí: al tratar de Dios, la indeterminación y la abstracción del ser *aristotélico* se llena de la plenitud y dinamismo del ser *platónico* (*aseidad*); mientras que en la criatura el ser aristotélico permanece en su abstracta e indeterminada pureza⁸⁷;

c) porque, en realidad, si se mantiene por consecuencia, el ser, por lo mismo que se incluye en todo, no puede caracterizar nada⁸⁸.

⁸⁴ "Es de advertir, en efecto, que son varios los períodos o momentos de la conciencia que deben distinguirse respecto del conocimiento del Ser infinito, los cuales, si bien históricamente no siempre aparecen delineados según su orden lógico, merced al orden social y religioso en que se forma el individuo, no por eso dejan de responder al proceso evolutivo del espíritu" (XI 355).

⁸⁵ Ibid. Estas etapas responden en realidad, aunque Amor Ruibal no hace referencia expresa a esto, al primero y último momentos cognoscitivos: *prelógico* y *psicológico*, por donde se ve que, en realidad, hubiera podido muy bien distinguir tres etapas —añadiendo una intermedia de transición, respondiendo al momento *lógico*— como de hecho ya las había distinguido en los estudios históricos. No entramos aquí en este problema que supone todo un sutil juego de paralelismos y distinciones, como tratamos de mostrarlo en *La dialéctica del devenir teológico según Amor Ruibal y la crisis actual de la teología*. Compostellanum 14 (1969) 21–214. 223–225.

⁸⁶ Cf. principalmente VII 54–58. 86–97; IX 375–389.

⁸⁷ Cf. una insinuación en este sentido en Van Steenberghe, L. c. (nota 11), p. 210–211. 286. De este problema nos ocuparemos enseguida más extensamente.

⁸⁸ "Si, pues, en los entes finitos el ser no da la nota diferencial respecto de los demás seres finitos o respecto de las propiedades de cada ente, tampoco al predicarse del Ente infinito puede representar una nota diferencial que corresponda a una perfección divina o la constituya y que no pueda señalarse igualmente en todas las perfecciones divinas. — La plenitud de ser es, no sólo de todas y cada una de las perfecciones de Dios, sino que todas las perfecciones integran a la vez la plenitud del ser tal como puede significarlo el ser *a se*. Y esto, que sucede por exigencia interna de la realidad divina, vese igualmente si en particular se examinan las equivalencias del ser *a se* aplicadas a Dios" (XI 379).

Positivamente distingue tres grados en la esencia:

1º como *principio del ser*: representa el germen virtual de toda realidad, y es indefinible;

2º como *forma típica del ser*: “responde a lo que se dice *esencia metafísica* de Dios, que es la expresión objetiva del grado primero de la esencia, como tipo fundamental de la realidad y de la idea de Dios y base de todo lo que se concibe como propiedades divinas”;

3º como *forma concreta del ser*: “expresa el valor físico individualizado” de la esencia metafísica, constituido por el conjunto de las propiedades divinas: es lo que se llama *esencia física*⁸⁹.

Naturalmente, se trata en todo esto de la transposición *noética* a Dios —que sería imposible si fuese por nosotros conocido tal como es en sí— del proceso que descubrimos en las criaturas. Y se ve claramente que es el 2º grado lo que está en tela de juicio (el 1º es indefinible y el 3º equivale a la individualidad concreta, la explicación de la cual respecto a nosotros se trata de encontrar).

Ahora es cuando entra en juego a concepción del autor. Es importante notarlo, porque en este punto concreto coge una dirección bastante distinta a la de Zubiri, justo por los diversos énfasis en el fundamento. Este último toma como base de la reflexión los conceptos de religación y realidad, mientras que Amor Ruibal permanece en el frente abierto por lo *nocional*. La divergencia de los resultados es clara y no debe ser negada, pero tampoco sería justo interpretarla sin más como mera oposición: también aquí en lo diferente hace falta guardar un lugar para lo complementario. Se dirá algo más al hablar de la concepción zubiriana.

Refiriéndose, pues, expresamente a sus análisis anteriores, Amor Ruibal recuerda que las primeras categorías nocionales, que caracterizan al ente para hacerlo objeto de idea, son la cantidad y cualidad, factores primarios en la determinación de los valores discernibles en toda realidad y, por lo tanto, en toda definición⁹⁰.

Sobre esa base logra una visión enérgica y coherente. Queda, desde luego, en pie la cautela: estamos *en el modo humano* de hablar y conocer. Señalar una esencia en Dios, constituye la marca de *nuestra* finitud; de otro modo carecería de sentido ese lenguaje:

No sería, pues, posible distinguir en Dios las mencionadas categorías de esencia, ni, por lo tanto, entre la esencia y los atributos, si fuese por nosotros conocido tal como es en sí, puesto que, en su pura y simplicísima actualidad, todo lo que es Dios es esencial a la Divinidad y sólo lo que es esencial a la Divinidad es Dios. Pero nuestra actuación mental sobre el concepto de un Ser primero, si bien exige, de una parte, la identidad pura y absoluta de todo lo divino con la Divinidad, de otra parte halla en ésta razones objetivas diversas para distinguir según ellas como vario lo indistinto y uno⁹¹.

Manteniendo despierta la alerta de esta advertencia, la aplicación procede ya con todo rigor.

En Dios la “cantidad”, es decir, la intensidad entitativa, se concreta en la *infinitud*⁹²; mientras que la “cualidad”, es decir, la riqueza perfectiva, se traduce en la *vida*; vida que la conjunción del máximo de intensidad y de cualidad hace que aparezca necesariamente como *consciente* y personal. Así lo sintetiza él mismo:

⁸⁹ Cf. XI 376

⁹⁰ IX 385

⁹¹ IX 376.

⁹² Nótese, una vez más, cierta afinidad con Escoto: “Por eso la idea central en este punto [la interpretación del ser de Dios] es también la de lo infinito para Escoto, y no la de forma (o materia y forma) de la escuela de Alb. Magno” (VII 139). La idea del infinito tiene en Escoto, al revés que en el aristotelismo, “carácter más afirmativo que negativo” (VII 140); la razón es que “aparece en función de lo trascendente” (VII 141). En esto se mostraba más cercana de la “concepción patristica de Dios” (VII 149). Hay incluso una afirmación muy sintomática: “Mas Escoto no saca en este punto todo el fruto que podía y debía de su tesis elevada del infinito” (VII 147). Véase, en general, VII 139-154. Todo esto es muy importante para una comprensión a fondo de Amor Ruibal

En Dios, la nota cuantitativa que informa toda la entidad divina es la *infinidad* en el ser; la nota cualitativa que primero corresponde a esa infinitud en el ser es la vida divina, cuya manifestación radical en los seres espirituales está en la conciencia, la cual es indicio primario y, a la vez, elemento de la personalidad. Así, pues, la idea de la Divinidad y la idea de un ser de vida infinita, o sea, de un ser infinito consciente y, en cuanto tal, individualizado y personal, si compenetran y responden a un mismo tipo esencial de Dios⁹³.

Ve la confirmación de esta idea en la vida religiosa de la humanidad, puesto que se encuentra “aún en las concepciones religiosas politeístas”⁹⁴. Muestra a continuación que responde bien a las características de lo que se entiende por esencia⁹⁵, pues 1) “describe” bien la Divinidad, 2) fundamenta las demás perfecciones y 3) abre para nuestra comprensión lo más íntimo y fundamentante de la misma⁹⁶. Finalmente hace ver su mayor fecundidad intelectual frente a la concepción tradicional, que, tanto en los “tratados de Teodicea” como en los de “Teología”, divide en Dios lo personal y lo esencial, dando lugar “a esa deficiente manera de presentar el ser de la Divinidad con aspecto de contradicción” según los tratados⁹⁷.

Así, pues, puede cifrarse la esencia de Dios en la plenitud “infinita de la vida”⁹⁸, que incluye esencialmente la personalidad⁹⁹.

⁹³ XI 385-386. Obsérvese que en el ambiente en que entonces escribe y toda vez que la finalidad principal es la de superar la concepción escolástica, no siente la necesidad de fundamentar expresamente la obviedad del carácter personal. Hoy nos vemos obligados a proceder con mayores cautelas. Lo haremos en la parte final del capítulo.

⁹⁴ IX 386. Remite —”según hemos visto”— a lo que había dicho ya hablando del conocimiento espontáneo de Dios (IX 359-362).

⁹⁵ Recuérdese en el “segundo grado”, cf. XI 376.

⁹⁶ Concreta así el tercer rasgo: “Como perfección suprema de Dios, por cuanto que considerada como principio de actividad infinita, preside a todo lo que cabe considerar a modo de manifestaciones del mismo, y, considerando como principio intelectual y de conciencia o Yo infinito, expresa la suma perfección en el orden de la vida y al mismo tiempo señala la distancia más cumplida entre el Ser divino y el de las cosas finitas” (IX 386).

⁹⁷ El autor se extiende más sobre este interesante punto (IX 387-389). Desde la perspectiva estrictamente filosófica no conviene entrar en él. Indiquemos únicamente que de ese modo confluye Amor Ruibal con preocupaciones muy vivas en Zubiri, y que toda la teología actual le da la razón, buscando la unidad entre los diversos tratados de Dios.

⁹⁸ XI 386. ES importante notar cómo también en esto se muestra el autor más hijo de su tiempo y de su patria de lo que a primera vista había podido parecer: la vida es entonces idea muy viva en España: “La filosofía centrada en la Vida fue históricamente, de todos los focos que determinan el resurgimiento de la filosofía en España, el más potente y el más polarizador” (N. González Caminero, *Unamuno, Ortega y Zubiri vistos en continuidad histórica*: Gregorianum 50 [1969] 268).

⁹⁹ Cf. XI 376-378. Amor Ruibal era muy consciente de las diferencias de esta teoría respecto a la más tradicional (cf. XI 388-389).

b) Los atributos de Dios

Sobre esta base construye Amor Ruibal su explicación de los *atributos*. Se trata de un tema largamente estudiado y analizado por él tanto en su génesis histórica como en sus implicaciones sistemáticas¹⁰⁰. Aquí, con todo, nos vamos a concentrar en la última exposición, a la búsqueda de lo fundamental para nuestro propósito¹⁰¹.

1) La división fundamental es en absolutos —"atributos *del ser o vida infinita de Dios*, como manifestaciones de la esencia divina en orden a sí misma"¹⁰² — y relativos —"atributos *del obrar*, o sea de las manifestaciones de los atributos absolutos en orden a las criaturas"¹⁰³.

Los absolutos parten cognoscitivamente de la nota *infinito*. Aparecen tres modos de fundamentación:

1) Atributos que se apoyan directamente en la infinitud (innascibilidad, inmutabilidad, eternidad, inmensidad, omnipotencia; es decir, infinitud en orden al origen, a ser acto puro, a la duración inmutable, a la presencia y al poder)¹⁰⁴.

2) Los que se apoyan directamente en la vida (inteligencia y voluntad, con modalidades diversas que no vale la pena analizar ahora).¹⁰⁵

3) Los que, en una especie de síntesis intermedia, aparecen directamente apoyados "en la confluencia simultánea de la *infinitud* y de la *vida divina*" (unidad, simplicidad, incomprehesibilidad, invisibilidad)¹⁰⁶.

Los atributos *relativos*, por su parte, aparecen siempre vinculados a atributos absolutos, de los cuales vienen a ser una proyección concreta. Así la *omnipresencia* o ubicuidad, que es la inmensidad en relación con las cosas; la acción *creadora*, que manifiesta la omnipotencia; la providencia, que consiste en la aplicación concreta de la ciencia y voluntad divinas¹⁰⁷.

Como siempre el interés gnoseológico del autor le lleva a intentar una especie de reconstrucción genética del conocimiento humano de Dios. Partiendo de la idea de vida infinita, los primeros atributos en ser conocidos son los del tercer grupo, empezando por la unidad (el autor no da la razón, pero seguramente radica en su carácter concreto). Siguen luego los relativos (o los absolutos en cuanto vistos en su relación a los hombres y al mundo)¹⁰⁸. En último término aparecen los absolutos como tales.

Más que el detalle, interesa subrayar la flexibilidad de la postura. Dada la radical identidad en Dios, no cabe hablar de un orden absoluto: "cualquiera de dichos atributos puede servir de base *subjetiva* para el proceso constructivo del ser de Dios mediante las pruebas de su existencia"¹⁰⁹. Lo cual no comporta, sin embargo, ningún relativismo. Ya lo había dicho y lo retoma ahora: el modo relativo de

¹⁰⁰ Cf. V 270-271. 292. 300 (ámbito patrístico); VII 1-223 (proceso histórico hasta a escolástica, atendiendo a los distintos influjos, con especial atención a los estoicos y neoplatónicos, y sistematización en las diversas escuelas).

¹⁰¹ Nos referimos a XI 363-366 (dentro del estudio del "conocimiento espontáneo" de Dios) y 389-393, que responde al contexto que analizamos y en el que se centra la exposición. Para una exposición más circunstanciada, cf. C. Raña, *Concepción de la Divinidad en el pensamiento de Amor Ruibal*, tesis en doctorado dir. por C. Baliñas, Santiago 1976, pp. 299-304.

¹⁰² XI 389.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ XI 390.

¹⁰⁵ Cf. XI 390 —391.

¹⁰⁶ XI 391.

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ Por eso eran los que primaban en el conocimiento espontáneo, como el autor se encarga de recordar (XI 391); cf. *supra*, final del cap. V.

¹⁰⁹ XI 392.

conocer a Dios —que es por lo demás el normal en todo conocimiento espontáneo— no impide reconocer en él mediante un proceso reflexivo el *valor absoluto* que en Dios les corresponde. Más: el proceso reflexivo, para ser legitimado, debe llegar ahí:

Sin embargo, cuando el medio de conocimiento son los atributos relativos, la representación de la Divinidad exige, a tenor de lo dicho, elevarse sobre ellos para obtener una idea que responda a un valor absoluto¹¹⁰.

Hace aún algunas consideraciones sobre las relaciones entre los atributos y la esencia, para retomar la misma conclusión de relatividad en el modo y absolutez en el fondo. Insistimos en este punto, porque veremos en el próximo capítulo que Zubiri afirma también, con más vigor aún, una orden estricta en el conocimiento de las propiedades divinas; pero sin precaverse de la inevitable relatividad de toda construcción. Cosa que podría llevar a ver en este punto posturas irreconciliables entre ambos autores, cuando en realidad también aquí pueden complementarse, pues cada uno refleja la consecuencia gnoseológica —con ventajas e inconvenientes peculiares— del propio sistema. Citemos para concluir:

Por aquí se ve, o mejor, se confirma que el proceso constructivo de la idea de Dios puede ser vario y de diverso valor ontológico según el punto de partida que se tome, pero en todo caso cabe elevarse de una manera refleja a la concepción genuina, en cuanto ésta es dable, trasponiendo las limitaciones de los atributos relativos y llegando a la idea de los absolutos¹¹¹.

6. Estructura interna del conocimiento de Dios

Este esbozo case taquigráfico de la problemática del conocimiento de Dios, nos permite abordar ya más directamente y con cierto detalle, la estructura interna del mismo.

a) *Articulación conceptual finito-infinito*

Tal estructura tiene su raíz primera y más esencial en el problema de la *infinitud*¹¹². La facilidad con que manejamos este concepto no debe hacernos olvidar lo dicho a su respecto al hablar de la analogía ni su dificultad intrínseca. En realidad, por lo que en cierta manera tiene de síntoma, por el modo de su constitución y, sobre todo, por su carácter basilar, es pieza clave del problema.

1) La exposición principal se halla en el inédito, ya aludido, *Ente finito y ente infinito*¹¹³. Dejamos a un lado cuestiones importantes que toca Amor Ruibal, pero que nos apartarían de nuestro cometido, como son la distinción entre *infinito* y absoluto (que solo en Dios se identifican), entre *indefinido* e *infinito* (este es base de aquel), y el problema de la subordinación de las ideas de finito, infinito e indefinido tanto entre sí, como respecto de lo real.

¹¹⁰ XI 392. Lo había dicho ya hablando de la primera fase, la espontánea: “De ahí que en la fase cognoscitiva que nos ocupa los atributos absolutos vengan subordinados a los relativos y no caractericen la Divinidad, pero, al mismo tiempo, puedan ser utilizados en ulteriores evoluciones cognoscitivas para transformar en idea más perfecta la deficiente e irregular que resultan los atributos relativos exclusivamente” (XI 366)

¹¹¹ XI 393.

¹¹² Recuérdese: : “En efecto, al considerar el valor del ser trascendente en la realidad individual de las cosas, lo primero que se nos ofrece es su división en ser finito e infinito, como centros respectivos donde se proyectan los atributos del ser, subordinados a la diversa condición de la realidad infinita y de la realidad finita” (IX 27). Cf. también lo dicho en nota 92.

¹¹³ Amplio (110 pág. en el original; cf. I 46), pero en realidad no acabado, puesto que no desarrolla todos los puntos anunciados en el sumario inicial.

Analiza cinco posturas principales ante la explicación del infinito: 1) la teoría *escolástica*, que deriva el infinito de lo finito por exclusión de límites. 2) La teoría *ontologista*, que, al revés, deriva lo finito del infinito, pues el orden del ser y el de la idea se identifican. 3) La teoría *del trascendentalismo ideal*, que propugna una subordinación mutua, debida a la inclusión dialéctica del infinito en lo finito y de este en aquel. 4) La teoría *del innatismo*, que afirma que la idea de infinito no puede salir de lo finito y que por lo tanto nos es innata. 5) La teoría *del positivismo*, que, identificándola con el indefinido, niega la idea de infinito como tal.

Remitiéndose para las demás teorías a las refutaciones anteriores¹¹⁴, se detiene en la escolástica, usándola, sobre todo, como contrapunto para aclarar la propia teoría¹¹⁵. Descubre en ella dos fallos principales. El primero consiste en “establecer lo finito como fuente [cognoscitiva, ha de entenderse] de lo infinito”. El segundo, en “considerar lo finito y lo infinito como formas absolutas del ser, que se excluyen entre sí”, sin posibilidad de ningún tipo de comunión.

Él niega, en primer lugar, la primacía lógica al finito: finito e infinito

son términos relativos que se incluyen y que por lo mismo el conocimiento del uno supone siempre el conocimiento del otro, sin que pueda producirlo jamás sin incurrir en contradicción.

Ambos remiten, pues, a una base gnoseológicamente absoluta, que los funda. Esta no es otra que la noción *de ser*:

El ser es la base lo mismo para el concepto de lo finito que para el concepto de lo infinito.

Por eso afirma:

Dada, pues, la noción de ser como tal, de la misma manera nos formamos la idea de lo finito que la de lo infinito. La primera por aplicación de la idea a una realidad concreta que se nos ofrece como expresión limitada del ser en la intuición. La segunda por aplicación de la idea a la noción misma del ser pensada como plenitud de realidad.

Esto supone toda la concepción ruibaliana del ser, como objetividad incondicionada, lógicamente previa a toda realidad concreta, finita o infinita. Por “eso no puede ser lo finito como tal, sino como *realidad percibida*, el origen de la idea de infinito”. Ya que el contacto con lo empírico “sólo es condición para predicar de la realidad la noción de ser (...) y que considerada reflejamente como real, nos da la plenitud de toda realidad sin límites, pues no los tiene la noción de ser que hemos formado”¹¹⁶. Pero, incluso respecto de la idea de lo *finito*, es previa la noción de ser (a pesar de la aparente inmediatez, dada la limitación con que se nos ofrecen las cosas). Porque

este límite, en cuanto objetivo no es el constitutivo formal de lo finito, sino su condición. Es tan sólo determinante de una individualidad limitada, que luego llamaremos finita al concebir la idea de lo finito.

He aquí como aparece esto reflejado en un denso párrafo de Amor Ruibal:

De este modo, al contacto con la realidad, nacen como correlativas las ideas de finito y de infinito, de una manera refleja. Lo que directamente resulta es la individuación del ser objetivo en el mundo exterior y la posibilidad de individualizar toda noción de ser de que tenemos conciencia. Y desde el momento en que realizamos esta individuación o individualización interna, es cuando se contraponen los dos términos de finito e infinito como excluyéndose y relacionándose”.

¹¹⁴ Principalmente tomos I y II.

¹¹⁵ Esta es seguramente la razón por la que atiende únicamente a la teoría de tendencia “aristotélica”, pues la platónico-agustiniana, sin serle igual, le es en este problema mucho más afín.

¹¹⁶ Sobre la problemática general, cf. M. Cabada Castro, *Del “indeterminado” griego al “verdadero infinito” hegeliano*: Pensamiento 28 (1972) 321-345.

2) Prescindiendo de otros aspectos y habida cuenta lo anterior, podemos subrayar en este párrafo, para nuestro propósito: 1) el carácter de idea —por lo tanto de elaboración, sometida a la relatividad cognoscitiva humana —

tanto de la idea de finito, como de la de infinito¹¹⁷; 2) el carácter de intrínseca referencia de una idea a otra; 3) su mutuo apoyo en lo *nocional*.

Respecto de lo último este párrafo, leído a la luz de lo dicho en la Parte Segunda, puede aclarar desde un nuevo ángulo ese carácter —siempre algo confuso en Amor Ruibal — de “momento” que tiene la noción. Podría leerse así: la noción de ser se nos da siempre directamente en una forma concreta individual (recuérdese la mediación de la idea); pero, al mismo tiempo, por ser un momento intrínsecamente independiente del “mundo exterior” concreto, es susceptible de cualquier “individuación o individualización”; he ahí la posibilidad de contraponer sobre ese fondo *nocional* “las ideas de finito y de infinito de una manera refleja”.

Esto enlaza perfectamente con la afirmación —probablemente posterior, como queda ya indicado — de que “al considerar el valor del ser trascendente *en la realidad individual de las cosas* [léase, para nuestros efectos, como idea de algo concreto], lo primero que se ofrece es su división en ser finito e infinito”¹¹⁸. Y, dado que *en concreto*, solo podemos conocer lo finito o lo infinito, resulta aún más patente que el ser como tal solo puede estar cognoscitivamente presente como un momento de los conocimientos concretos. Lo que, a su vez, refuerza la evidencia de que el infinito solo puede ser conocido como *idea*, es decir, como conocimiento constructo y por tanto sometido ya a nuestra relatividad cognoscitiva dentro del ámbito de la *analogía*.

Al mismo tiempo, dado que el ser entra como constitutivo esencial de la *idea* de Dios, se comprende ahora la importancia y coherencia de la tesis ruibaliana de que *el infinito no se construye en función de lo finito* —entonces no se podría aplicar propiamente a Dios — *sino en función del ser*: “la razón genética de la idea del infinito está en la consideración de la *noción* de ser”. De ahí la definición de Dios en este contexto: “lo infinito *teológico*, o sea, el ser como existencia en sí misma infinita en la perfección”. Que es, como se ve, lo que en contexto teológico definirá más tarde como “vida infinita”.

Con el cual se cierra, en cierto modo, este pequeño periplo por lo más fundamental del conocimiento de Dios. Pero ahora se nos abren dos interrogantes de importancia: 1) dentro de este esquema analógico, ¿qué significa concretamente nuestro conocimiento de Dios?; 2) ¿Cómo se relacionan más en concreto lo finito, lo infinito y la noción de ser?

b) Balance: conocimiento conceptual de Dios

Llega, pues, el momento de sacar una especie de balance de los fatigosos análisis que acabamos de hacer. Esto los obligará, en primer lugar, a tener en cuenta todas las sugerencias que el autor fue sembrando a lo largo de estos estadios, *todos incompletos*. Y luego será necesario ver de captar —y en su caso prolongar, aunque se avisará expresamente — aquellos puntos que puedan dar coherencia profunda a las diversas afirmaciones, no siempre coherentes en su planteamiento. Por eso trataremos de rehacer, muy brevemente, las diversas etapas en que fue cristalizando el esfuerzo de Amor Ruibal por dar forma a su intuición.

Recapitulando, pues, todo lo anterior, puede decirse que el pensamiento del autor se mueve, desde el primer momento, impulsado por una dialéctica interna, que implica dos momentos: 1) el neto y decidido rechazo de la concepción de la *idea* como reproductora de una esencia, así como la de la

¹¹⁷ Como el carácter “constructo”, de idea, que posee el infinito es muy importante para nosotros, señalamos que ya al principio del inédito había sentado como propiedad de infinito: “El constituir propiamente idea y no simplemente noción (...). Por eso lo infinito eres siempre una resultante y no un principio de nuestro conocer”.

¹¹⁸ IX 27.

concepción del ser como idea, ya análoga (tomismo) ya unívoca (escotismo); 2) trata de dar forma a su intuición del ser como noción y de la idea como no sometida al proceso —últimamente platónico— de la esencia.

1) Ya vimos como en una primera etapa calificaba de unívoca a la *noción* de ser. No es, pues, extraño que en ella califique también de unívoco nuestro conocimiento de Dios:

Donde quiera, pues, que haya percepción y los objetos percibidos se reduzcan a unidad de concepto, allí el conocimiento es siempre y necesariamente unívoco (...).- De donde se sigue o que Dios es incognoscible para el hombre, o que su conocimiento es por conceptos unívocos, o sea, por las ideas que adquirimos de las criaturas y que se aplican al Creador con idéntica significación subjetiva, *en cuanto esto sea compatible* con la noción de Infinitud del Ente primero.

El subrayado es nuestro porque indica claramente que el autor era consciente de la no obviedad de su afirmación. Por eso se pone el mismo, acto seguido, la objeción de si su teoría no viene a ser “una reproducción de los conceptos unívocos de la escuela escotista”. La solución de esta dificultad constituye su primer ensayo de respuesta concreta a nuestro problema. Las líneas de fuerza de la misma pueden reducirse a dos.

Ante todo rompe el paralelismo esencia-idea. Si realmente la idea es reproducción de la esencia o naturaleza íntima de la cosa, “donde los entes o propiedades de ellos se definen de la misma manera, allí las esencias respectivas son de una misma naturaleza”. Lo cual lleva a la identidad típica esencial de lo infinito y de lo finito, si se mantiene la unidad de la idea (escotismo); o al “agnosticismo respecto a Dios”, si se quiere huir de aquella unidad (tomismo).

Pero esta concepción obedece justamente al paralelismo onto-gnoseológico que la escolástica heredó de los griegos y que él rechaza desde lo primer momento¹¹⁹. Por eso se apresura a decir aquí que la idea no tiene por objeto “la naturaleza de las cosas... sino la virtualidad que se manifiesta por los elementos en relación”. *Relación*¹²⁰ y *virtualidad* son las palabras claves: en ellas se manifiesta la naturaleza y son lo que de la misma podemos alcanzar, quedando ella como tal incognoscible, tanto en lo finito como en lo infinito.

Y aquí hace entrada la segunda línea de fuerza de su razonamiento, que se basa —esto es muy importante— en la dialéctica *noción-idea*. Dado que la naturaleza no es objeto de la idea, Amor Ruibal la hace objeto de la *noción*:

La naturaleza en el orden de las criaturas es sólo objeto del conocimiento previo a la idea, que denominamos noción, o sea, la cosa en cuanto presente a las percepciones antes de toda definición y sin distinción de propiedades, lo cual sirve de base a los actos cognoscitivos mediante las ideas. - Y cuando se trata de Dios, sirve para nosotros como noción la noticia del ser en cuanto primero y causa de todos los demás seres, lo cual es base de todas las ideas por las que aparece representado en nuestro espíritu¹²¹.

¹¹⁹ Cf. ya I 20: : “Es menester hallar un sistema de coordinación relativa de la cosa y de la idea, según el cual la idea humana sea medida no absoluta de la cosa y la cosa pueda tener algún otro valor absoluto que el que alcanza la idea”. Sobre esta denuncia del paralelismo y sus consecuencias teológicas habla M. Ferro Couselo, *La analogía y la relatividad en el ser natural y sobrenatural*: Compostellanum 5 (1960) 537-560.

¹²⁰ Poco antes había dicho: “Toda definición envuelve una relación entre dos seres o propiedades y de ella nace la idea; a su vez toda relación es susceptible de definición y de convertirse en idea. Las cualidades no son más que formas de relaciones, cuyo valor objetivo responde a la virtualidad de los factores que la sostienen. (...). Cuando pasamos de las cualidades a los factores entitativos que las determinan y fundan las relaciones, hallamos que sólo son inteligibles a su vez por relaciones entitativas (...) hasta llegar a factores que no cabe descomponer en otros, y que, por consiguiente, no son definibles ni cognoscibles sino como hechos, o sea, como objeto de lo que denominamos nociones, y que sólo expresa la presencia delante del espíritu de algo como existente, sin ulteriores notas discernibles.- Por aquí se ve que la naturaleza última de las cosas en el orden de lo creado queda para la humana inteligencia tan desconocido como en naturaleza increada, aunque en los órdenes diversos de finito e infinito”.

¹²¹ Subrayado nuestro.

Prosigue Amor Ruibal: dado que las ideas se ordenan intrínsecamente a las nociones¹²², la univocidad *representativa* está *nocionalmente* referida a términos sustanciales tan distintos como el finito y el infinito:

Esto basta para que conceptos subjetivamente iguales y que no responden a la naturaleza íntima (...), se distingan radicalmente en cuanto aplicados a lo finito y a lo infinito (...). -Referir, pues, a Dios o a las criaturas los conceptos no es inmutarlos, pero es distinguirlos, señalando la virtualidad diversa de donde proceden, y la entidad en que se apoyan, lo cual es todo cuanto puede hacer el hombre y cuanto basta para no confundir al Creador con la criatura, evitando de una parte el agnosticismo de lo divino y de otra el antropomorfismo (...) .- Así como el conocer nocional representa la objetividad del acto cognoscitivo, así responde a la diversidad de objetos conocidos, y, por consiguiente, al mayor o menor fondo de incomprehensibilidad que en ellos puede hallarse. - Por eso las ideas, sin dejar de ser unas mismas, ora se apliquen a lo finito ora a lo infinito, no significan una misma entidad fundamental, sino diversa según la diversidad de naturalezas objetivas a que aquellas se refieren mediante las nociones respectivas.

La cita es larga, a pesar de los cortes. Pero vale la pena, pues en ella aparecen en ebullición case todos los elementos en los que cristalizará —en la medida en que logró hacerlo— el pensamiento de Amor Ruibal. Las dos líneas de fuerza que distinguimos se mantendrán pero su aplicación, sobre todo en lo que respeta a la segunda, se matizará mucho.

2) En efecto, la dialéctica noción —concepto aparece simplificada en exceso. El autor parece intuirlo de alguna manera, como indican las palabras que subrayamos en la penúltima cita: mientras para las criaturas dice sencillamente que su naturaleza —término usado con mucha vaguedad— es objeto de la noción, al tratarse de Dios indica cautamente que “*sirve para nosotros* de noción la noticia de su ser en cuanto primero y causa de los demás seres”.

A estas alturas ya sabemos que en la vaguedad de ese “*sirve para nosotros de noción*” se encierra justamente el punto de inserción de la analogía. Pues respecto a Dios “la noticia de su ser en cuanto primero y causa de los demás seres” es ya *idea* construida analógicamente sobre el valor homogéneo de la *noción* de ser¹²³. De hecho, en este mismo inédito, un poco más adelante, Amor Ruibal afirmará categóricamente que Dios no puede ser “objeto de conocimiento nocional”¹²⁴.

Es curioso notar que en un contexto parecido del tomo VII¹²⁵ afina con mucha mayor precisión sus expresiones:

Y es que no siendo en ningún caso, como en su lugar veremos, los humanos conceptos expresión de lo que se denomina la esencia de las cosas, sino como tipo reflejo de lo real, que sobre este aparece constituido, todos los juicios que no *sean existenciales* (juicios de realidad pura) se traducen en juicios de *valores* de lo real según sus cualidades o atributos; juicios que, en cuanto *explican e interpretan* el contenido de cada existencia, responden al valor absoluto en su orden de las cosas, cuya idea llenan y completan sin perjuicio de la *apreciación relativa* de aquellos valores en cuanto se subordinan a un orden psicológico o cognoscitivo determinado¹²⁶.

¹²² “Porque los conceptos se ordenan a las nociones por necesidad psicológica, en cuanto éstas sirven de fundamento a aquéllos y por necesidad ontológica, en cuanto de la realidad ontológica de las nociones depende el valor objetivo de los conceptos”.

¹²³ Recuérdese que el autor había descubierto esto en su crítica de la analogía de proporcionalidad y que lo había asumido luego como base de su construcción.

¹²⁴ Hay que tener en cuenta que este inédito solo de refilón toca nuestro tema; directamente se ocupa del problema de la invisibilidad y incomprehensibilidad de Dios. Además continuamente pone atenuantes que contrapuntean sus afirmaciones “univocistas”: “aunque en los órdenes diversos de finito e infinito”; “en cuanto esto sea compatible con la noción de la Infinitud del ente primero”; “el mayor el menor grado de incomprehensibilidad que en ellos puede encontrarse...”

¹²⁵ VII 41-44. Una razón más que indica que el primer grupo de los inéditos que tratan del conocimiento de Dios están en relación cronológica con este tomo.

¹²⁶ VII 41 —42; los dos últimos subrayados son nuestros.

Examinado con atención, este párrafo muestra un sutil cambio de dirección en el modo de concebir la dialéctica noción-concepto¹²⁷. Hasta ahora la idea representaba el punto de convergencia, la unidad de conocimiento (de Dios y de la criatura), mientras que la noción era la que diversificaba — como trasfondo finito o infinito a que se refería la idea — ese conocimiento.

Aquí, en cambio, es fácil entrever la orientación contraria: el conocimiento del “valor absoluto, en su orden, de las cosas” —que se puede muy bien traducir por lo *nocional*— es diversificado por la apreciación “relativa” —léase: *conceptual*— subordinada a un “orden psicológico y cognoscitivo determinado”.

Es decir, este párrafo entra por la orientación más madura de la concepción ruibaliana en este punto: *lo nocional homogéneo* es la base cognoscitiva unitaria —común a Dios y a las criaturas— que se diversifica al traducirse en ideas, que responden disyuntivamente a lo finito o a lo infinito. (Por cierto, que no sobra traer a la memoria en este contexto la idea de *trascendental disyunto* de Zubiri aplicado al mundo y a Dios)¹²⁸

3) Tal es justamente el camino de la *analogía* ruibaliana¹²⁹. Obsérvese como usando la misma terminología, el giro se hizo ya completo en el inédito paralelo a IX, 15-113:

Hemos ya observado que las ideas se refieren a las nociones como a su fundamento, si bien limitando la significación de aquellas a las variantes de la realidad concreta sobre cuyas *relaciones y cualidades* evolucionan. Y es en este punto donde se destaca la forma de la realidad finita contrapuesta a la infinita, quedando a salvo *el valor absoluto de las nociones primarias para fundamentar el valor de las ideas, sin que por eso dejen éstas de ajustarse a los órdenes diversos de realidades que representan*¹³⁰.

Aquí lo nocional ha pasado ya al primer plano: constituye el fondo de absolutez cognoscitiva que garantiza la objetividad¹³¹ y valor primario de nuestro conocimiento de Dios, aunque este se nos manifiesta siempre, necesariamente, bajo “las determinaciones concretas de la idea”¹³².

Lo que no significa que la primera visión —lo finito y lo infinito, como fondo que diversifica nuestras ideas— deba descartarse totalmente. Una vez roto, por la mediación reflexiva, el cortocircuito simplificador, que convertía sin más en nociones aquellos dos extremos, esa visión recobra su validez funcional.

Ya vimos como, efectivamente, Amor Ruibal “construía” nuestra idea de Dios sobre la base de vida “divina infinita”¹³³. Y, si recordamos lo dicho al tratar la dialéctica intuición-idea (toda idea considerada como estado dinámico hacia otra más perfecta adquiere un carácter nocional)¹³⁴ se

¹²⁷ Con esto no pretendemos insinuar que este texto sea anterior al inédito en tela de juicio; más bien creemos el contrario.

¹²⁸ SI 430-432.

¹²⁹ “La doctrina que dejamos sentada sobre el valor cognoscitivo de los conceptos homogéneos, mediante la cual hemos explicado la aplicación a Dios de las nociones y la relativa de los conceptos...” (XI 365, último subrayado nuestro). Recuérdese que este texto pertenece al escrito cronológicamente último sobre la materia.

¹³⁰ Subrayados nuestros.

¹³¹ “El conocer nocional que incluye la relación esencial primaria actuada entre el cognoscente y lo conocido, y por lo mismo expresa la objetividad del acto cognoscitivo, dejando libres las manifestaciones ontológicas y reales del ser, no sólo no altera en su unidad la naturaleza diversa de lo finito y lo infinito, sino que condiciona la cognoscibilidad de ambos extremos, hace explicables las relaciones de dependencia de lo finito respecto de lo infinito, así como las participaciones del ser en los diversos grados en que se ofrece en lo real”.

¹³² “La noción de ser, pues, no significa una creación lógica irreal, sino el valor primario de todo lo real con independencia de su forma en un sujeto dado, y con anterioridad a las determinaciones concretas de la idea”.

¹³³ Expresión depurada de su “ser en cuanto primero y causa de todos los demás seres”.

¹³⁴ Cf. Cf. Parte Segunda, cap. IV 6. Aunque en el presente salte las implicaciones que esta limitación comporta. De todos modos, obsérvese la centralidad de la intuición ruibaliana, capaz de hacer sentir su coherencia aun allí donde otras preocupaciones la ofuscan y tienden a falsearla.

comprenderá que Amor Ruibal pudo decir con toda justicia: “sirve para nosotros de noción”. Sólo que ahora somos conscientes de que esa “noción” lleva en su entraña la distensión infinita introducida por la analogía entre Dios y las criaturas, tal como la vimos en el apartado anterior.

c) *El conocimiento de Dios en la problemática actual*

La exposición del pensamiento ruibaliano sobre este tema trascendental resulta, sin duda, ardua en su proceso y tal vez demasiado abstracta en la exposición. Si a eso se suma la continua referencia al pensamiento escolástico, podría dejar la impresión de una concepción árida y, en definitiva, estéril respecto de nuestras preocupaciones. Sería una impresión profundamente falsa, porque en su interior está animada por un vigoroso dinamismo que permite afrontar de modo original y fecundo algunos de los problemas más actuales y acuciantes en este campo.

Para comprobarlo de alguna manera, nada mejor que ponerla en contacto con puntos cruciales de esos problemas, a fin de verificar la capacidad de esclarecimiento y confrontación. Ya se comprende que eso obliga a ir más allá de la letra del autor, aunque trataremos de no ser infieles a su espíritu.

7. Implicaciones de la concepción ruibaliana

Lo normal, dada la índole del trabajo, sería hacerlo mediante el contraste con Zubiri. Pero, como queda insinuado, tal contraste apenas puede ser directo por la distinta dirección de ambos esfuerzos en esta altura. Resulta preferible un desarrollo autónomo, afrontando desde la propia dinámica del pensamiento ruibaliano cuestiones que preocupan hoy al respecto. Solo después podrá venir la confluencia fructífera con la concepción zubiriana, también ella desarrollada sobre sí misma.

Ya se comprende que será preciso proceder muchas veces en el modo de la sugerencia y de la simple indicación del lugar preciso donde los problemas actuales se pueden insertar en el espacio abierto por la solución ruibaliana. Para mayor claridad, empezaremos por un problema concreto: el de la personalidad de Dios. Sobre él resultará más fácil comprender luego las implicaciones más abstractas.

a) *Dios como persona*

Para centrar la reflexión, partimos del cuestionamiento tal como apareció en las discusiones en torno al problema de la secularización¹³⁵. Dentro de ella cabe situar la eclosión *pública* en el año 1963, cuando John A. T. Robinson publica su *Honest to God*¹³⁶.

Con una muy notable porción del pensamiento moderno —recuérdese que este era ya el auténtico caballo de batalla de la *Atheismusstreit* suscitada en torno la Fichte¹³⁷ — Robinson experimenta una fuerte resistencia a llamar a Dios *persona*. Hasta el punto de que, a raíz de la publicación del primer libro

¹³⁵ Recuérdense las breves indicaciones de cap. I 2 b. Esta problemática perdió ciertamente la actualidad de la moda, pero permanece en la seriedad de su interrogación en muchos puntos.

¹³⁶ London 1963. En el año 1966 —fecha de la reimpresión que manejamos— iban hechas 12 reimpressiones. No es Robinson el más original ni el más coherente entre los representantes de esta tendencia, ni el problema de la personalidad de Dios, el único en ella debatido. Pero como aquí no hacemos un estudio de la secularización, sino que buscamos únicamente una especie de una piedra de toque para el pensamiento ruibaliano, le prestamos especial atención. Tanto más, cuanto que poco después Robinson escribió otro libro que gira case exclusivamente en torno a este tema: *Exploration into God*, Stanford 1967; usaremos la trad. cast. *Exploración en el interior de Dios*. Barcelona 1969.

¹³⁷ Cf. C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno 1*, Roma² 1969, pp. 549-586; W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Bd. 1, ed. Suhrkamp, München 1979, pp. 223-230.

citado, muchos lo acusaron de que era “ateo... o que quería sustituir el personalismo bíblico por un panteísmo impersonal¹³⁸. ¿Cómo analizar esta cuestión desde la concepción ruibaliana?

Desde luego, sería precisa aquí una fundamentación más detallada de lo que vamos a decir. El espacio obliga a una indicación mínima, pero esperamos que sea suficiente para el presente discurso. Un vistazo a la evolución cósmica permite ver que la persona está en la línea más genuina del dinamismo perfectivo del ser: en terminología ruibaliana, pertenece al ámbito de las *nociones segundas*. Resulta entonces claro que, *de alguna manera*, debe ser afirmada de Dios.

El problema radica en que *en su modo concreto* la idea de persona que manejamos está aprehendida por nosotros a nuestro preciso nivel humano. Es, pues, siempre una idea cargada de una doble relatividad —y por lo mismo de una doble limitación—: la relatividad que le compete por el mero hecho de ser aprehensión *conceptual*¹³⁹, y la que le viene de tener que formarse inmediatamente sobre una realización limitada —la humana—, que recorta a un determinado nivel el dinamismo expansivo del ser en esa dirección.

Por lo tanto, hace falta reconocerle a Robinson —y a tantos que piensan como él— su punto de razón al negar que Dios sea persona: nuestra idea “normal” de persona, aplicada sin más a Dios, lo rebajaría automáticamente a nuestro nivel, lo convertiría *en una persona junto a otras* personas de nuestro entorno. Por eso, si el conocimiento de la personalidad se agotara en ese *modo conceptual*, ni por asomo podría ser predicada de Dios¹⁴⁰.

Pero, una vez puesta en claro la dialéctica noción-concepto, cabe ya de entrada una primera aproximación. Sabemos que esa *idea* es solo una traducción relativa —relativa a nuestro modo de conocer y a su objeto concreto; en este caso, la persona humana— de un *fondo nocional*, que es *absoluto* por apoyarse directamente en el ser; que es asimismo dinámico y tiende siempre a un “más-ser”. Tomado así, no tiene por qué ser negado de Dios. Cabe entonces asumir que, con más o menos precisión, a tal fondo se remite —o en todo caso puede remitirse— el hombre religioso cuando se dirige a Dios como persona.

Pero justamente aquí está el nudo de la cuestión. Por un lado, lo nocional no se da cognoscitivamente “en estado puro”, pues es siempre momento de una representación concreta; por otro, reconocemos que la idea formada sobre el modelo humano no es aplicable a Dios. La única salida consiste, como ya sabemos, pues aquí se abre en toda su genial flexibilidad la concepción ruibaliana, en asumir ese fondo nocional en un concepto o idea formada sobre la misma individualidad divina¹⁴¹.

Eso significa que tal idea ha de constituirse —recuérdese— a partir de la *idea* previa de *Ser infinito*. Y ya se comprende que por este mero —por este enorme— hecho, la idea de persona aplicada a Dios adquiere un peculiarísimo carácter. Debe mantenerse lo suficientemente amplia y distendida como para no hacerse incompatible con ninguna perfección: lo *infinito*, siempre dentro de ella, la obliga, por intrínseca necesidad, a superar en perenne dialéctica todo esquema que pueda implicar finitud; de lo contrario, se convertiría automáticamente en una idea falsa de Dios, en un ídolo.

¹³⁸ O. c., nota anterior, p. 20. Ya el mismo año de la aparición de *Honest to God* tuvo que defenderse de la acusación de ateísmo lanzada por A. MacIntyre, *God and the Theologians*, en *The Honest to God Debate*, London 1963, p. 215-228; ver *Ibid.*, p. 228-231, la respuesta de Robinson.

¹³⁹ Una aprehensión “angélica” sería muy diversa, y, aun sin salir del hombre, el concepto de personalidad cambia y evoluciona en la historia...

¹⁴⁰ Se comprende ahora el vigor con que Amor Ruibal rechaza la concepción que —según él— la escolástica tiene de la idea: la idea-esencia, que es o no es “en bloque”. Sin duda, es la conciencia oscura de un tal fondo de validez absoluta la que hace que Robinson, tan negativo en ciertas expresiones, esté dispuesto a renunciar a su teoría antes de negarlo: “Sí la única alternativa a un Dios personal es un Absoluto menos que personal, entonces permitidnos que retengamos por todos los medios al Dios personal” (L. c., nota 144, p. 217; cf. p. 207-208. 210-211. 216)

¹⁴¹ Que es, como queda visto atrás, el único modo concreto de predicar algo acerca de Dios.

Resumiendo, pues, estas consideraciones y aplicándolas al caso concreto planteado por Robinson, parece poder concluirse desde la concepción ruibaliana: ciertamente es lícito —y hasta cierto punto necesario— llamar *persona* a Dios. La razón es que en la idea “normal” de persona —de donde partimos— hay un momento nocional, pre-conceptual, que es recuperable reflexivamente y, dentro de esa misma reflexión, traducible en una *nueva idea* de persona, de peculiarísimo estatuto cognoscitivo y solo aplicable a Dios.

La resistencia de Robinson está justificada porque él —carente de una verdadera gnoseología y de una metafísica¹⁴²— juega únicamente con el elemento *conceptual* y en *esa perspectiva* es ciertamente peligrosa —y hasta puede ser blasfemo— llamar *persona* a Dios¹⁴³. Críticas como la suya tienen el mérito de ponernos en guardia y de purificar nuestro pensamiento. Muchas veces se está jugando con una *idea confusa* de persona, confusamente aplicada a Dios y a la criatura. Es necesario subrayar muy enérgicamente que se trata de dos *ideas distintas, de ningún modo intercambiables*.

Los predicados de las afirmaciones Dios “es persona” y Pedro “es persona” están de tal modo determinados por el respectivo sujeto, que confundirlos equivaldría a caer en el *antropomorfismo* (si prevalece el segundo), en el *panteísmo* (si prevalece el primero)... o en un nebuloso *confusionismo* (se prevalece un significado común amorfo). Esto último es lo que suele suceder, si bien la intención profunda y la orientación vital pueden ser más “sabias” y verdaderas que el sustrato teórico.

Se ve, luego, que la concepción ruibaliana, no mediante referencias vagas y sin perfiles, sino a través de una concepción estricta y rigurosa, permite conjuntar los dos extremos que hacen tan difícil cualquier predicación acerca de Dios. Mantiene (nocionalmente) la significatividad del predicado, niega (conceptualmente) sus límites empíricos y lo reafirma (en un constructo conceptual único) al nivel exclusivo de Dios: *affirmatio, negatio, eminentia*.

Con estas consideraciones al fondo, no parece ya tan difícil responder a cuestiones más concretas que surgen inevitablemente ante un modo tan peculiar de conocimiento. Trataremos algunas, con cierta graduación en la radicalidad de su interrogación.

b) Legitimidad de los “nombres divinos”

Una primera cuestión puede ser esta: si se trata de dos ideas distintas, ¿por qué usar el mismo nombre para ambas? ¿No sería más exacto y económico, evitando peligrosos equívocos, darles nombres distintos? Como se ve, se trata de un aspecto de la cuestión tradicional acerca de los “nombres divinos” (*De divinis nominibus*).

¹⁴² Véanse al respecto las magníficas observaciones de E. Schillebeeckx, *La secularidad cristiana según Robinson*, en *Dios y el hombre*, Salamanca 1968, p. 111-190, que no perdieron actualidad.

¹⁴³ Es curioso que, en cambio, no se niega a aplicar a Dios el calificativo de *personal*. En L. c., nota 4, llega a poner esto en cierto modo como fin de la obra: “expresar y dar curso a la poderosa, aunque evasiva, convicción de que hay un 'tú' en el centro de todas las cosas. Se trata de una búsqueda de la forma de lo personal en tanto realidad última de la vida...” (p. 20; cf. 115. 151. 207-211...). De ahí su distinción entre “despersonificar” y “despersonalizar”(p. 135). De este modo está dando un testimonio implícito de la conciencia de un valor en la idea de persona que va más allá de su forma empírica concreta. Lo malo es que, al no tematizarlo, pierde fuerza positiva. A lo que se suma, como ya observó Schillebeeckx (L. c. en nota 140, p. 162) el hecho de que en la analogía de Dios Robinson considera solo el aspecto negativo. Observación que se confirma por el hecho de que esta concepción negativa de la analogía es compartida, a pesar de su mayor vigor metafísico, por P. Tillich, el pensamiento del cual es, sin duda, el trasfondo fundamental y permanente de la reflexión de Robinson sobre este punto. En efecto, Tillich reconoció a propósito de una observación de G. Weigel: “Creo que tienes razón cuando dices que mi modo de entender la analogía es más en forma de protesta-negativa que de afirmación positiva” (citado por C. J. Ambruster, *El pensamiento de Paul Tillich*, Santander 1968, p. 152; último subrayado nuestro; puede verse en *Gregorianum* 37 (1956) 54; cf. *Ibid.* p. 34-54 el artículo-respuesta). Y en definitiva aquí transparece el fondo del pensamiento de Tillich al identificar prácticamente el símbolo y la analogía y al opinar que “los símbolos no son un medio para conocer a Dios, sino más bien un modo de hablar sobre él” (Ambruster, *Ibid.*, p. 150; cf. p. 148-153). También J. Gómez Caffarena, a quien estudiaremos, hará alusión a Tillich, distanciándose de él en este punto: cf. *Lenguaje sobre Dios*, Madrid 1985, pp. 66-67 nota 37: una prueba más de la convergencia con Amor Ruibal que nos parece detectar en él.

1) En puro rigor abstracto esa posibilidad no puede ser negada. Solo que entonces se correría el peligro contrario, y no menor que el anterior: desconocer la comunidad de fondo que vincula ambas ideas. Con el cual la idea referida a Dios se convertiría en literalmente in-significante.

Porque, aunque a nivel *conceptual* se trata de dos ideas distintas, en el *nivel pre conceptual* comulgan en el mismo valor nocional, que cada una traduce sobre la realidad singular a la que se refiere. Son *distintas* pero no *divergentes*: ambas se encuentran, a pesar de la distancia infinita, situadas *dentro* del mismo cono de significado abierto por el dinamismo personal del ser. Es decir, volviendo ya a la terminología ruibaliana, ambas ideas encierran en sí un mismo momento pre conceptual, atemático; ambas están subtendidas por una misma categoría nocional.

Y hay más aún. Amor Ruibal —consecuente con la remisión a la experiencia indicada al comienzo del capítulo— afirma contra lo ontologismo y trascendentalismo que “no existe para la inteligencia humana una ciencia propia de lo espiritual ni de lo infinito¹⁴⁴. Lo que significa que nuestro conocimiento de Dios tiene que apoyarse necesariamente en lo sensible y elevarse a Dios por la dialéctica analógica¹⁴⁵. El conocimiento de lo divino tiene que nutrirse, como todo conocimiento, en el modesto *humus* de nuestra experiencia humana. Nuestra inteligencia no puede saltar sobre su sombra: esta humilde verdad hace fracasar de cuajo todo intento de lograr una aprehensión de Dios *en sí*, en un *más allá* absolutamente cortado de toda relación a nuestra experiencia¹⁴⁶.

Como siempre, los extremos acaban tocándose: el puritanismo en el conocimiento de lo divino lleva irremisiblemente al agnosticismo. El mérito de Amor Ruibal en este punto fue a mostrar, con la elaboración de lo nocional, que la punta de nuestra inteligencia alcanza *de algún modo* —como momento atemático, siempre a conquistar de nuevo para la conciencia concreta—, pero de algún modo *realísimo*, el santuario mismo de la trascendencia. De esta manera puede mantener, en la humildad del concepto analógico, la doble tensión: por un lado, no renuncia al *nombre*, que mantiene viva en el concepto la menesterosidad de su vinculación irrompible a lo empírico; por otro, *en y a través* de esa misma menesterosidad, puede alcanzar realmente algo de aquel que lo supera en la distancia infinita:

He aquí de una parte la posibilidad de que los humanos conceptos puedan expresar algo respecto a Dios, traduciendo los valores nocionales del ser y de aquellas perfecciones en cuanto algo absoluto; y de otra, la imposibilidad de que las ideas puedan significar, si en el es proporcionalmente y salvando distancias infinitas, la grandeza de Dios a través de la pequeñez de las criaturas y de sus representaciones¹⁴⁷.

Problema diverso sería, como indicamos más arriba a propósito del lenguaje religioso, si, en vez de renunciar al *nombre*, se tratara de inmutarlo de una manera fuertemente significativa, cuando se aplica a Dios. Que es, por otro lado, lo que espontáneamente hace casi siempre el lenguaje religioso, cuando llama a Dios “*santísimo*”, “*omnipotente*”... Así la misma estructura de la palabra reflejaría en cierto modo la estructura del concepto: una misma *raíz* contenida como momento común en *palabras* distintas. En el fondo esa viene a ser siempre la estrategia del lenguaje *simbólico*, tan privilegiada por eso mismo en el ámbito religioso. (Volveremos sobre esto más adelante).

2) Cabe tocar aún una cuestión que deberíamos abordar antes, pero que ahora acaso encuentre mejor preparado el hueco de su inteligibilidad. ¿Cómo es posible que una idea inicialmente tomada de lo creado se haga transparente, de modo que a través de ella podamos captar de algún modo el infinito?

Amor Ruibal responde apoyándose en las características de los diversos momentos cognoscitivos. Hemos visto ya como la implicación en la realidad, el afincamiento en el objetivo, correspondía a la

¹⁴⁴ IX 314; cf. IX 314-315. 358-359.

¹⁴⁵ Ibid..

¹⁴⁶ ES lo que Amor Ruibal combatió siempre, mostrando la intrínseca incompatibilidad de toda “hypertrascendencia”, a propósito sobre todo del neoplatonismo (cf. IV 1-209).

¹⁴⁷ Inédito.

noción de ser, originada en el *momento pre lógico*; mientras que el momento *lógico* se caracterizaba por ser una “suspensión de la realidad” —igual sucede con el “logos” de Zubiri— durante la elaboración de la idea; realidad que era finalmente recuperada en el momento *psicológico*, cuando la síntesis afirmativa del juicio fundía en la idea la realidad y la representación.

Eso hacía que las ideas, tomadas en su formalidad lógica, posean un carácter meramente *representativo*. Tal es su debilidad; pero ahí radica también su grandeza. Porque así

la significación de las ideas no aparece vinculada a una forma concreta de ser; sino que, por el contrario, la idea es apta para representar cuantas formas de ser se ofrezcan a la percepción, siempre que reúnan las condiciones de idea, esto es, contengan determinaciones que la hagan salir de simple noción, y dejando a salvo el valor diverso de lo finito e infinito traducible en la misma idea¹⁴⁸.

En efecto, si suprimiendo los planos, la realidad dejara de ser un momento en el proceso cognoscitivo —es decir, si dejara de ser percibida como noción— y se convirtiera en objeto de una idea, el camino quedaría automáticamente cerrado. Tendríamos que, por un lado, esa idea, por serlo de la *realidad*, del ser, definiría todo el ámbito a donde puede llegar el conocer; por otro, al tratarse de una idea, ese ámbito tendría una delimitación y configuración concretas. Consiguientemente todo lo que cayera fuera de él quedaría, por lo mismo, fuera del alcance cognoscitivo¹⁴⁹.

La distinción de funciones, por el contrario, cambia completamente las perspectivas:

Desde el momento en que no es determinada por la idea la noción de ser, sino que a la inversa se actúa aquélla sobre la materia universalísima que esta noción le ofrece, para representarla en sus formas relativas, la constitución íntima de la idea y sus caracteres son en absoluto independientes de los caracteres y constitución de los objetos que reproduce.- Porque, según hemos dicho, la idea no es lo que conocemos en la representación de las cosas, sino que es el medio por el cual las cosas son conocidas, dada la actuación primaria que proporciona la noción de lo real; por eso cualquiera que sea el objeto que se ofrezca a la representación, ora finito ora infinito, la idea habrá de reproducirlo en cuanto esté a su alcance, esto es, dentro de sus limitaciones, sin que en ello influya la naturaleza del objeto, sino simplemente la de la visión intelectual¹⁵⁰.

c) *Dialéctica interna de los conceptos divinos*

Prosiguiendo estas reflexiones, cabe aún plantear algunas preguntas más alejadas de la letra del autor, pero que pueden ayudar a clarificar mejor punto tan crucial.

1) En primer lugar, ¿esta idea, trabajada en su entraña por una permanente distensión hacia el infinito, nunca plenamente actualizada, es propiamente idea?

De entrada, no sobra traer aquí una cita de Descartes, a fin de mostrar que, justamente por eso, en su misma dificultad la solución lleva dentro de sí, como una imborrable marca de agua, el signo de lo auténtico. En efecto, cuando el filósofo establece que la idea de Dios (*idea Dei*) es la idea del infinito

¹⁴⁸ IX 49-50.

¹⁴⁹ Por eso en las teorías trascendentalistas y en la ontologista, que confieren a la idea la ilimitación del ser, “se hace imposible el conocimiento de lo finito, que queda fuera en absoluto del contenido de las ideas” (IX 50). Y, por el contrario, en el aristotelismo, que encierra el ser en la limitación de la idea —que es primariamente expresión de lo “finito sensible”—, “se hace imposible el conocimiento de lo infinito, que de igual modo queda fuera de la expresión de los conceptos, siendo como son lo creado y lo increado de caracteres irreductibles entre sí” (IX 50-51).

¹⁵⁰ IX 52-53.

(*idea infiniti*), afirma que ésta “para ser verdadera, de ningún modo debe ser comprendida, porque la misma incomprehensibilidad está contenida en la razón formal del infinito”¹⁵¹.

Se comprende bien: si sobre un fondo nocional común que se le anuncia en la experiencia, el pensamiento tiene que construir un *concepto* que refleje únicamente al Dios infinito, deberá partir siempre del presupuesto obvio de que su tarea resultará inacabable. Estará siempre *dentro* de ella —conociendo verdaderamente—, pero nunca la podrá dar por rematada, porque en el preciso instante en que lo hiciera, estaría falseándola y negándola.

2) Queda así bien patente el *carácter dialéctico* de este tipo de concepto. Algo que debe ser tomado con todo rigor.

En realidad, como queda visto en la Segunda Parte, es algo que corresponde a todo concepto, siempre en trance de reconfigurar de nuevo —a través de continuas “elaboraciones” — el fondo nocional que lo sustenta, para así “deducir” con creciente plenitud sus valores reales. Mucho más en el caso de Dios, donde por definición ese fondo nocional hace presentir una riqueza que desborda por todas partes, rompiéndola irremisiblemente, cualquier construcción conceptual que lo intenta configurar en concreto.

El ámbito de consideraciones que desde aquí se pueden hacer, resulta literalmente enorme. Amor Ruibal apenas lo rozó, ni seguramente lo abordaría aunque tuviera tiempo, pues no iba por ahí su sensibilidad. Pero la teoría sí que ofrece un muy preciso fundamento gnoseológico, que puede prolongarse y enriquecerse en esa dirección. Indiquemos telegráficamente algunas posibles implicaciones.

Se entiende bien, por ejemplo, como en ese paso continuo de la noción al concepto existe un amplio espacio para *la imaginación*. De algún modo, la potencia imaginativa constituye la punta de lanza por la que el espíritu intenta siempre abrir nuevos caminos para la comprensión¹⁵².

No todo será siempre positivo, porque junto a la creación positiva acecha siempre también el peligro de la deformación regresiva o alienante. Por esa interna dialéctica cualquier concepto de Dios tiene, de modo inevitable, una esencial componente de *proyección*.

La crítica religiosa de L. Feuerbach tiene ahí su base real¹⁵³. Dios es siempre *también* proyección del hombre: en cuanto este intenta “hacerse una idea” de él, necesariamente tiene que pasar por ese momento de “irrealidad” (Zubiri) y “mera representación” (Amor Ruibal) que significa el “esbozo” o “elaboración” que llevará al concepto. Concepto que nunca podrá liberarse de esa marca proyectiva y, por lo mismo, deberá estar siempre dispuesto a rehacerse a la búsqueda de una mayor fidelidad.

Y no será siempre la marca del mejor, como se deduciría de la teoría feuerbachiana —como proyección de la esencia, para él “la religión es la revelación solemne de los tesoros ocultos del hombre”¹⁵⁴ —, sino también de lo peor: las pulsiones más mezquinas y los odios más refinados buscan

¹⁵¹ “Ut sit vera nullo modo debet comprehendi, quoniam ipsa incomprehensibilitas in ratione formali infiniti continetur” (*Quintae Responsiones*, en *Oeuvres*, ed. A. Tannery, t. VII, p. 368, 2-4; cit. por J. L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris 1982, p. 36).

¹⁵² Una obra que analiza muy bien el poder creativo de la imaginación, relacionándola con el conocimiento de Dios es la de R. L. Hart, *Unfinished Man and the Imagination*, New York 1968; también le presta mucha atención W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, pp. 365-384, con abundante bibl. Una síntesis interesante puede verse en P. Ricoeur, *L'imagination dans le discours et dans l'action*, en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, pp. 213-236.

¹⁵³ La religión no tiene por qué ser siempre “el sueño del espíritu humano” (*La esencia del cristianismo*, Salamanca 1975, p. 43, prólogo a la 2ª edición); pero es indudable que en cada concepto o imagen con los que en ella se expresa el hombre, hay siempre mucho de su interior más profundo. Como síntesis asequible puede verse M. Cabada, *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, Madrid 1975. La trad. cast., aparte de una excelente introducción de M. Xaufflaire, pp. 9-28, trae en la p. 28, una pequeña selección bibl.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 62.

demasiadas veces cubrirse con el dosel legitimador de lo sagrado. Por eso la crítica de la religión pertenece no solo a los que la desechan, sino también a la esencia misma de la aceptación¹⁵⁵.

3) Con el cual ya se está diciendo igualmente que existe un uso positivo de esa dialéctica, que permite un conocimiento de Dios siempre más afinado.

De una manera más especulativa, analizando el pensamiento de Hegel, P. Ricoeur expresó bien esta consecuencia dialéctica. Resume el resultado en tres puntos, que, salvas las peculiaridades del sistema hegeliano, debe respetar y realizar toda “conceptualización” auténtica:

a) La dinámica de la representación es asumida por el empuje (élan) del pensamiento figurativo hacia el pensamiento especulativo. b) El concepto es la muerte sin fin de la representación. c) El concepto vehiculado por el declinar de la representación es la capacidad de recapitular de manera pensable y pensada la dinámica interna de la representación¹⁵⁶.

En una consideración más concreta, resulta fácil percibir que aquí radica también el lugar, tan frecuentado hoy y tan fecundo en sus resultados, del acercamiento simbólico a Dios así como el de los nuevos planteamientos del lenguaje religioso.

Justamente por la elevación y heterogeneidad de aquello que se pretende conocer, el *símbolo* —y la historia de las religiones nos dice: incluyendo el mito y el rito — tiene un papel insustituible. Entendido, claro está, en su sentido fuerte de desvelar realidades o dimensiones profundas no accesibles de otra manera. En él aparece con toda claridad el carácter “constructo” de los conceptos, el artificio creador que busca desvelar un significado único. Se trata de la “metáfora viva”, que no es un adorno retórico, sino una ruptura del lenguaje normal —*category mistake*— para arrancarle a lo real nuevos campos semánticos y nuevas capacidades de significación¹⁵⁷.

De la importancia del *lenguaje religioso* sobra hablar hoy: se trata de un campo vivo, últimamente algo más calmado, pero que tiene aún mucho de promesa¹⁵⁸. Cabría aludir, por ejemplo, a la formación de los nombres desde la perspectiva del *análisis lingüístico*: partiendo de “patrones” del lenguaje común (causa, sabiduría...) se les aplica una calificación lógica especial que, negando su significado normal, haga que se desarrollen “en una determinada dirección hasta que pueda surgir una dimensión religiosa. Así es 'infinito' un término lógico calificativo, que en el esfuerzo por comprender (*bij het doordenken*) que es bueno y sabio, alumbra finalmente un estatus lógico propio para la palabra de Dios¹⁵⁹.

4) Este es también el lugar para hacer una breve referencia al problema de la *onto-teología*. Una sospecha que, llevada a la conciencia pública por Heidegger, ya no se puede ignorar hoy. Si bien debería evitarse con mucho cuidado convertirla en un mero *eslogan* descalificador, para centrarse en su lección

¹⁵⁵ De ahí que a Feuerbach hay que unir los otros “maestros de la sospecha” (Nietzsche, Marx y Freud); cf. un planteamiento sintético en P. Ricoeur, *Religion, athéisme, foi*, en *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, pp. 431-457.

¹⁵⁶ *Le statut de la Vorstellung dans la philosophie hegelienne de la religion*, en Varios, *Qu'est-ce que Dieu? Philosophie/Théologie*, Bruxelles 1985, pp. 185-206, en p. 206.

¹⁵⁷ Cf. P. Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid 1980, principalmente Estudio VII: “Metáfora y Referencia”, pp. 293-343.

¹⁵⁸ Cf. las referencias dadas en cap. I, nota 91. Ver asimismo, en este aspecto más concreto, E. Castelli (ed.), *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*, Paris 1969, con el tomo complementario *Débats sur le langage théologique*, Paris 1969; P. Ricoeur, *Nommer Dieu: Etudes Théologiques et Religieuses* 52 (1977) 489-508. Desde el punto de vista teológico, cf. también A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Vigo 1985, pp. 170-179 (trad. cast., pp. 206-216).

¹⁵⁹ J. P. Rudder, *Gelovig spreken en theologische taal: Tijdschrift voor Theologie* 8 (1968) 274. Rudder se apoya en I. T. Ramsey, *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*. London 1967, p. 47-89, que distingue tres modos de formar nuestros conceptos acerca de Dios. (No interesa entrar en su análisis, porque el diferente punto de vista no permite una “commensurabilidad” directa). La misma idea es expresada por P. Fransen, *Enkele opmerkingen over de theologische kwalificaties*, *ibid.*, p. 337: “De positief gekwalificeerde verwoordingen van het geloof kunnen enkel de richting angeven binnen dewelke ons denken en handelen op weg blijven naar de ware God toe”.

fundamental: la de no objetivar indebidamente a Dios¹⁶⁰. A ese respecto hace falta mantener una cierta reserva ante la tajante aseveración de que *toda* la metafísica occidental fue —hasta él— una *Seinsvergessenheit*, un “olvido del ser”¹⁶¹.

Hay una firme línea que fue consciente de la irreductibilidad del ser y que trató, con mayor o menor fortuna, de traerlo a la palabra en una concepción que no lo traicionase en exceso. En ella debe inscribirse, sin duda, el esfuerzo de Amor Ruibal. La acentuación del carácter *nocional* está toda ella tensamente dirigida a marcar esa irreductible peculiaridad. Y la dialéctica con el *concepto* le permite una tematización que no está sin más condenada a caer en la mala objetivación onto-teológica.

Un concepto que, desde un fondo que lo desborda absolutamente, se sabe todo él funcionalizado en vistas a una realidad única, irrepetible e infinita, posee recursos para evitar la trampa. En terminología expresiva de uno de los más vivos expositores de este punto, J. L. Marion, no tiene por qué convertirse en *ídolo* que retenga el pensamiento en sí mismo, absolutizándose en la propia figura y limitando a Dios. Como acabamos de ver, puede ser *icono* que “reciba en sí el recorrido de la profundidad infinita”¹⁶² y que en la máxima cercanía (nocional) subraye la máxima lejanía (conceptual)¹⁶³. La razón está en que este tipo de concepto no recoge el vistazo en sí mismo sino que, trabajado por su dialéctica interna, la dirige constitutivamente al *Dios siempre mayor*.

8. Confrontación con teorías afines

No es extraño que la filosofía lleve tiempo tratando de elaborar algún tipo de categoría que dé cuenta de esta peculiar y exclusiva característica. Resulta instructivo observar como la teoría ruibaliana, tal como la acabamos de examinar, no solo resiste la comparación con los demás intentos, sino que, en general, ofrece una excelente fundamentación, acaso más precisa y rigurosa que la de la mayoría.

Intentaremos ahora verlo en dos pasos que pondrán fin a este largo capítulo. Empezaremos con un breve repaso de posturas afines de algún modo al tomismo trascendental. Nos concentraremos finalmente en un intento hecho entre nosotros: el de J. Gómez Caffarena.

a) La tendencia del tomismo trascendental

Adrede usamos un título algo indefinido, pues el presente apartado intentará tan solo una especie de muestreo introductorio que permita centrar el problema. Un estudio detallado —que seguramente sería más justo con los autores aludidos— necesitaría otro espacio y nos apartaría de nuestro propósito.

Empecemos por un autor de enorme riqueza teórica, que ni siquiera pertenece a esta tendencia y que ciertamente merecería un estudio detallado. Aquí lo aludimos porque sirve muy bien para encaminar la reflexión. Nos referimos a H. Duméry.

¹⁶⁰ Cf. en este sentido, la obra en colaboración *Procès à l'objectivité de Dieu. Les présupposés philosophiques de la crise de l'objectivité de Dieu*, Paris 1969.

¹⁶¹ Cf. G. Siewrth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln 1959; también J. Gómez Caffarena, *Metafísica Trascendental*, Madrid ²1983, p. 420, muestra su cautela; cosa que hace más vigorosamente aún S. Breton, *L'affirmation de Dieu*, Lyon 1963-1964, pp. 7-14, *pro man*.

¹⁶² *Dieu sanos l'être*, cit. (nota 149), p. 36. Cf. también *L'idole et ladistance*, Paris 1977.

¹⁶³ *Ibid.*; cf. pp. 15-38: “L'idole et l'icone”. Marion agudiza enormemente la cuestión, y llega a acusar al mismo Heidegger de caer, a su vez, mediante el recurso al “Ser”, en una “segunda idolatría” (pp. 39-75: “La double idolatrie”; cf. también la discusión al respecto con J. Beaufret y F. Fédier (pp. 76-78); remite a la obra en colaboración dirigida por R. Kerney y J. Stephen O'Leary, *Heidegger et la question de Dieu*, Paris 1980.

En su densa y compleja obra llama *conceptos intencionales* a los que se refieren a Dios: se trata “de modos de mirarlo [a Dios: *de le viser*] más allá de todo”¹⁶⁴. La garantía contra el relativismo o agnosticismo radica en la “intencionalidad viviente” del espíritu, que lo orienta esencialmente hacia el absoluto¹⁶⁵.

Pero, dejando ya aparte su difícil trasfondo filosófico, no es fácil encontrar en Duméry una base *objetiva* sólidamente metafísica¹⁶⁶. Aunque, vistas la agudeza y las posibilidades abiertas por sus planteamientos, hace falta ser muy prudente en las apreciaciones. (Es ciertamente muy de lamentar que no siguiera cultivando este campo tan prometedoramente abierto por la obra publicada).

La elaboración de una tal base la ofrece con más claridad un autor ubicado, si bien de modo bastante independiente y original, en el ámbito del tomismo: D. M. de Petter. Lo consideramos aquí, sobre todo, porque muestra muy notables coincidencias con Amor Ruibal, en lo que toca a la fundamentación de la objetividad de nuestro conocimiento¹⁶⁷.

Comparado con el pensamiento ruibaliano se echa de menos en él una más clara tematización de la dialéctica noción-concepto —habla de concepto y de “intuitie”, “zijnsbewustzijn”, “werkelijkheidsintentie” —, así como la elaboración de algo así como las *categorías nocionales* que pueden fundar metafísicamente las diversas virtualidades y riquezas de nuestro conocimiento de Dios¹⁶⁸.

El pensamiento de De Petter fue recogido y, podríamos decir, prolongado teológicamente —pero aquí con clara valencia filosófica — por E. Schillebeeckx¹⁶⁹, quien trata de hacer que responda al “pensamiento más íntimo” de santo Tomás¹⁷⁰. Para él:

“El valor noético de nuestro conocimiento conceptual de Dios consiste típicamente en un acto proyectivo por el cual, a través de los contenidos conceptuales, tendemos hacia Dios, sin poderlo captar conceptualmente, pero sabiendo que Dios se sitúa precisamente en la dirección objetiva indicada por el contenido conceptual”¹⁷¹.

¹⁶⁴ *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du Christianisme*, t. I, Paris 1957, p. 5 nota 2. Más ampliamente y con aclaración de dificultades, en la *La fe no es un grito. Fe e institución*, Madrid 1968, p. 47. 117-118.

¹⁶⁵ “Dieu est non pas une idée, mais ce par quoi l'esprit produit les idées (...). Il reste au coeur de l'esprit une exigence d'absolu, fixe et permanente. Cette exigence, qui est une intencionalité vivante (au sens le plus large), oriente l'esprit, elle le maintient ferme dans son orientation. En conséquence, lorsque le sujet veut penser Dieu, il garde, pour se préserver de tout relativisme, de tout agnosticisme, cette norme invariable” (*Critique et religion. Problèmes de méthode en Philosophie de la Religion*, Paris 1957, p. 197 nota 1).

¹⁶⁶ Cf. J. Martín Velasco, *Hacia una filosofía de la religión cristiana. La obra de H. Duméry*, Madrid 1970, p. 87-93

¹⁶⁷ Basamos nuestras afirmaciones en su libro —recopilación de densos y muy pensados artículos— *Begrip en werkelijkheid. Aan de overzijde van het conceptualisme*, Hilversum-Antwerpen 1964. El capítulo que más directamente se ocupa del conocimiento de Dios es el octavo (“Over de grenzen en de warde van het begripelijk kennen”, p. 168-173), donde, respondiendo a un artículo de K. Oedingen, subraya el carácter positivo de nuestro conocimiento de Dios: sólo presuponiéndolo, tiene sentido hablar de conocimiento negativo. Por eso la afirmación de que Dios es incognoscible, si no significa un completo agnosticismo o ateísmo, “dan impliceert zij noodzakelijk weten over God, dat precies de ontkenning fundeert” (p. 172).

¹⁶⁸ En cambio, es de justicia reconocer que subraya con más precisión que Amor Ruibal el carácter de “momento”, de implicación atemática e inaferrable en concreto, de lo “nocional” (aunque él, naturalmente, no use esta palabra, ni perfile esta categoría)

¹⁶⁹ Cf. *El concepto de verdad*, en *Revelación y teología*, Salamanca 1968, p. 263-267

¹⁷⁰ *El aspecto no conceptual de nuestro conocimiento de Dios según Tomás de Aquino*, O. c. nota anterior, p. 275-321. No entramos ahora en la justicia histórica de sus apreciaciones tanto acerca de santo Tomás como de Escoto, a quien considera tan solo como “el eslabón histórico entre santo Tomás y el tomismo posterior (Ibid., p. 304), siendo su influencia la que habría empujado al tomismo, vía Caetano, hacia el conceptualismo (Ibid., p. 275. 279. 302-303). La visión histórica de Amor Ruibal es muy distinta.

¹⁷¹ A. c. (nota 167) p. 265.

Esto es importante, porque nos sitúa directamente en el movimiento acaso más significativo en esta dirección: el del *dinamismo intelectual* iniciado por Joseph Maréchal¹⁷² y su prolongación en el *tomismo trascendental*. Se ofrece aquí un contraste excelente para el esfuerzo ruibaliano, pues en ambos casos la referencia principal está dada por la escolástica, con la clara intención de romper sus esquemas y abrirlos a la modernidad. Son, pues, intentos paralelos que permiten una comparación muy estricta.

Como no se puede tratar de una discusión de detalle, indiquemos que en este problema concreto la aportación principal del movimiento radica en la insistencia en que el conocimiento de Dios se realiza en *conceptos direccionales* (por cierto categoría también usada por Zubiri, si bien con una fundamentación diferente, como veremos en el próximo capítulo). Es decir, en conceptos que no se caracterizan por su contenido actual, sino por su dirección: más que decir —con ideas tomadas de las criaturas— algo acerca de Dios, indican simplemente que Dios se encuentra de alguna manera en su prolongación.

En general, lo justo de la apreciación resulta innegable. Pero, sin negarla, se ve bien que de esa manera aparece, de modo inevitable, el peligro de convertir a Dios en un blanco indeterminado al que disparamos nuestros conceptos, que solo se distinguen transitoria y secundariamente a su salida del arco intelectual. Porque, si lo único que mi concepto me dice de Dios *en si* es que Él “se encuentra de alguna manera” en su prolongación, igual me da decir de Dios que es *bueno*, que es *justo* o que es *sabio*... siempre lo encontraré al cabo de mi proyección sin que esta me aporte calificación ninguna del término en sí.

De hecho, como no podía menos de suceder, la cuestión fue agudamente discutida dentro mismo del tomismo trascendental: “si no tan claramente en Maréchal, sí, en la tendencia general de los pensadores de su escuela, se echó en falta el momento de fundamentación de la dinámica intelectual en el mismo ser hacia el que ella tiende”¹⁷³. Ante las objeciones, un autor tan significativo como E. Coreth modificó su postura inicial. Frente a las tendencias contrapuestas de E. Gilson, que sostiene una mera “inmediatez” del ser, y de B. Lonergan, que lo sitúa como meta del proceso mental¹⁷⁴, afirma:

Concibo el ser no solamente como el último, sino también como el primero; no solamente como aquello hacia lo que nos dirigimos en toda pregunta, sino también como aquello que tenemos ya siempre y que realizamos en todo conocimiento y en toda pregunta. (...) ¿Cómo podríamos dirigirnos al ser, si no estuviésemos ya siempre en el ser?¹⁷⁵.

Realmente, no resulta difícil ver que la dialéctica entre *noción* —que nos sitúa “ya siempre en el ser” — y concepto —que marca bien “aquello a lo que nos dirigimos” — responde admirablemente a esta demanda. Y lo hace, obviamente, no por acomodación, dada su elaboración totalmente independiente, sino desde la entraña misma de su lógica interna¹⁷⁶.

b) El intento de J. Gómez Caffarena

¹⁷² Cf. principalmente *Le point de départ de la Métaphysique* I, Louvain-Paris² 1927, pp. 207-208 y II, Louvain Paris 1926, pp. 182-185; *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective*: Revue Néoescolastique de Philosophie 29 (1927) 137-165; *Abstraction et intuition*: Ibid. 31 (1929) 27-52. 121-147. 309-342.

¹⁷³ M. Cabada Castro, *La vivencia previa del Absoluto como presupuesto del acceso teórico a Dios*, en A. Vargas-Machaca (ed.), *Teología y mundo contemporáneo*. Homenaje a Karl Rahner en su 70 cumpleaños, Madrid 1975, pp. 67-68. El autor estudia más ampliamente esta problemática en *Sein und Gott bei Gustav Siewerth*, Düsseldorf 1971, principalmente pp. 29-64; 85-90. Del primer trabajo tomamos las referencias siguientes.

¹⁷⁴ Con todo, la gnoseología de este autor en *Insight. A Study on Human Understanding*, London 1958, ofrece intuiciones de un realismo más consciente del “PRE” radical.

¹⁷⁵ *Unmittelbarkeit und Vermittlung des Seins. Versuch einer Antwort an Bernard J. F. Lonergan SJ*: Zeitschrift für Katholische Theologie 92 (1970) 314.

¹⁷⁶ Notaremos en el próximo capítulo cómo Zubiri, con su “realidad en hacia”, envolviendo todo el proceso cognoscitivo, podría asumir también esta misma dialéctica. Si a veces parece acentuar en exceso la mera repitencia, también dice: “La presencia en remitente, por pobre que parezca, es verdadera presencia” (HD 225).

A lo largo del capítulo se aludió repetidamente a este autor. Hecho con una exquisita sensibilidad metafísica y religiosa, que sin romper los vínculos profundos con la tradición se sitúa decididamente en nuestros días, su intento constituye, sin duda, una excelente piedra de toque comparativo.

1) La comunidad de intención —renovación en la continuidad— y la diferencia en el tiempo permiten calibrar muy bien la potencia de actualidad del pensamiento ruibaliano. Ofrece además, desde “el realismo español”, el contraste dialogante que en este punto no ofrece Zubiri. La intuición radical de la religión lleva a éste a no centrar aquí su atención, que, como veremos, camina con preferencia por otros derroteros. (El lector haría bien, con todo, en mantener presente la memoria de su gnoseología, pues la comunidad de fondo analizada en la Segunda Parte permanece: mucho de lo que se dice en todo este contexto desde Amor Ruibal podría ser dicho igualmente desde Zubiri).

El diálogo se fijará en dos momentos claves: la posición que apareció en la *Metafísica Trascendental*¹⁷⁷ y la que, en trance de elaboración, muestra un adelanto en la conferencia/libro *Lenguaje sobre Dios*¹⁷⁸. Téngase en cuenta que a partir de la primera obra citada el autor siguió profundizando con tenacidad y apertura en el problema, añadiéndole siempre nuevas precisiones y matices¹⁷⁹.

Nos parece que, sin forzar demasiado las cosas, cabe ver en el proceso un acercamiento a la postura presente en la obra de Amor Ruibal. Acercamiento marcado por la acentuación del intrinsecismo y realismo de nuestro conocimiento de Dios, respondiendo a un perceptible abandono del énfasis marechaliana de los primeros momentos. De todos modos, téngase en cuenta que la exposición busca más una iluminación de la postura ruibaliana que una afinada exposición de la de Caffarena.

2) Empieza por no aceptar sin más el común y casi rutinario planteamiento de la *analogía*. Siente la necesidad de saltar sobre las disputas escolares hacia la auténtica raíz metafísica del problema¹⁸⁰.

Afirma que la solución no puede buscarse sobre una común *base conceptual*, ya que “no tenemos ningún concepto que sea totalmente 'neutro', ni finito ni infinito”¹⁸¹. Por eso postula también una distinción de planos. De ahí que subraye la peculiaridad de los conceptos de algún modo aplicables a Dios: deben estar animados de una “dialéctica interna”, acercándose así al “concepto-límite” (*Grenzbegriff*) kantiano¹⁸².

Incluso insinúa la necesaria radicación *pre conceptual* de este tipo de conocimiento¹⁸³.

¹⁷⁷ Madrid 1970.

¹⁷⁸ Madrid 1985.

¹⁷⁹ Cf. principalmente *Concepto de Dios en un mundo secularizado*, en *El hombre al encuentro de Dios*, IV Sem. de Est. Trinitarios, Salamanca 1970, pp. 183-211; *Metafísica Religiosa*, en J. Martín Velasco/ J. Gómez Caffarena, *Filosofía de la Religión*, Madrid 1973. Antes había publicado “*Analogía del Ser*” y *dialéctica en la afirmación humana de Dios*: Pensamiento 16 (1960) 143-174. Desde otro ángulo publicó también *El logos interno de la afirmación cristiana del Amor Originario*, en Instituto Fe y Secularidad, *Convicción de fe y crítica racional*, Salamanca 1973, pp. 369-391; *El lenguaje simbólico y su verdad*, en A. Doug (ed.), *Lenguajes científico, mítico y religioso*, Bilbao 1979, pp. 239-271; *Lenguaje, símbolo y verdad*, en Varios, *Simbolismo, sentido y realidad*, Madrid 1979, pp. 119-139; *Sobre la cognitividad de los símbolos. Apunte bibliográfico*: Miscelánea Comillas 42 (1984) 189-208. Últimamente ofreció dos síntesis claras y escuetas en *Razón y Dios*, Madrid 1985 y *Lenguaje sobre Dios*, Madrid 1985. Debe tenerse también en cuenta su *Metafísica Fundamental*, Madrid 2^a 1983; con la primera edición, en 1969, había dialogado personalmente en *La realidad radical como emergencia, según Amor Ruibal*: Miscelanea Comillensis 52 (1969) 85-129: los resultados fueron muy semejantes.

¹⁸⁰ Cf. *Metafísica Trascendental*, pp. 247-287. Señala como la cuestión nace en santo Tomás ante el conocimiento de Dios, y que la generalización que vino después con la segunda escolástica no aportó “realmente progreso, sino retroceso y desvío” (Ibid., p. 252; cf. pp. 251-252).

¹⁸¹ Ibid., p. 267.

¹⁸² Ibid., p. 248-249. 265-269. 284-285.

¹⁸³ 183 “Recordemos, sin embargo, para que todo este resultado no quede demasiado decepcionante, que, si bien la afirmación humana tiene un imprescindible elemento conceptual, no se reduce a él: brota de un estado cognoscitivo preconceptual que, con Santo Tomás, podemos llamar ‘intelección’. No falta aquí auténtica intelección, aunque única en su género y trabada por la

La coincidencia global de estilo con la solución ruibaliana es, pues, bien patente. La misma pasión metafísica, la misma insistencia en la distinción de planos y en la peculiaridad e interno dinamismo de los conceptos aplicables a Dios. (En este último punto las aplicaciones filosóficas de Caffarena resultan particularmente sugerentes).

La coincidencia se extiende también al resultado, que, en definitiva, consiste en una concepción dialéctica¹⁸⁴ de la analogía:

Sea, pues, esta la tesis: resulta viable una afirmación humana del Absoluto sobre la base de la postulación del último fundamento y finalidad y mediante un 'paso al límite' de la tensión ser-ente (sintetizando así aspectos de 'atribución' y 'analogía'). Es un proceder típicamente dialéctico en el que la afirmación, negada la estructura connatural, se sostiene en 'eminencia', de modo metafísicamente significativo pero más allá de toda representación objetiva¹⁸⁵.

Con todo, en esta etapa queda una cierta impresión de que Caffarena no acaba de encontrar el modo ni la justificación gnoseológica de esa mínima coincidencia entre Dios y la criatura, que permita fundamentar la afirmación humana. La solución del “paso al límite”, indispensable como tensión diferenciadora, permanece envuelta en una cierta oscuridad e indecisión. Todo lo cual afecta al valor real, “*que debe reducirse a una simple significación (indicación, pauta)*”¹⁸⁶.

La razón acaso esté en que el *valor real* de ese conocimiento no es aún, de modo claro, para él un *pre-supuesto* fundamental, sino algo que está *delante*, a alcanzar en un “paso al límite”, que tiene que salvar, nada menos, una distancia infinita. Como queda dicho, si la objetividad no se presupone, nunca podrá ser alcanzada¹⁸⁷. Solo estando ya *en* Dios, cabe caminar cognoscitivamente *hacia* él¹⁸⁸.

3) Repitamos, sin embargo, la advertencia inicial: si la contraposición resulta iluminadora como contraste que destaca los acentos, podría ser injusta como exposición de la postura total y matizada. El autor, ya en este estadio, deja entrever que su intención fundamental no es tanto acentuar el *no-llegar* cuanto precaver contra una falsa *objetivación*:

Solo dialécticamente, apuntando (y no llegando de modo propiamente objetivo) a un límite en el que se supera la tensión del ser y del ente, que en nuestras afirmaciones del mundo expresa la finitud y la contingencia de lo afirmable¹⁸⁹.

De hecho, en la obra posterior, sin abandonar el exquisito cuidado por una respetuosa reserva crítica ante nuestro conocimiento de la trascendencia, hay un claro y decidido esfuerzo por avanzar hacia un mayor realismo. Los últimos trabajos son claros al respecto y el libro anunciado, Dios, pregunta humana, seguro que aportará nuevas clarificaciones y avances.

deficiencia del medio expresivo conceptual” (Ibid., p. 286; primer subrayado nuestro; después de la primera aparición de conceptual suprimimos un “pero”, que, evidentemente, sobra).

¹⁸⁴ “Es un proceder ascensivo, tensional, con clave en la negación y en la ulterior de la negación, que es la eminencia” (Ibid., p. 286; subrayado en el texto).

¹⁸⁵ Ibid., p. 284. Léase todo el párrafo: “Toma de posición conclusiva” (pp. 284-286).

¹⁸⁶ *Metafísica Trascendental*, p. 285.

¹⁸⁷ Piénsese que esto vale ya de todo conocimiento: “Ce que nous voulons dire n'est pas devant nous, hors de toute converse comme une pure signification. Ce n'est que l'excès de ce que nous vivons sur ce qui a déjà été dit” (M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris 1960, p. 103-104).

¹⁸⁸ Recuérdese lo dicho al respeto en el cap. V 1 y VI 2 a-b. Con su habitual finura, tan sensible a la sospecha moderna y enormemente cauta, G. Morel hace también esta aplicación: “Et ce n'est pas à dire encore une fois que la pensée devant Dieu devient aveugle, mais simplement (et c'est normal) qu'elle ne se réalise vraiment comme pensée qu'à l'intérieur du oui à Dieu” (*Problèmes actuels de religion*, Paris 1968, p. 209). Más significativamente aún, respondiendo a la objeción kantiana de que “lo finito no puede ni por asomo dejar su condición de finito” para alcanzar a Dios, acaba conjuntando magníficamente la presencia con la apertura dialéctica: “se réaliser c'est marcher en vue de Dieu, en et vers sa présence” (Ibid., p. 212; subrayados nuestros). Véase todo el apartado: “Connaissance et reconnaissance” (pp. 208-214).

¹⁸⁹ *Concepto de Dios en un mundo secularizado*, cit. (nota 177), p. 197; segundo subrayado, nuestro.

Él mismo habla expresamente de insatisfacción y nueva búsqueda¹⁹⁰. Esta se concentra en dos frentes en los que, sin forzar los textos, cabe detectar un paralelismo muy elocuente con los dos puntos centrales de la consideración ruibaliana: los *conceptos* como constructos específicos y las *categorías nocionales* como base de inserción real.

En efecto, intenta resolver el problema de la “finitud semántica” de los conceptos humanos aplicados a Dios, buscando para ellos un nuevo realismo. De modo significativo para el presente diálogo también él alude a Robinson¹⁹¹; si bien, partiendo de la experiencia de Jesús de Nazaret, centra su reflexión no tanto en el concepto de persona —aunque no lo excluye¹⁹²— como en el de “padre” (*abbá*), traducible por “amor” (*agápe*)¹⁹³. Reconoce que no puede tratarse de conceptos normales y por eso acude al *símbolo*.

El símbolo permite una cierta “relajación semántica”, pero sobreentendiendo “que usar los términos simbólicamente no equivale a vaciarlos de significado ni de pretensión de verdad”¹⁹⁴. A fin de mostrarlo, va a insistir en el primer punto indicado: el carácter constructo de este tipo de conocimiento.

Después de una reinterpretación crítica de la analogía¹⁹⁵, recoge la nueva concepción —ontológicamente densa y semánticamente rica— de lo simbólico. La expresión simbólica aparece entonces como vehiculadora de verdad auténtica, críticamente validable (mismo estamos pendientes de una “crítica de la razón simbólica”)¹⁹⁶. Como nosotros dijimos del “constructo conceptual” ruibaliano, este tipo de expresión puede albergar en sí toda una dialéctica interna, en una especie de “concepto-límite”, que rompe moldes y conjunta los extremos en una síntesis paradójica¹⁹⁷.

Aquí es donde aparece el segundo frente. Para que esa significación pueda ser verdadera aplicada a Dios, debe referirse a la “realidad en cuanto realidad”. Algo que se ejemplifica ante todo en el *ser* (Dios como “el mismo Ser subsistente”)¹⁹⁸. Pero lo que aquí más nos interesa es que cabe ampliar ese ámbito simbólico. Por lo menos intenta extenderlo al *amor*: Dios como “Amor Originario”, como “el mismo Amar Subsistente”¹⁹⁹.

Estamos, luego, en lo que para Amor Ruibal es el ámbito de lo nocional. El planteamiento de Caffarena, acaso por más cauto, puede parecer menos claro²⁰⁰. Pero tiene idéntico significado. Busca, en efecto, aquellas predicaciones que puedan aplicarse a Dios de modo privilegiado, más allá de la pura metáfora o denominación externa (roca, alcázar, pastor...). En palabras suyas, busca una “jerarquía de símbolos”, que no reduzca todo por igual a mera “cifra”, en definitiva, indiferente. Frente a Jaspers pretende justificar la existencia de símbolos “privilegiados”.

¹⁹⁰ “Desde hace muchos años vengo dándole vueltas a este problema y he presentado de diversas maneras un intento de solución. Hoy me parece encontrar todavía un núcleo válido en él (...) había en mis presentaciones anteriores algo barrocammente complicado que no me gusta ya” (*Lenguaje sobre Dios*, p. 66). Recuérdese que aquí es donde tomaba distancia respecto a Tillich cf. supra, nota 141.

¹⁹¹ *Lenguaje sobre Dios*, p. 40.

¹⁹² *Ibid.*, pp. 68-69. 71.

¹⁹³ *Ibid.* p. 42.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 43.

¹⁹⁵ *Ibid.*, pp. 44-53.

¹⁹⁶ *Ibid.*, pp. 53-57.

¹⁹⁷ *Ibid.*, pp. 57-63.

¹⁹⁸ *Ibid.*, pp. 61-63.

¹⁹⁹ *Ibid.* p. 63.

²⁰⁰ Por veces parece pedir solo para el amor este estatuto; otras —y esta parece la actitud definitiva— quiere extenderlo a otras calificaciones personales (cf. 68-71).

Pues bien, este privilegio viene definido para él exactamente por la misma razón que Amor Ruibal da para las “nociones segundas”. Quiere explicar algo que santo Tomás “parece haber dado por obvio, sin una prueba satisfactoria”: por qué atribuciones personales, como sabio, bondadoso... se pueden aplicar a Dios²⁰¹. Encuentra el fundamento en que se refieren a la “realidad en cuanto realidad sin ninguna particularización”, en que permiten formar “una noción ideal que no incluya la finitud”²⁰². Exactamente lo que veíamos en la fundamentación ruibaliana.

Caffarena, acudiendo al carácter personal y dialógico de la realidad²⁰³, muestra bien la dirección vital (de razón “vital” habla también en este contexto)²⁰⁴; Amor Ruibal, elaborando la categoría de las nociones segundas, le confiere una nítida fundamentación metafísica. Lo decisivo es la evidente convergencia.

3) Dado que no podemos olvidar que el contraste directo que busca nuestro trabajo es entre Amor Ruibal y Zubiri, pero encuadrado de algún modo en la tradición del “realismo español”, hagamos aún una consideración final.

Caffarena considera también su metafísica como de algún modo complementaria de la de Zubiri. Piensa que éste opta por un cierto objetivismo más “físico”, “de tono hondamente realista”, que se sitúa “deliberadamente en continuidad con las recientes estructuraciones científicas del mundo”; pero que por lo mismo no atiende tanto a la radical implicación del sujeto en el proceso (a la necesaria “existencialización”, “trascendentalización” o “fenomenologización”²⁰⁵). Concluye:

Pero al leer su obra no pude menos de preguntarme alguna vez si quedaron últimamente justificados los principios que se ponían en juego (...). Es una opción fundamental sistemática —de complejos antecedentes— la que está en juego. Y quizá interesa a la Filosofía que ambas alternativas se jueguen hasta el final. Creo que se mostrarían complementarias²⁰⁶.

Cuanto llevamos dicho de la complementariedad Amor Ruibal-Zubiri apunta en la misma dirección. Caffarena podría constituir hasta cierto punto una mediación que justificara esa hipótesis. En este aspecto concreto podría acoger muy bien la aportación ruibaliana, más lejana en el tiempo pero acaso más afín en el propósito. De hecho, presenta así el problema, en evidente sintonía con lo “nocional”, basado en la intrínseca *correlación* sujeto-objeto:

La realidad radical comprende algo que *somos* nosotros —que es cada sujeto que reflexiona y se plantea el problema— y algo que *no somos*, 'en el que' nos encontramos. (...). No significa que no vayamos a poder pensar una realidad no escindida propiamente con la escisión sujeto-objeto. Pero sí que no encontraremos sentido a esa 'realidad' simplemente desposeída de toda relación al sujeto²⁰⁷.

²⁰¹ Ibid., p. 68.

²⁰² Cf. Ibid., pp. 68-69.

²⁰³ Más concretamente, los dos supuestos son: 1) una concepción personalista de la realidad, “en la que esta no queda repartida por igual entre lo personal y lo no-personal, sino que lo más profundo suyo es personal-benevolente” (Ibid., pp. 68-69); y 2) como complemento, la vía “dialógica”, en cuanto que la actitud del hombre religioso “está exigiendo un privilegio esencial para el carácter *personal-amoroso* que tan constitutivamente atribuye a Dios” (Ibid., p. 71). Entrar por aquí nos llevaría fuera del propósito. Indiquemos tan solo que cabe ampliar y reforzar estas consideraciones con la consideración evolutiva de lo real, aludida al tratar de las nociones segundas, y, dentro de ella, del hombre como “realidad emergente”: Cf. nuestras reflexiones provisionales en *La revelación de Dios en la realización del hombre*, cit. (nota 156), pp. 163-167 (trad. cast., pp. 198-203).

²⁰⁴ Ibid., p. 57.

²⁰⁵ *Metafísica Fundamental*, cit. (nota 177), pp. 98-99. Tener en cuenta, con todo, que aquí no puede atender todavía a la trilogía zubiriana sobre el conocer.

²⁰⁶ Ibid., p. 99.

²⁰⁷ Ibid., p. 118. Dirá un poco más adelante: “nunca se nos da la conciencia humana sino como realidad-en-realidad; nunca, por ello, se conciencia el hombre como lo último ni lo constituyente --aunque si lo 'radical', para su punto de vista--. Es el hombre algo así como 'allí donde la realidad se hace conciencia y problema'. La 'realidad' desborda infinitamente al hombre:

De todos modos, no debe tratarse, tampoco ahora, de un fácil concordismo, sino de una llamada a la profundización. En este sentido, una mutua mediación puede ser de gran ayuda. Por parte de Caffarena, una mayor atención explícita al carácter pre-conceptual del ser, su “contenido” actual de realidad y a su dialéctica con el concepto²⁰⁸. Por parte de Amor Ruibal, una mayor flexibilización y enriquecimiento, merced a una más expresa atención a lo simbólico y un más íntimo contacto con el método trascendental.

Se comprende, pues, que todo esto solo en apariencia nos alejó de nuestro tema. La confrontación detallada con Zubiri no era posible, porque, como dijimos y vamos a ver en detalle, él no presta apenas atención directa a este problema. Pero lo puede acoger. El haber mostrado la solidez de la postura ruibaliana permite ahora el acercamiento enriquecedor: verdaderamente aporta a Zubiri todo un campo no pensado por éste, al tiempo que, en contrapartida, va a recibir de él otro campo apenas presente en su concepción.

sería, pues, pensable y cognoscible desde otra infinidad de ángulos...” (Ibid., p. 119). Habla aún del “ser como interpretación de la realidad” (pp. 419-421); tema que desarrolla más ampliamente en *Ser como interpretación de realidad*, en *Homenaje a Xavier Zubiri I*, Madrid 1970, pp. 691-716. Nótese que es exactamente el mismo juego de absolutez de fondo y de relatividad humana en el que tanto veíamos insistir a Amor Ruibal.

²⁰⁸ Y acaso una mayor distinción entre la consideración platónica y la aristotélica del ser (en el sentido en que Amor Ruibal procuró siempre marcar las diferencias y los acentos). El autor está muy bien preparado para eso desde su tesis *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Roma 1958 (cf. principalmente pp. 16-23. 117-126). Ya se comprende que es este un tema en el que no podemos alargarnos aquí, aunque no renunciamos a un estudio ulterior.

CAPITULO VIII

EL CONOCIMIENTO DE DIOS EN ZUBIRI:

EL HOMBRE, EXPERIENCIA DE DIOS

Con Zubiri el problema del conocimiento de Dios se mantiene en idéntica tensión de profundidad y rigor, pero el estilo cambia profundamente. Tal vez sea aquí donde la diástasis entre los dos autores de nuestro estudio se haga más grande y manifiesta. Pero también es aquí donde la complementariedad muestra sus posibilidades máximas. No ya, como ha sucedido casi siempre hasta ahora, en el modo del enriquecimiento mutuo dentro de una perspectiva con fondo común, sino como la exploración de dos campos distintos que, *sumados*, dan la visión global.

A) PLANTEAMIENTO GENERAL.

Acabamos de ver que Amor Ruibal concentraba su esfuerzo en determinar el estatuto filosófico de nuestros *conceptos* acerca de Dios, en el problema de su específica y difícil *objetividad* (replanteando de raíz el tradicional *De divinis nominibus*). Zubiri, que roza alguna vez ese tema, se concentra en el *modo de acceder* a Dios, en el problema de la peculiar y única estructura *subjetiva* que eso comporta. Simplificando mucho y subrayando de entrada que todo está aquí trabado y ningún aspecto puede ir sin el otro, cabría decir que el primero atiende preferentemente a lo *noemático*, mientras que el segundo carga el acento en lo *noético*.

1. Transición: complementariedad de perspectivas

Ya se comprende entonces que la conjunción de los dos, no solo amplía el campo de cada uno sino que lo lleva a su integridad. Se verá mejor con el desarrollo mismo del tema.

a) La *ratio "entis"*

Pero antes hace falta señalar una zona donde las posturas se acercan de modo especial y que por tanto puede fungir hasta cierto punto de transición.

1) En el escrito inaugural, *En torno al problema de Dios*, se inicia un tema que luego no será retomado: el de la *ratio entis*¹. El tema es difícil y la exposición no resulta fácil. Con todo, la intención fundamental se hace suficientemente visible desde la perspectiva abierta por el capítulo

¹ NHD 379-386. Se trata del apartado IV, profundamente remodelado en la segunda redacción e incluso con ligeros retoques en la tercera.

anterior de nuestra exposición. No vamos a atender especialmente a la distinción *ser/haber*, en la que el autor insiste reiteradamente, porque él mismo abandonó posteriormente la primacía del “haber”².

Recoge el perenne problema del *ser* en su interna diversidad. Parte —sin discutirla— de la idea tradicional de que “el 'ser' que el entendimiento entiende primariamente es el ser de las cosas”³. Se propone la cuestión de cómo puede entonces ser aplicado a los demás seres. En primer lugar al *hombre*: “la máxima dificultad de este conocimiento estriba en la forzosa inadecuación de ese 'es' de las cosas, aplicado a lo que no es cosa, al humano existir”⁴. Pero, sobre todo, se pregunta con mucha más radicalidad, cómo se puede aplicar a Dios. Porque, en definitiva, el hombre está en paridad con las cosas: pertenece a la clase de lo “que 'hay'”; pero Dios no, puesto que él es “lo que 'hace que haya’”⁵. De ahí la cuestión:

Toda posibilidad de entender a Dios depende, pues, de la posibilidad de alojarlo (si se me permite la expresión) en el 'es'. No se trata simplemente de ampliar el 'es' para alojar en él a Dios. La dificultad es más honda. No sabemos, por lo pronto, si este alojamiento es posible⁶.

Se trata de un “grave problema”. Por un lado, Dios tiene que ver con el ser, ya por el mero hecho de que “hay cosas que son”; pero, por otro, Dios no se identifica con el “ser de la metafísica”: él es “fundamento” y está “allende el ser”, pues, como “decían ya los platonizantes medievales”, *prima rerum creatarum est esse* (“el ser es la primera de las cosas creadas”) ⁷. Zubiri cita también a Eckhardt, y se da cuenta de que está en terreno resbaladizo; por eso reafirma el rigor filosófico:

No pretendo sugerir ningún vago sentido místicoide⁸, sino algo perfectamente captable y concreto: Dios es cognoscible en la medida en que se le puede alojar en el ser; es incognoscible, y está allende el ser, en la medida en que no se le puede alojar en él. (...) No sabemos *por lo pronto*, sí Dios es ente, y si lo es, no sabemos en qué medida. O mejor: sabemos que hay Dios, pero no lo *conocemos*: tal es el problema teológico⁹.

Por eso concluye que se trata de un problema abierto y que no se puede prejuzgar el resultado: “no prejuzgamos quién sea Dios, dónde se encuentra y qué hace”¹⁰. Ese es el problema a resolver.

² “El 'hay' expresaría la nuda realidad. No lo pienso así. El 'hay' designa siempre y sólo algo que hay en mi vida, en mi situación, etc.” (IL 349).

³ NHD 380.

⁴ NHD 381.

⁵ NHD 382-383. La segunda redacción introduce entre los dos pasos una larga aclaración (NHD 381-382; desde el primer punto y aparte hasta el último), que resta algo del vigor de la primera marcha.

⁶ NHD 383.

⁷ NHD 384.

⁸ Tanto en la primera redacción como en la segunda la expresión es más suave: “sentido místico ninguno”. La explicación quizá esté en que hubo ya la acusación de “irracionalismo” por parte de los tomistas, y Zubiri acentúa el rigor cognoscitivo.

⁹ NHD 384.

¹⁰ NHD 386.

Acabamos de seguir, adrede, únicamente el hilo de la primera redacción. En la segunda Zubiri desarrolla más la entraña del problema, concentrándose en el concepto de ser y de su analogía. Localiza el punto justo: no puede tratarse de una “mera aplicación de 'un' concepto ya hecho”, ni de una “*ampliación* de una idea del ser a diversas regiones de entes”. Tiene que tratarse de algo más radical:

una progresiva constitución del ámbito mismo del ser, posibilitada, a su vez, por el progresivo descubrimiento de nuevos objetos o regiones, que obligan a rehacer *ab initio* el sentido mismo del ser, conservándolo, pero absorbiéndolo en una unidad superior¹¹.

Es aquí donde recurre a la denominación que antes solo había salido, de modo indirecto y en latín, en una cita de Eckhardt¹²: la *ratio entis*. De ella dirá en nota: “entiendo aquí por *ratio* algo anterior al concepto: es lo que da pie para formar el concepto en cuestión”¹³. La analogía, de darse, tendrá que partir de aquí, como algo dinámico y orientado:

Si se mantiene la analogía, habrá que decir que la analogía no es una simple correlación formal, sino que envuelve una dirección determinada: si parte del 'es' de las cosas para marchar *in casu* al 'es' de la existencia humana, pasando por el 'es' de la vida, etc.¹⁴.

Tal proceso supone tanto una “reversión” al punto de partida como “una radicalización” del mismo, lográndose una nueva *ratio entis*:

No se trata simplemente de añadir o quitar notas, sino de dar al 'es' un nuevo sentido y una nueva amplitud de horizontes que permitan alojar en él al nuevo objeto. Pero entonces no se habrá logrado tan sólo descubrir un nuevo ente en su entidad, sino una nueva *ratio entis*. Y ello permaneciendo en el ente anterior, pero mirándolo desde el nuevo. De suerte que este último ente, que fue lo que en un comienzo se nos presentó como problemático, ha convertido ahora en problema al primero. La solución del problema ha consistido en conservar el contenido del *concepto*, subsumiéndolo en una nueva y más amplia *ratio*. Creo esencial esta distinción entre *concepto* y *ratio entis*¹⁵.

2) Con el capítulo anterior en la memoria, la simple lectura resulta más elocuente que cualquier comentario. Estamos exactamente ante el mismo planteamiento de Amor Ruibal. Idéntico es el nivel donde se sitúa la analogía. Idéntico el proceso “intensivo”, incluso con referencia —sin nombre— a las “naciones segundas” (“pasando por el 'es' de la vida”). Idéntica la necesidad de ir a algo anterior al concepto. ¿Por qué, entonces, Zubiri no prosiguió este camino?

Aparte del hecho obvio de que aquí “estaba de paso”, creo que se pueden señalar dos razones principales.

La primera sería la de que, a pesar de todo, Zubiri no logró poner con toda precisión el problema. Cosa bien visible desde el tratamiento ruibaliano. En primer lugar, no se hace cuestión del

¹¹ NHD 381.

¹² “Esse formaliter non est in Deo... nihil quod est in Deo habet rationem entis” (NHD 383).

¹³ NHD 382 nota 1.

¹⁴ NHD 381.

¹⁵ NHD 381-382.

problema histórico de fondo: concepción platónica o aristotélica del ser, con la consiguiente capacidad o incapacidad de alcanzar —”alojar”, diría él — lo infinito¹⁶. En segundo lugar, no acaba de realizar el estatuto “atemático” de esa *ratio*; por eso la maneja de hecho como *un concepto* que hay que transformar cada vez, más que como *un momento* que se concreta en concepto a cada nuevo nivel (y solo entonces)¹⁷.

La segunda razón es la de que no tiene aún elaborada su gnoseología. En ella, si bien con las limitaciones que nos pareció encontrar en la Segunda Parte, usando una terminología distinta — sobre todo la “de aprehensión primordial de realidad” —, el autor elabora con precisión el problema. Pero tal elaboración ya no entró en su tratamiento del conocimiento de Dios. A su vez la dinámica de la religación lo llevó por otros caminos hacia nuevas cuestiones.

Lo cual no significa que de esa manera el problema quede resuelto. Porque la cuestión de los “nombres divinos” renace cada vez que se afirma algo acerca de él. Y Zubiri afirma muchas cosas. De ahí que la cuestión asome en algún punto, aunque siempre de pasada. Es el problema de los “conceptos direccionales”.

b) *Los conceptos direccionales*

La cuestión viene abordada más tarde, en *Introducción al problema de Dios*, 1963; pero enlaza directa y explícitamente con lo anterior: “en esta marcha intelectual hacia Dios, el hombre no obtiene ni puede obtener conceptos adecuados acerca de Dios, porque el hombre obtiene sus conceptos solamente de las cosas”¹⁸. Con todo, Zubiri distingue entre conceptos “representativos” —los de las cosas — y conceptos “direccionales”, en cuanto que —digamos, si bien él *aún* no lo dice — por su “respectividad” las cosas “lanzan hacia” otras realidades:

En nuestro problema las cosas no nos dan conceptos representativos de Dios, pero nos dan a elegir diversas vías con que situarnos en dirección hacia Él. La labor de la inteligencia consiste en discernir las vías posibles de las imposibles. Lo que con esto se quiere decir es que hay unas vías tales, que si lográramos llevarlas hasta su término encontraríamos en él la realidad de Dios, infinitamente desbordante de todo concepto representativo, pero una realidad que justificaría de modo eminente, por elevación, lo que de una manera tan sólo direccional ha concebido de ella la inteligencia. En cambio, otras vías son vías muertas o 'ab-errantes',

¹⁶ De hecho, aparte de la rápida alusión a los “platonizantes medievales”, no muestra conciencia de esta distinción: las citas que da son de carácter platónico (directas o de comentarios), pero empareja con ellas a Cayetano (NHD 383 nota 1). Si bien hay que notar que él mismo advierte: “no es mi intención entrar en esta cuestión” (Ibid.).

¹⁷ El momento en que más se acerca a esto es en una nota explicativa ya citada en parte: “Entiendo aquí por *ratio* algo anterior al concepto: es lo que da pie para formar el concepto en cuestión. en cierto modo podría, de momento, tomarse como equivalente de 'sentido'. Preferiría, sin embargo, llamarle *idea*, siempre que se distinga de ella el concepto. El concepto es la noción que elaboramos al considerar la cosa dentro de una cierta *ratio*, sentido o *idea*” (NHD 382 nota 1). C. Martínez Santamarta, *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*, Salamanca 1981, que trata con cierta amplitud este tema (pp. 84-87), acaba con esta información: “Este problema de la nueva *ratio entis* es algo muy problemático en Zubiri actualmente, según me ha confesado en una de nuestras entrevistas. Dice no estar de acuerdo ahora con la nueva *ratio entis*, no es *ratio entis*” (p. 87, la comunicación personal es del 4 julio 1974).

¹⁸ NHD 359. Obsérvese como de nuevo reasume, sin limitaciones ni matices de ningún tipo, la que Amor Ruibal considera tesis aristotélica acerca del ser como conocimiento primario.

simplemente porque al cabo de la dirección indicada por ellas nunca llegaríamos a encontrar en su término la realidad de Dios¹⁹.

También aquí la discusión con el tomismo trascendental en el capítulo anterior nos ahorra comentarios. La componente direccional resulta importante y necesaria, pero no suficiente: si Dios no está ya de algún modo en el punto de partida de los conceptos, estos nunca llegarían a él. La concepción ruibaliana de los mismos como “constructos”, que incluyen también lo direccional, resulta así el complemento necesario.

Complemento perfectamente integrable desde las virtualidades de la trilogía sobre la inteligencia. De hecho, en la medida en que Zubiri incorpora esas posibilidades, se aprecia un avance notable. Indiquemos sumariamente el sentido fundamental.

La raíz está en la doble característica del conocimiento: su estar incurso constitutivamente *en la realidad* y su también constitutivo estar lanzado “hacia”. Aunque el vocabulario puede engañar, al hablar del “acceso a Dios”, Zubiri está presuponiendo los conceptos acerca de él como constructos que incluyen, modulándola, su presencia real: el hombre está simultáneamente *en* Dios y lanzado *hacia* Dios²⁰. Pero, una vez más, la carencia de la categoría de lo *atemático* hace un tanto oscilante su expresión²¹.

Hay pasajes que acentúan muy bien la presencia: “La presencia remitente, por pobre que parezca, es verdadera presencia”²². Y, sobre todo al aclarar el carácter también cognoscitivo de la fe, muestra lo que podría ser su gnoseología prolongada expresamente en este punto:

Pero en la presencia inmediata del enigma nos hallamos lanzados 'hacia' su raíz en las cosas mismas. Es la realidad 'en hacia', y por tanto una intelección 'en hacia'. Hay, pues una auténtica presencia de esta raíz, pero sólo 'en hacia'. Recíprocamente, es sólo 'en hacia' pero estricta presencia y por tanto estricta intelección. Es intelección direccional porque es realidad direccionalmente presente²³.

En definitiva, toda la Tercera Parte, al hacer al hombre “experiencia de Dios”, está dando la base máxima para todo esto, a la par que abre nuevas perspectivas: las peculiares de Zubiri.

A pesar de lo sintético de esta exposición, quedan claras dos cosas: 1) que existe un espacio, abierto pero no cubierto por el pensamiento de Zubiri, en el que la aportación de Amor Ruibal resulta

¹⁹ NHD 359-360. Sobre esto hace algunas observaciones A. A. Ortega, **Zubiri y la teología**, en *Homenaje a Xavier Zubiri*, I Madrid 1953, pp. 179-192. Cf. también A. Balbolín, *La conoscenza religiosa del sacro in W. Windelband, X. Zubiri, R. Guardini*: Archivio dice Filosofia (1975) 61-74; C. Martínez Santamarta, L. c. (nota 17), pp. 107-109; pero encaminan inmediatamente la cuestión hacia las vías de las distintas religiones, que es algo distinto.

²⁰ El hombre “estaría moviéndose en Dios por el mero hecho de estar y moverse en la realidad. Lo cual es verdad para todo hombre, sépalo o no lo sepa” (HD 183; cf. 183-184. Léase todo el pasaje).

²¹ Oscilación agudizada por el estilo indirecto e hipotético de estas páginas (183-184), que al lector desprevenido pueden darle la impresión de que está negando justamente aquello cuya afirmación quiere fundamentar. Téngase en cuenta.

²² HD 225; cf. HD 225-226.

²³ HD 229. “No es una intelección visual de Dios porque Dios no sólo no está 'visto' sino que no es 'visualizable'. Pero es estricta intelección direccional de El. Dios está presente en lo real sólo direccionalmente; direccionalmente sí está realmente presente en lo real” (HD 230).

clarificadora y enriquecedora; 2) que entre ambos se da, por lo mismo, una complementariedad real, nacida de la entraña misma de la cuestión.

En cuanto a lo que puede recibir Amor Ruibal, lo vamos a ver ahora al entrar en contacto con la riqueza inmensa de la aportación de Zubiri. A su vez, toda esa riqueza podría tener pies de barro sin una conceptualización estricta que dé peso rigurosamente ontológico a los “conceptos” que forzosamente maneja para poder expresarse.

Ahora hace falta volverse ya al tratamiento zubiriano, siguiendo su dinámica propia y tratando de acoger su riqueza específica.

2. El marco global

La escritura misma del libro, saltuaria en la génesis, larga en la reflexión y apresurada en la redacción final, hace esperar *a priori* un panorama no muy claro. Sucede así, efectivamente. Una tarea primordial de todo intento de comprensión consiste, por lo tanto, en encontrar la estructura básica y descubrir las líneas de fuerza en medio de las numerosas divisiones y subdivisiones, con la inevitable secuela de repeticiones y variaciones sobre el mismo tema. Como en los otros aspectos del pensamiento zubiriano, también en éste nuestra preocupación no va a ser analítica o reproductiva, sino sintética y atenta a las perspectivas que se abren e incluso a los síntomas que se detectan.

Para empezar, no sobra recordar el marco general. En la Primera Parte Zubiri elaboró la base antropológica sobre la que se teje la trama de la religación. Sobre la base así ganada, va estableciendo la Segunda. Hasta aquí hemos visto cómo “justificó” la realidad de Dios en cuanto existente en sí misma y como inició ya su caracterización fundamental: fundamento último, posibilitador radical y empuje plenificante. Se han cumplido así los dos primeros propósitos enunciados por el autor: 1º el punto de partida del problema, y 2º la justificación de la realidad de Dios. Queda el 3º: *los caracteres de la realidad de Dios*²⁴. De él se trata ahora.

Zubiri lo afronta de modo global y sintético. Empieza por dividirlo en dos aspectos: 1) “caracteres que conciernen a Dios considerado en sí mismo”²⁵ y 2) “caracteres que conciernen a Dios en cuanto está formal y constituyentemente presente en las cosas”²⁶. Mantiene aún una cierta afinidad con la problemática clásica de la esencia y de los atributos, y por lo tanto también con la ruibaliana, cosa que permite alargar hasta cierto punto el diálogo directo entre ambos pensamientos.

a) Dios en sí mismo

El primer aspecto prolonga, en conexión íntima, los análisis de la religación. No tematiza, como hizo insistentemente Amor Ruibal, la cuestión de la unidad entre pruebas de la existencia de Dios y conocimiento de su esencia. Pero ya había dicho antes que en la experiencia de la religación

²⁴ Cf. enunciación en HD 115-117.

²⁵ HD 165-172.

²⁶ HD 172-178.

“se va dibujando inexorablemente el perfil de aquello que se busca”, hasta el punto de que “sin una idea de Dios, todo sería hablar en el vacío”²⁷. Y más tarde dirá con energía:

Porque problema de Dios y lo que llamamos Dios no son de los términos de los cuales el primero fuera extrínseco al segundo, sino que, a mi modo de ver, la elaboración del problema de Dios, en tanto que problema, es justo la conceptualización misma, tanto agnóstica como negativa o como positiva de lo que sea Dios²⁸.

No puede extrañar, por lo tanto, la afirmación tajante que va a fungir de auténtico *principio* que lo inicia y sustenta todo:

yo pienso que la esencia metafísica de Dios es ser realidad absolutamente absoluta. Ya lo vimos: realidad absolutamente absoluta es la realidad que es 'en y por sí misma' plenaria y absoluta realidad en cuanto realidad²⁹.

Uniendo a esto su concepción del “de suyo”, toma distancias frente a la afirmación clásica — endureciéndola un tanto al juzgarla desde él y no desde sí misma — de la identidad esencia-existencia en Dios: no la niega, pero se sitúa más allá tanto de la diferencia como de la identidad, porque, en definitiva, ésta se funda en el “de suyo” divino³⁰.

En cuanto fundamentante del *mundo*, el cual, a diferencia del “cosmos” — “grave fallo de Aristóteles en este problema” el no verlo —, es por necesidad “uno y único”, aparece que “esta realidad divina es una y única”. Se trata de una unicidad *transnumérica*, es decir, absolutamente única desde sí misma, no porque no haya otras sino porque ella es tal que no puede haber otras³¹.

Mirándola en sí misma, aparece como *absoluta concreción*. No, pues, algo abstracto, sino realidad que con-crece en la riqueza de sus notas, constituyéndose dinámicamente desde sí misma³². De lo que siguen tres características fundamentales. La realidad divina es:

a) *suidad absoluta* y, como tal, esencialmente personal³³;

b) *dinamicidad absoluta*, en cuanto “dar de sí” intransitivo, como “pura y simplemente auto-posesión en suidad” y, por lo mismo, como *Vida Absoluta*³⁴;

²⁷ HD 130.

²⁸ HD 370. Recuérdese que es en este tratamiento donde Zubiri abre más su sensibilidad hermenéutica.

²⁹ HD 165.

³⁰ HD 165-166. En el curso de Roma aludía aquí también a la teoría de la aseidad, para rechazarla igual que Amor Ruibal (p.86).

³¹ HD 166-167.

³² HD 167-168. Cf. acerca de la “concreción”, cf. SE 489-491. Sin duda resuena también aquí el “universal concreto” de Hegel; cf. una excelente exposición en I. Ilijin, *Die Philosophie Hegels als spekulative Gotteslehre*, Bern 1946, pp. 148-178.

³³ HD 168. Cf. acerca de la “suidad” cómo constitutiva de la persona (humana) HD 46-52 y SH 152-187; tener en cuenta que estas páginas fueron inicialmente redactadas para HD (cf. SH xx-xxi).

³⁴ HD 168-169. Recuérdese que también Amor Ruibal hablaba de vida “infinita”, pero sin buscar prioridades: “la idea de la Divinidad y la idea de un ser de vida infinita, o sea, de un ser infinito consciente y, en cuanto tal, individualizado y

c) *Absoluta autoposesión*, que se realiza en *fruición* —"reposo absoluto en la plenitud de la propia realidad"—³⁵, que es idénticamente *voluntad* y auto-presencia *inteligente*³⁶. Completa aludiendo al *sentimiento* 'como afecto de su propia realidad'³⁷. No insiste, en cambio —tampoco lo hace Amor Ruibal, aunque ambos estaban magníficamente situados — sobre la libertad divina, algo para lo que la Modernidad es tan sensible³⁸.

Acaba con dos observaciones que preguntan por la fundamentación filosófica de todo lo afirmado. Toma, en primer lugar, distancias respecto de la filosofía y teología clásicas, y roza — pena que no amplíe más — el problema de la *analogía*. Interpretando la concepción clásica como puramente ascendente, él insiste en el carácter "absoluto" en que de algún modo comulgan Dios y el hombre: aquel "absolutamente" y éste "relativamente". Habla de una "analogía de lo absoluto", que invierte el orden de las fundamentaciones internas: en el hombre la inteligencia y la voluntad dan razón de su personidad, mientras que en Dios sucede al revés³⁹.

En consecuencia, se pregunta —acaso el lugar en que lo hace más expresamente — por el estatuto de los caracteres que afirmamos acerca de Dios. Rechaza el "grave error" de una concepción antropomórfica:

como si Dios fuera una especie de gigantesco espíritu humano, bien que depurado de todas las humanas limitaciones. Esto es absurdo⁴⁰.

Y presenta una concepción cargada de sugerencia, que él no fundamenta, pero que podría acoger perfectamente la fundamentación ruibaliana:

Cómo sea la realidad de Dios en sí misma, nos es imposible conocerlo por nosotros mismos. Por tanto los caracteres citados han de tomarse en el estricto sentido según el cual hemos

personal, se compenentran y corresponden a un mismo tipo esencial de Dios" (XI 385-386). Llega a decir: "el conocimiento de la personalidad de Dios es tan natural como el conocimiento de su existencia" (XI 388).

³⁵ HD 169.

³⁶ Zubiri insiste en la secuencia persona → vida absoluta → inteligencia y voluntad (HD 170).

³⁷ HD 171. Lástima que Zubiri no llegara a desarrollar más este tema en general, sobre lo que tiene sugerentes apuntes; cf. HD 45. 94 y, sobre todo, SH 16-17. 38-40. 69. En el curso de Roma, expresa todo esto más sintéticamente y sin la mediación de la "concreción absoluta"(pp. 86-88)

³⁸ Cosa que ya había hecho Schelling, con profunda fuerza: Dios "es lo que él quiere ser" (Schellings Werke VIII, 168; cit. por P. Tillich, *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, en *Gesammelte Werke I*, Stuttgart 1959, p. 86; cf. pp. 78-87); cf. también W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965, pp. 203-215; W. Schulz, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der spätphilosophie Schellings*, Pfullingen 1975, pp. 216-237. Ya Plotino había dicho: "La voluntad es idéntica con él: quiere ser lo que es, y es lo que quiere ser" (*Enn.* IV 8, 13 = PG 45, 609 B); cit. por H. U. von Balthasar, *Theodramatik. II/1 Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, p. 213; en pp. 220-259, con numerosas referencias, hace una excelente exposición del problema.

³⁹ HD 171.

⁴⁰ HD 172; cf. HD 171-172. Recuérdese que también Amor Ruibal precavía contra los "desvíos" nacidos de representaciones "imaginativas basadas en el modo de ser y obrar de las criaturas", afirmando que "sólo en función del ser puede plantearse cuanto de las relaciones entre lo finito y el Ente infinito puede humanamente ser conocido y determinado" (XI 409-410).

llegado a concebirlos. Cuando decimos que Dios es personal, lo único que decimos es que es una realidad absolutamente suya. Cuando decimos que es viviente, entendemos que Dios es una realidad que se posee plenamente a sí misma. Cuando decimos que es inteligente y volente, queremos decir pura y simplemente que es absoluta actualidad de su propia realidad transparente y suficiente a sí misma, etc.⁴¹.

Como se ve, la traducción resulta rica en sugerencia, pero solo es hermenéuticamente legítima, se presupone una base común “homogénea” —categorías segundas ruibalianas—, que “por abajo” aporte la significatividad descubierta en el hombre —sin esto, ¿esas “definiciones” resultarían significativas para alguien?— y por “arriba” permitan la construcción de un *concepto* únicamente aplicable a Dios. Teniendo esto en cuenta -y creemos que solo así— se entiende también la insistencia zubiriana:

Que estos caracteres se encuentren también de alguna manera en el hombre, no puede negarse. Pero observemos, primero que no hemos llegado a ellos a través del hombre sino de lo que es la realidad absolutamente absoluta [entiéndase: en cuanto constructo conceptual]. Y segundo, que si el hombre los posee es precisamente porque su ser es relativamente absoluto, esto es, porque Dios los posee de un modo absolutamente absoluto [entiéndase: por reversión de la ordo cognoscendi sobre la ordo essendi]⁴².

Con esto pasa Zubiri al segundo aspecto anunciado: Dios en su presencia en las cosas.

b) Dios presente en las cosas

1) La caracterización básica resulta ahora la de Dios como realidad fundante o *realitas fundamentalis*. Algo que ya sabíamos y, si acaso, extraña que no se empezara por aquí. En el primer ensayo esa fue la caracterización que fluyó espontánea de la marcha de la reflexión: “*ens fundamentale* o fundamentante”⁴³.

No sería imposible que con este cambio de acentos, la parte de la acentuación metafísica de su pensamiento último, Zubiri esté respondiendo a una tempranera crítica de Ángel González Álvarez: “la fundamentalidad es un atributo relativo, y como tal no puede ser jamás constitutivo formal de Dios. Dios sería Dios aunque no hubiese nada que fundamentar”⁴⁴.

De hecho, aquí se precave literalmente contra esta dificultad:

Porque la realidad absolutamente absoluta, precisamente por serlo, es real en y por sí misma, no es real por ser fundamento de las cosas reales. (...). Por tanto el carácter fundante de Dios

⁴¹ HD 172.

⁴² Ibid.

⁴³ NHD 375; cf. NHD 388. Nótese que ya entonces advierte: “a reserva de explicarme seguidamente sobre este vocablo 'ens'”. Acabará, lógicamente, sustituido por *realitas*.

⁴⁴ *Teología Natural. Tratado metafísico de la Primera causa del Ser*, Madrid 1949, p. 368; en la p. 365 nota 7, había remitido expresamente a Zubiri.

no es constitutivo de su realidad sino meramente consecutivo a ella. La fundamentalidad no es su *ratio essendi*. Es a lo sumo su *ratio cognoscendi*⁴⁵.

En este sentido el cambio de orden trae ventajas. Con todo, acaso tenga el inconveniente de dejar un tanto desamparada gnoseológicamente la previa definición de la *esencia*. Sería más consecuente —y cogería lo más fuerte de la gnoseología de Zubiri— verla como aquello que “de suyo” es en sí misma esta realidad que se nos aparece fundamentándonos.

Sobre todo —y con esto introducimos una observación que dejamos aplazada en el apartado anterior— haría ver que no todo resultan ganancias al insistir en el carácter de “*absolutamente absoluto*”. Si esta denominación no significa formalmente lo positivo de la plenitud divina —infinitud, *omnitudo realitatis*...—, corre el riesgo de aislar totalmente a Dios.

Porque si de verdad se toma en serio esa reduplicativa absolutez de ser *ab-soluto*, es decir, suelto y no relacionado con *nada*, entonces Dios no podría tener literalmente nada que ver con el mundo: la noesis *noéseos* de Aristóteles —que Zubiri critica⁴⁶— sería lo más consecuente, pues representa el dios cortado de todo lo que no es él, absolutamente ensimismado en su interior⁴⁷. Se acercaría además, de ser tomado ese carácter en su total consecuencia, al riesgo de irracionalismo que muchos detectan en el *ganz Anderes* de R. Otto⁴⁸ o, en general, a la incognoscibilidad paradójica de la teología dialéctica.

En esta perspectiva, la crítica de Zubiri a la idea de infinito en Escoto⁴⁹ debería ser revisada, así como en lo que pudiese afectar a la idea ruibaliana —de todos modos, ya sabemos que, aun siendo afín, tiene supuestos distintos— de “vida personal infinita”⁵⁰.

En cualquier caso es obvio que Zubiri no toma restrictivamente la denominación. La absolutez remite sobre todo a la ultimidad no fundada y autofundante y, por lo mismo, plena y heterofundante⁵¹. Esto último es lo que aquí quiere estudiar, y lo hace desde la entraña misma de su pensamiento.

⁴⁵ HD 172-173. Repetirá estas ideas con más vigor aún en HD 311: “Dios sería realidad absolutamente absoluta, aunque no fundamentara. Y, recíprocamente, si tuviera que estar fundamentando para ser Dios, no sería realidad absolutamente absoluta”.

⁴⁶ “En el fondo, el theós de Aristóteles es un dios super-ocioso: no sólo no se ocupa del hombre, ni el hombre de él, sino que no puede tener relación ninguna con el cosmos” (HD 260). En los pocos pasajes en que Zubiri se ocupa de Dios en SE, hablando del mundo como “trascendental disyunto”, llega a hacer estas afirmaciones: “el mundo es respectivo a Dios, pero Dios no lo es al mundo. Dios es irrespectivo, extramundano, porque es realidad esencialmente existente” (SE 431); la aclaración final indica a donde apunta la intención, pero no dejan de ser afirmaciones con un *penchant* desorientador.

⁴⁷ Habría que tener en cuenta, con todo, las finas observaciones de H. G. Gadamer, *Sobre lo divino en el pensamiento antiguo de los griegos*, en *Homenaje a Xavier Zubiri I*, Madrid 1970, pp. 675-690.

⁴⁸ *Lo Santo*, Madrid 1965; cf. C. Colpe (ed.), *Diskussion über “Das Heilige”*, Darmstadt 1977; observaciones sucintas con referencias, M. Velasco, *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, Madrid 1978, pp. 109-117.

⁴⁹ HD 122-123.

⁵⁰ Amor Ruibal, por lo demás, relativiza gnoseológicamente este problema (cf. XI 376).

⁵¹ De hecho, en SE 466, hablando también de la esencia divina, había dicho: “Su plenitud no consiste en la identidad de esencia y de existencia, sino en la suficiencia plenaria en orden la realidad”.

Recorre a la categoría “dar de sí”, para indicar que el fundamentar de Dios no es un acto, un abrirse puntual —inteligente o volente— a la realidad, sino que constituye ¿esta? “desde sí mismo directamente por así decirlo”. En definitiva, “Dios está fundamentando las cosas como un absoluto dar de sí”⁵². Abriendo la riqueza de este “dar”, la explicita en tres dimensiones principales.

2) La primera —en contraste con ese rasgo de absolutización que acabamos de ver— apunta a lo más central de la concepción zubiriana y marca, acaso, el lugar de su máxima aportación: *trascendencia de Dios 'en la' realidad*. De suerte que “Dios está presente en las cosas con una presencia intrínseca y formal”; hasta el punto de que “es lo más intrínseco en ellas”⁵³.

Idea profunda, que ya había aparecido repetidamente antes en esta obra y en las anteriores, pero que a partir de aquí alcanza una culminación difícilmente superable en un pensamiento no monista. Vale la pena detenerse un poco, porque así preparamos la base para muchos de los desarrollos posteriores.

Hay pensadores teístas como Emmanuel Levinas que acentúan la “exterioridad” de Dios y la consiguiente independencia y autonomía del hombre, llegando a hablar de un “ateísmo” de la criatura⁵⁴. Zubiri es de otro género: cada vez más, va a acentuar la interioridad y la unión, con un énfasis difícilmente superable para un pensamiento que no sea monista. Por eso su problema principal no será conseguir la unidad —que da por supuesta— sino marcar la diferencia.

Ya aquí avisa: “pero que Dios esté presente en las cosas reales como formalidad fundante intrínseca, no significa que entre Dios y las cosas no haya distinción real”⁵⁵. Y precave contra el *panteísmo*, con frases de una rara precisión:

Esto es imposible. Dios está formalmente en las cosas, pero 'haciendo' que ellas sean en Dios realidades distintas de Él. Aquí 'hacer' significa simplemente 'fundar'. El 'en' es uno 'en' (si se me permite la expresión) 'alterificante'. Las cosas son distintas de Dios precisa y formalmente porque Dios es 'en' ellas, pero trascendente⁵⁶.

Veremos que al hablar del hombre apretará aun más la unidad y logrará fórmulas como esta:

Porque este 'no' según el cual Yo no soy Dios, este 'no' es precisamente uno de los momentos intrínsecos y formales de la constitución mía, de mi Yo, por Dios mismo. Es decir, no ser Dios es una manera formal de estar en Dios. Es un momento activo. El 'no' es precisamente la donación

⁵² HD 173.

⁵³ HD 174.

⁵⁴ “Se puede llamar ateísmo a esta separación tan completa que el ser separado se mantiene sólo en la existencia sin participar en el Ser de que está separado, capaz eventualmente de adherirse a él por la creencia. (...) Es ciertamente una gran gloria para el Creador haber puesto en pie un ser capaz del ateísmo, un ser que, sin haber sido causa sui, tiene la mirada y la palabra independiente y es en lo de sí” (*Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca 1977, p. 82; cf. pp. 83-84, 87, 110-111, 166, 235-303). Sobre el tema de Dios en Levinas, cf. U. Vázquez Moro, *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, Madrid 1982 (para este tema en concreto, pp. 21 nota 77; 173, 204, 224-225, 246-253).

⁵⁵ HD 174.

⁵⁶ HD 175-176. Precave también contra el error opuesto: el agnosticismo, como “forma extrema de concebir a Dios como 'más allá' de las cosas” (HD 176).

de su realidad para que el hombre sea un Yo que no sea Dios; de modo que ese 'no' como momento del Yo es absolutamente positivo y activo. Dios hace que Yo sea persona sin ser Dios⁵⁷.

3) Con las otras dimensiones podemos ser más breves.

La segunda indica que la trascendencia de Dios es en la realidad en cuanto realidad, y por tanto se refiere al *mundo* —en estricto sentido zubiriano— como tal. De nuevo afirma con energía: “Dios no es el 'otro' mundo. Dios no es extramundano, sino que es absolutamente intramundano”; hay una “mundanidad” de Dios⁵⁸. Y también de nuevo tiene que avisar —con una fórmula feliz— que no hay identidad: “Dios no es el otro del mundo pero es otro que el mundo”⁵⁹.

La tercera dimensión insiste en el *carácter dinámico* de la presencia, que es “constituyente” del ser y del obrar:

Esto es, está en las cosas 'haciendo que sean reales', es decir, haciendo que sean 'de suyo' y actúen desde lo que de suyo son⁶⁰.

Dios aparece así como *realitas fontanalis*. Sobre todo en el hombre, donde se traduce en “tensión teologal”. Destaca de ese modo una categoría importante⁶¹, que además le permite recuperar, también desde esta perspectiva, el triple carácter fundamental de Dios como poder de lo real —último, posibilitante e impelente—, cerrando de algún modo el ciclo de la reflexión. Significativamente, aparece aquí una especie de final de la obra: “Tal es, a mi modo de ver, la justificación intelectual de la realidad de Dios”⁶².

Lo que viene serán, en definitiva, explicaciones de lo implicado en todo esto. El mismo Zubiri se disculpa de las inevitables “repeticiones fatigosas”. Veremos, sin embargo, que se abre todo un mundo de pensamiento interesante en grado sumo.

c) Reflejo de la teología en la obra de Zubiri

Antes de entrar en su análisis, conviene tratar de modo expreso un tema varias veces aludido de pasada: el influjo del ambiente y de las ideas teológicas en la filosofía de Zubiri.

⁵⁷ HD 353; se lea HD 352-355.

⁵⁸ HD 176.

⁵⁹ HD 176-177; no transcribo el final de la frase —“...en que está”—, para darle más contundencia.

Hay en este énfasis un claro interés religioso, que seguramente nació en el clima de la secularidad, y acaso más remotamente como respuesta a la acusación nietzscheana de platonismo “para el pueblo”. El cristianismo no aleja de la vida real, sino que identifica con ella: “Estamos habituados a pensar que 'la otra vida' deja de ser lo que es esta vida, pero no se insiste en que fundamentalmente no hay más que una vida (...) No es una vida después de la otra; es una misma vida divina” (HD 332).

⁶⁰ HD 177.

⁶¹ Cf. HD 161-162. 177. 188. 353.

⁶² HD 178.

Cuando se lee su obra con sensibilidad teológica y con un conocimiento suficiente de las corrientes que movieron y mueven las aguas de la teología actual, se encuentran continuamente resonancias y correspondencias. Cosa nada extraña, sabiendo como sabemos no solo de la formación, sino también del profundo interés teológico que mantuvo siempre Zubiri y alimentó con asiduas lecturas.

Dada la índole de este trabajo, habrá que contentarse con observaciones indicativas: aunque las creemos perfectamente fundadas, no pretenden una demostración sino, más modestamente, abrir un ámbito de sugerencia que facilite y amplíe la comprensión. (Quede, por lo demás, la llamada a un posible trabajo monográfico, de indudable interés).

En cuanto llevamos estudiado, cabe señalar sobre todo la presencia de la teología de Karl Rahner en los dos temas nucleares de la religación y de la trascendencia de Dios *en las cosas*. Algo nada raro, no solo por el enorme influjo de Rahner en todo el actual pensamiento teista —sobre todo en el católico—⁶³, sino por la misma amistad personal que los unía.

1) Parece claro que en el nacimiento del concepto de religación no hubo ningún influjo teológico directo: el ambiente fenomenológico fue, como vimos, determinante. De haber contacto, tiene que ser posterior y colateral. Ya queda insinuado que la discusión acerca de la nueva concepción de lo *sobrenatural* en la teología católica del posmodernismo, con Henri de Lubac como principal promotor, incidía en una problemática muy similar. Cabe asumir con toda probabilidad que Zubiri no pudo estar al margen ni indiferente: las alusiones a Blondel y ciertas precauciones “antimodernistas” son indicios significativos.

Pero donde el contacto/confluencia se hace, en mi parecer, evidente, es con la teoría rahneriana de lo *existencial sobrenatural*. No interesa entrar en detalles técnicos⁶⁴, ni se pretende una coincidencia material (que además no sería posible sin más, tratándose de una postura estrictamente teológica en un caso y filosófica en el otro), sino destacar una coincidencia estructural en iluminación mutua.

Rahner parte también de Heidegger, de quien toma, aunque no con coincidencia exacta, el término *existential* (en el sentido de existenzial frente a existenziell), que, en rigor, sería mejor traducir por “existenciario”⁶⁵. Trata de indicar con él que, para el hombre concreto e histórico —lejos de las especulaciones de la *natura pura*—, la comunicación de Dios no es algo extrínseco, sino una determinación trascendental que lo configura realmente en su núcleo más íntimo. De suerte que, previamente a cualquier acto libre y consciente, está constitutivamente abierto a Dios, que lo determina y sostiene con su llamada. Por eso, todo acto ulterior del hombre como ser individual,

⁶³ En España se tradujo muy enseguida gran parte de la obra de Rahner, incluidos los influyentes *Escritos de Teología*, desgraciadamente parados en el tomo VII (Taurus, Madrid 1961-1967). Una síntesis madura la ofrece el mismo autor en *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979. (Téngase en cuenta que este libro recoge ideas larga y reiteradamente expresadas por Rahner con anterioridad).

⁶⁴ El lector interesado puede consultar, sintéticamente, K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, cit., p. 159-167; y, con más extensión, J. A. Álvarez de la Pienda, *El sobrenatural de los cristianos*, Salamanca 1985, pp. 87-189.

⁶⁵ Siguiendo la J. Gaos en su versión de *Sein und Zeit*; cf. información sucinta en J. Ferrater Mora, *Existenciario: Diccionario de Filosofía* 2 (1979) 1094. Referencias y fundamentación más concreta en J. A. de la Pienda, L. c., p. 92-93 nota 16.

histórico e incluso cósmico tiene ese existencial como condición de posibilidad y constituye, en definitiva, la tematización concreta del mismo.

Rahner inicia esta teoría en 1950⁶⁶, muchos años después de que Zubiri hablara de la religación. No puede tratarse, en consecuencia, de una filiación. Pero con el tiempo las resonancias mutuas eran inevitables. En concreto, la versión que da a partir de *La dimensión teologal del hombre* —publicada por primera vez en un libro de homenaje a Rahner⁶⁷— marca ya en el mismo cambio de la terminología una confluencia: “teologal” (contrapuesto a “teológico”), responde estructuralmente a *existential*⁶⁸.

Y, de hecho, la confluencia —adrede el término no quiere implicar prioridades— entre ambos se hace significativa en temas tan importantes como el del *ateísmo*⁶⁹, el de la *historia de las religiones* —tematización categorial de la experiencia trascendental de Dios; en Rahner; “plasmación de la religación” o experiencia “teologal de la humanidad”, en Zubiri⁷⁰— y lo mismo del *cristianismo anónimo* que en Zubiri recuerda el “cristianismo en tanteo”⁷¹.

2) En la problemática de la *unidad Dios-criaturas* también aparecen hondas resonancias y confluencias. Sobre todo en dos aspectos.

El primero es el de la *causalidad (quasi)-formal*, por la que Dios se hace presente en el hombre. En ella, a diferencia de la eficiente, Dios “no produce y suscita algo distinto de sí incluso en la criatura, sino que, comunicándose, convierte su propia realidad divina en constitutivo de la consumación de la criatura”⁷². Todo lo que Zubiri dice de Dios como “constitutivo formal” de las

⁶⁶ *Eine Antwort: Orientierung* 14 (1950) 141-145. Rahner responde ahí a un escrito anónimo (El anónimo D) de gran resonancia en los círculos teológicos de entonces: *Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade: Orientierung* 14 (1950) 141-145.

⁶⁷ A. Vargas-Machaca (ed.), *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner*, Madrid 1975, pp. 55-64.

⁶⁸ Zubiri contrapone teologal/teológico (HD 371-372); curiosamente la terminología de Rahner es más filosófica (cuenta ya con el calificativo “sobrenatural”): identificando *existential* con “trascendental”(o “atemático”), lo contrapone a “categorial” (o “temático”), que es el propiamente teológico. Se trata, por lo demás, de algo que ha pasado al fondo común de la reflexión sobre Dios. Vale la pena traer una cita algo larga, porque muestra muy bien cómo desde otro contexto se pueden tematizar las mismas preocupaciones de Zubiri: “Comment la religion pourra-t-elle apparaître comme ce qui sous-tend les religions historiques et comme ce qui honore ainsi le rapport à l'absence, qui de soi est laïc et profane, en des termes religieux ou, si l'on préfère, théologiquement? Cette dernière expression a le mérite de rappeler explicitement, dans la formulation lexicale elle-même, que le rapport à Dieu est interne au religieux. Rapport à Dieu: tel est bien, en effet, le sens du mot 'théologal'. Aussi retiendrons nous désormais ce mot, d'autant plus que, par sa formation même, il cosonne avec le terme de 'trascendental'. Le théologal n'est-il pas ce qui vient à la place du transcendantal, lorsque la religion est considérée sous le rapport qu'elle institue, c'est-à-dire transcendentalement?” (G. Lafon, *Le Dieu commun*, Paris 1982, p.83; cf. pp. 80-97.

⁶⁹ HD 371-372.

⁷⁰ HD 380. Para Rahner, cf. A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Vigo 1985, pp. 333-346 (trad. cast., Madrid 1987, pp. 384-399).

⁷¹ HD 381.

⁷² K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, cit., p. 153. Cf.: “Esta causalidad formal interna, a diferencia de las causas internas, constitutivas de la esencia, que acostumbran a dársenos en la experiencia, ha de pensarse de manera que la causa interna constituyente conserve en sí su propia esencia absolutamente intacta y con libertad. (...) La posibilidad de esa autocomunicación es la prerrogativa absoluta de Dios, pues únicamente el ser absoluto de Dios puede a una no sólo poner

cosas y del hombre, así como de su trascendencia *en ellos*⁷³, está en profunda correspondencia con estas ideas.

El segundo aspecto, íntimamente conectado al primero, se refiere a su interpretación de las cosas y sobre todo del hombre como “Dios *ad extra*”⁷⁴, paralelo a famosos desarrollos de Rahner acerca de Dios realizándose en el otro que él: “Cuando Dios quiere ser no-Dios, surge el hombre”⁷⁵.

3) Todo esto está dicho sobre todo en referencia a lo ya tratado. Respecto de lo que queda aún por delante, la presencia de lo teológico es igualmente profunda. Acaso no en temas tan concretos, sino más bien como catalización por Zubiri de un ambiente global, que él logra apretar con fuerte coherencia y rigurosa profundidad metafísica. Es aquí, más concretamente, donde hemos dicho que su aportación parece más original y fecunda.

Sobre un trasfondo de profunda insatisfacción ante el intelectualismo neo-escolástico surgieron, ya la finales del s. XIX, pero sobre todo después de la segunda guerra mundial, numerosos intentos de superación. Partiendo de lo que se llamó el “kantismo francés”⁷⁶, fueron canalizados primero por la apologética “de la inmanencia” y luego influidos por las diversas corrientes personalistas⁷⁷. El intento de fondo consistía siempre en mostrar que la fe no podía ser reducida a un puro proceso intelectual imperado dualísticamente por la voluntad: es un acto *unitario* de toda la persona.

Pero si ya J. L. Aranguren hizo notar que, en general, a la “nueva teología” le faltó una “nueva filosofía”⁷⁸, en este caso concreto la falta es aún más notoria: justa rebeldía y claros

lo diferente de él, sin quedar sometido a la diferencia respecto de ello, sino también comunicarse como él mismo, sin perderse a sí mismo en esta comunicación” (Ibid.).

⁷³ Cf., por ej., HD 148. 156. 159. 161. 174-176. 307-311. 347-365.

⁷⁴ “El hombre es una manera finita de ser Dios” (HD 327); cf. 154. 313. 317. 327. 330. 356. 376-377. 379.

⁷⁵ K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, cit., p. 267; cf. pp.253-271. Por la encarnación Dios “en y a pesar de su inmutabilidad, puede en verdad llegar a ser algo: él mismo, él en el tiempo” (p. 263). “La abreviación, la cifra de Dios mismo es el hombre” (p. 267). “Lo finito ya no constituye ninguna oposición respecto de lo infinito, sino que es aquello que el infinito mismo ha llegado a ser” (p. 268). Con más amplitud y rigor técnico, cf. el conocido estudio *El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en *Mysterium Salutis* II/1, Madrid 1969, pp. 360-449.

⁷⁶ “Les esprits qui pensent se peuvent aujourd'hui diviser en deux classes: ceux qui datent d'avant Kant, et ceux qui ont reçu l'initiation philosophique et comme le baptême philosophique de sa critique” (A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Paris¹⁰ 1937, p. 359.

⁷⁷ La historia de todo el proceso puede verse en la obra, verdaderamente monumental, de R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Louvain-Paris⁴1969.

⁷⁸ “...puesto que su teología no era, como se ha visto luego, suficientemente 'nueva', se basaba, seguía basándose, en muchos presupuestos puramente escolásticos, no había revisado previamente el instrumental filosófico que manejaba” (La crisis del Catolicismo, Madrid 1969, p. 23). Recuérdese que este es exactamente el diagnóstico que Amor Ruibal había hecho, ya desde 1914, de todo el movimiento neo-escolástico: fue la tesis de fondo que intentamos probar en A. Torres Queiruga, *Constitución y Evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid 1977. Sobre el ambiente general, cf. también E. del Río, *Fe, inteligencia y teología. La teología a la luz de la encarnación*, Madrid 1963; A. Fierro, *Teología: Punto crítico. El positivismo teológico*, Pamplona 1971; Id., *La imposible ortodoxia*, Salamanca 1974.

propósitos, pero no lograda coherencia ni fundamentación teórica. Pues bien, precisamente ahí incide con viva conciencia de rigor filosófico la reflexión de Zubiri. Sobre ese fondo se entiende muy bien, por lo menos en un vector muy importante, su intención íntima y se está en condiciones excelentes para comprender la trascendencia de lo que puede aportar.

B) EL CONOCIMIENTO DE DIOS.

Se abre ahora el capítulo, a mi parecer, más interesante y novedoso, más original y fecundo de la aportación de Zubiri al problema de Dios. Acaso a muchos lectores les extrañe esta apreciación, pues estamos acostumbrados a oír que esos calificativos se le aplican siempre a la religación. Sin restarle originalidad ni importancia, ya hemos dejado ver atrás por qué tendemos a hacer un desplazamiento de acentos.

Si bien ha quedado también claro que no se trata de cosas totalmente independientes: en definitiva, lo que vamos a ver tiene mucho de despliegue de las valencias ínsitas en la religación. Solo que ésta, a su vez, forma parte de un plexo común de pensamiento con cierta raíz tradicional y, sobre todo, muy extendido en la filosofía actual a partir de la eclosión fenomenológica. De manera, que la grandeza de la aportación zubiriana radica más que nada en la larga constancia y en la profunda consecuencia con las que, desde su versión original de ese fondo común —la religación—, va desplegando sus implicaciones.

Como aparecía al final del apartado anterior, hay aquí una especie de nuevo comienzo, que quiere explicitar y fundamentar más en detalle lo hasta aquí alcanzado de manera más global. En primer lugar Zubiri afronta lo que él llama “el acceso del hombre a Dios” y que acaso entenderemos mejor si lo consideramos como la búsqueda de las *condiciones de posibilidad* del conocimiento de Dios.

3. Las condiciones de posibilidad

Siguiendo su hábito analítico, distingue dos aspectos complementarios, precedidos de una posición sintética del problema: 1) qué se entiende por acceso; 2) Dios, realidad accesible; 3) acceso del hombre a Dios. No nos obligamos a respetar completamente la división tal como aparece en el texto, evidentemente no del todo elaborada⁷⁹; por lo demás, se trata de un proceso proclamado como profundamente unitario.

a) La “realidad” como fundamento

⁷⁹ En realidad, tal como tenemos la obra, la división no aparece clara. Zubiri enuncia aún dos aspectos más: 4) “Cuál eres la raíz formal y precisa de este acceso”; 5) “Dios, realidad accedida” (HD 179). De modo curioso, este apartado 5) no es elaborado expresamente y ni siquiera aparece en el índice. En el curso de Roma estaba todo más simplificado: 1) “El acceso del hombre a Dios”; 2) “Intelección y acceso”; 3) “Dios, realidad accedida” (p. 92). Si bien de modo breve, 3) aparece efectivamente tratado (pp. 114-116; lo aclara a partir de la trascendencia de Dios en las cosas). De alguna manera, cabe ver la Tercera Parte de HD como desarrollo ampliado autónomamente del “olvidado” punto 5°.

1) Partiendo del ejemplo del *Theós* aristotélico, que “ni conoce el mundo ni actúa sobre él”⁸⁰, hace ver que “si no es obvio que Dios accede al mundo, tampoco es obvio que el hombre acceda a Dios”⁸¹. Porque no se refiere a un simple “inteligir” su realidad como reflejo de la trascendencia *en las cosas*. En cuyo caso, sería conocido por mera concomitancia, *per accidens*. Y de lo que se trata es de conocerle a él directamente, convertidas las cosas en mero trampolín —Zubiri habla de “remisión”, de estar lanzados “hacia” — que nos permiten dirigirnos a él por sí mismo, *per se*:

el sistema de actos que aprehenden en las cosas a Dios por sí mismo, trascendente pero formalmente presente en ellas, es lo que constituye el acceso que buscamos⁸².

Lo cual, a su vez, implica que nosotros mismos llegamos entonces al fondo de nuestro ser como personas. El autor lo dice de modo indirecto:

En definitiva, en el logro y configuración de mi ser relativamente absoluto, la realidad de Dios ya justificada tendría que ser término de actos dirigidos formal y expresamente hacia él, no de un modo supererogatorio sino como término necesario para la constitución de mi Yo. Esto es lo que entendemos por acceso⁸³.

En consecuencia, la pregunta decisiva suena así: “¿Existe realmente ese acceso a Dios?”⁸⁴ Lo que equivale a preguntarse por su condición de posibilidad. La respuesta pone en juego la filosofía de Zubiri: esa condición está posibilitada por el contacto Dios-hombre en la realidad: en la radical apertura de ambos a lo real en cuanto tal.

Por parte de Dios resulta evidente: como fundamento último, se muestra constitutivamente abierto en las cosas que sustenta. Resulta accesible en ellas y solo en ellas —“ni en el acceso supremo de los grandes místicos, se accede a Dios sin las cosas o fuera de ellas”⁸⁵ —, pero de modo constitutivo. Por su parte, el hombre puede captarlo justamente porque está abierto en cuanto realidad y abierto a la realidad como tal, es decir, porque “es una esencia abierta a sí misma como realidad, y que actúa abiertamente”⁸⁶.

Existe, pues, la radicalísima y última condición de posibilidad, que es, digámoslo así, la comunión de Dios y del hombre en la apertura personal de ambos a la realidad como tal. Sobre esa honda base común se realiza el acceso. Y sobre él va a decir Zubiri cosas de muy profunda y original importancia.

⁸⁰ HD 180.

⁸¹ HD 180-181.

⁸² HD 183-184.

⁸³ HD 184.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ HD 186.

⁸⁶ HD 182; cf. HD 182-183. 186-187. Hay un cierto vaivén en la exposición de Zubiri, claramente sin la última mano aún. En la exposición de Roma es más breve pero también más rectilíneo. Se da una inflexión significativa: en Roma insiste en que, por ser Dios personal, “si alguna esencia hay absolutamente abierta es justamente la esencia divina” (p. 94); aquí, en cambio, evita el lenguaje directo y habla de trascendencia “inter-personal” en el hombre (HD 186-188), de suerte que “sólo en y por las personas humanas, es Dios formalmente accesible en cuanto persona” (HD 188).

2) Hay, con todo, un aspecto no plenamente clarificado. A la hora de hablar de la *relación personal con Dios*, la exposición oscila, sin aportar grandes aclaraciones.

Para huir del antropomorfismo, niega que Dios sea un “Tú”⁸⁷: “Es fácil propender a pensar que la persona relativamente absoluta es una especie de excepcional ‘tú’; pero en realidad “no es formalmente un Tú porque no es un Yo”⁸⁸. Eso a pesar de reconocer que dirigirse a Dios llamándole Tú “es inevitable en un ser humano que con el Tú quiere designar una realidad personal distinta de la de cada cual”⁸⁹.

Se comprende que se enuncia aquí un problema de fondo calado, vivamente presente, de uno o de otro modo, desde *la Atheismustreit* provocada por Fichte. Como entonces, es claro que no se trata en nuestro autor de una “hybris del pensamiento”, sino, por el contrario, “de la cautela del pensador que sabe de la finitud de su capacidad cognoscitiva”⁹⁰. Indiquemos tan solo que esa cautela puede ejercerse también desde otros presupuestos como los ruibalianos analizados en el capítulo anterior. Desde ellos, personalmente prefiero hablar de Dios como “un Tu”, acogiendo así la intuición de la mayor parte de la tradición religiosa: la cautela está garantizada por la especificidad irreductible del *concepto*, mientras que el fondo *nocional* garantiza la continuidad significativa, posibilitando la denominación común.

Dejando, pues, de lado esta cuestión, conviene concentrarse en lo que Zubiri afirma positivamente cuando elabora más en detalle la condición de posibilidad del acceso humano a Dios. Habla desde la entraña misma de su filosofía, en concreto desde “la inteligencia sentiente”, y logra una aplicación tan fecunda como brillante. (Podemos ser breves, contando con el tratamiento de la Segunda Parte).

b) *Contra la tiranía de la vista*

Estamos demasiado acostumbrados a la tiranía de la vista cuando se trata de hablar del conocimiento de algo. Pero el conocer tiene otros modos y dimensiones que, por ser distintos, no son menos *reales*. Y, sobre todo, permiten captar *realmente* aspectos o realidades no accesibles en la visión. En nuestra inteligencia *sentiente* no están menos presentes —lo están solo de modo distinto— una sinfonía que escuchamos, una mano que acariciamos o una rosa que olemos, que un cuadro que contemplamos. Se trata de acoger cognoscitivamente cada aspecto o cada realidad según su propia índole.

⁸⁷ Los presupuestos están en sus reflexiones antropológicas previas: cf. principalmente HD 56-68, donde se acentúa el carácter del “yo” como “actualidad mundanal” (HD 56) e incluso la “intraespecificidad” (HD 60); evidentemente, así Dios no puede ser uno “yo”. Véanse también las reflexiones de SH 105-110. 152-198. En el texto romano emplea la categoría de “transpersonal” (pp. 94-95).

⁸⁸ HD 187.

⁸⁹ HD 187.

⁹⁰ W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus I*, München 1979, p. 227, a propósito de Fichte; cf. pp. 223-230 y los lugares citados al propósito en el cap. VII. Una discusión de la problemática de fondo puede verse en E. Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984, pp. 172-174. 181-188.

En el caso de Dios, su presencia no deja de ser *real* y realmente *inteligible* porque no se nos manifieste como se nos manifiestan una mesa o el rostro de un amigo. Él se nos manifiesta como corresponde a su realidad trascendente: “remitiéndonos” desde las cosas a él mismo como fundamento. Una buena analogía es la *de la audición*, con su carácter de remisión “notificante”:

Si en la vista la desvelación consiste en 'presencia formal' de la cosa, en el oído la desvelación consiste en 'remisión'. En su virtud, el sonido es lo que hace que la cosa sea un *notum*; en este sentido etimológico, el sonido no nos da la cosa pero es 'noticia' de la cosa. El sonido desvela o manifiesta la cosa en forma de 'remisión notificante'⁹¹.

La aplicación a Dios resulta obvia, puesto que la manera propia de manifestarse lo trascendente es “remisión notificante, manifestación de tipo 'auditivo’”⁹². Obsérvese además cómo aquí recibe una fundamentación verdaderamente bella el tema de la *voz de la conciencia*: algo que Zubiri expresa magníficamente: “La voz de la conciencia no es sino el clamor de la realidad camino de lo absoluto”⁹³. Y lo relaciona de modo expreso con estas reflexiones: La voz de la conciencia, en efecto, es ante todo una voz. Y ésta es una forma de intelección sentiente”⁹⁴.

Pero además de la trascendencia en las cosas está la peculiar trascendencia de Dios en las personas, en la tensión “interpersonal”. En ella lo que se acentúa es la *presencia*, más afín al modo de conocimiento por el *tacto*: “En el tacto tenemos más que noticia, pero menos que la presentación formal de la cosa: es una 'nuda presencia' en que se aprehende en 'tanteo' la realidad misma sin ser vista. Es la aprehensión de la nuda presencia en tanteo”⁹⁵.

El hombre se enterará o no de esta presencia, pero Dios está ahí realmente accesible, “porque se manifiesta en esa especie de sacudidas de tensión dinámica”⁹⁶. Zubiri puede sintetizar ya en forma de conclusión el comienzo y el final del proceso:

la religación, decía, es una experiencia manifestativa del poder de lo real. Y esta experiencia nos lanza experiencialmente hacia su fundamento en las cosas mismas, hacia Dios en ellas. Y lo que este Dios tiene Él de manifestativo es serlo en forma audio-táctil, esto es, a un tiempo como noticia y nuda presencia en tanteo⁹⁷.

El autor no lo hace, pero cabría evocar aquí las ideas de Romano Guardini acerca de los “sentidos y el conocimiento religioso”⁹⁸. Desde una perspectiva distinta y sin el trasfondo metafísico

⁹¹ HD 189; cf. HD 188-189; retomará aún el tema en HD 225-226.

⁹² HD 189. Cabría destacar todavía que, tratándose de un conocimiento personal, este carácter auditivo no es un inconveniente, sino, al contrario, una fuerte ventaja. Como lo demuestra la experiencia con los sordos, la falta de oído es carencia inmensamente más determinante que la ceguera: por regla general, un ciego alcanza siempre la madurez personal; al sordo le es más difícil.

⁹³ HD 104.

⁹⁴ HD 103; cf. HD 101-104; 137. A este tema le presta mucha atención C. Martínez Santamarta, *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*, Salamanca 1981, pp. 95-98; cf. pp. 40-41.

⁹⁵ HD 189-190.

⁹⁶ HD 190.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ *Los sentidos y el conocimiento religioso*, Madrid 1965; cf. también *Religión y revelación*, Madrid 1960.

de Zubiri, ofrece una confirmación enriquecedoramente complementaria. Sostiene que, situados en la justa perspectiva, nuestros sentidos pueden captar a Dios. Gracias al carácter simbólico y expresivo de la realidad, podemos “ver” la armonía en un cristal, la vitalidad en un animal o el carácter en un rostro humano. Podemos igualmente “ver” a Dios en el mundo como criatura:

¿Es el carácter de la criatura algo que yo tengo que añadir consecutivamente a las cosas, o es un carácter, una forma de existir que se manifiesta por sí misma, en medio de todas las demás determinaciones? ¿No ocurre que yo veo sencillamente que las cosas, en su conjunto, no pueden existir por sí mismas —de igual modo que tampoco el instrumento se puede basar en sí mismo —? ¿Que yo creo que están creadas? Pero si veo su condición de creadas, ¿no veo también, justamente por eso, su relación con el Creador? ¿No se expresa inmediatamente esta relación en lo creado por él?⁹⁹.

El tema de la “nuda presencia” confluye también, en posible enriquecimiento mutuo, con lo que acerca del “sentimiento de presencia” dice Amor Ruibal, a propósito de la experiencia mística, según se indicó ya en el capítulo anterior¹⁰⁰.

Zubiri completa este aspecto de la accesibilidad de Dios, traduciéndola por otro concepto de honda raigambre en su pensamiento: el de verdad *real*. “En cuanto manifiesto, Dios es verdad”¹⁰¹. Verdad en su triple dimensión de *patencia*, en cuanto riqueza interna de la realidad divina; de *firmeza*, en cuanto “físico” estar siendo real con el que se puede contar; y de *efectividad*, en cuanto actualidad operante¹⁰². De esa manera Dios es “absoluta verdad real”, que desde las cosas y sobre todo desde “la tensión interpersonal” en el hombre es *donación* como radical y perenne “empuje hacia la perfección, hacia la seguridad, hacia la efectividad”¹⁰³.

c) La causalidad personal

En todo eso consiste la accesibilidad de Dios, que ahora va a completar con el análisis del *acceso efectivo* del hombre a él.

Insiste de entrada en que no se trata de una “relación extrínseca”, sino de un “momento intrínseco al hombre”, constituido justamente por la presencia interpersonal de Dios en él. Por lo

⁹⁹ L. c., pp. 39. La diferencia de perspectiva y de lenguaje no oculta la profunda coincidencia de intención. Igual que Zubiri, también Guardini quiere ampliar la inteligencia tanto frente al racionalismo como a una “fe estrecha” que teme la razón (Ibid., pp. 36-37). Acentúa más el simbolismo, tema muy ausente en Zubiri, quien, sin embargo, tendría amplio sitio para él en su gnoseología. Cabría aún prolongar estas reflexiones con el tema de las *hierofanías* (cf. principalmente M. Eliade, Tratado de Historia de las Religiones, Madrid 1981, pp. 25-61. 438-458), y con el de la *diafanía* de P. Teilhard de Chardin (cf., por ej., *El medio divino*, Madrid 1967, pp. 18-19. 109-113).

Sobre el problema en general, cf. A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, cit. (nota 70), pp. 140-145. 179-203 (trad. cast., pp. 166-171. 216-242).

¹⁰⁰ Se remitía la III 230-382.

¹⁰¹ HD 190.

¹⁰² HD 190-191; esta triple dimensión va a ser repetidamente evocada y ex-plicada: cf. HD 191-193. 199-200. 216. 247.

¹⁰³ HD 192-193.

mismo, el hombre está ya siempre accediendo efectivamente a Dios: “la *accesibilidad* de Dios es ya un *acceso incoado del hombre*”¹⁰⁴. Pero, como era de esperar conociendo al autor, introduce una distinción entre acceso *incoado* y acceso *pleno*, para analizarlos por separado.

1) El acceso incoado es, en realidad, una forma de hablar de la accesibilidad realizándose en nosotros, previamente a la aceptación expresa. Significa el dinamismo de la presencia divina 1) en cuanto en el poder de lo real Dios nos lleva hacia sí, de suerte que la tensión interpersonal Dios-hombre es aún “pre-tensión” por parte de Dios¹⁰⁵; 2) que se traduce en el hombre por “un arrastre”¹⁰⁶; 3) de suerte que lo hace “trascender” del mero aparecer de las cosas hacia su fundamento.

Cuando el hombre responde a ese arrastre divino, se produce el acceso pleno: la entrega. A la donación divina corresponde la entrega humana, que es el “despliegue plenario” del acceso¹⁰⁷. No se trata de algo pasivo, sino de un activo asumir la invitación que habita en las cosas: “Estando llevado por Dios el hombre no va a la deriva de la corriente, sino que va bogando en la realidad hacia Dios”. Pero esa invitación que acepta en las cosas viene del mismo Dios: es, por lo tanto, además “una acción estrictamente interpersonal”¹⁰⁸.

Como tal responde a las dimensiones típicas de la realidad divina que aparecen también aquí “por milésima vez”, pero que ahora, en hermosa y sugerente correspondencia, fundamentan tres dimensiones de la vida religiosa universal: el entregarse a Dios 1) como realidad absolutamente última, aparece el *acatamiento* o adoración¹⁰⁹; 2) como supremo posibilitante, la súplica; y 3) como impelencia suprema, el *refugio* (refugio para ser, antes aunque para actuar)¹¹⁰.

En el curso de Roma Zubiri, por medio de una cierta interrogación retórica, hace aquí una muy importante observación:

Vds. dirán que esto es una especie de salto. Hemos hecho una metafísica más o menos complicada y ahora estamos aquí rezando. (...) Ahora bien, estimo —por esto he insistido tanto en que se trata de estructuras metafísicas — que no hay un salto¹¹¹.

¹⁰⁴ HD 194.

¹⁰⁵ HD 195.

¹⁰⁶ Zubiri remite expresamente a san Agustín: “tú no me hubieras buscado sí yo no te hubiera encontrado” (cita *ad sensum* y da una interpretación restrictiva de mera “busca”; la idea es más profunda en el Hiponense: véanse algunos textos en F. Moriones, *Enchiridion theologicum sancti Augustini*, Madrid 1961, n.1577-1586). Se trata de una idea muy tradicional, que aparece ya en el evangelio de Juan: “nadie viene a mí, si el Padre no lo atrae” (Jn 6,44; en la Vulgata con el verbo *trahere* = arrastrar), que fue muy comentada por san Agustín y metida por Pascal en el pensamiento moderno: “Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé” (*Pensées*, ed. L. Lafuma, Paris 1962, n. 919 = L. Brunschvicg n. 553).

¹⁰⁷ HD 196-197.

¹⁰⁸ HD 198.

¹⁰⁹ En el curso de Roma introduce también aquí la idea de *sacrificio* (p. 100). Algo muy acertado, que además responde a una vieja preocupación del autor, que se ocupa de él ya en *Note sur la Philosophie de la Religion*, pp. 338-339.

¹¹⁰ HD 198-201.

¹¹¹ L. c., p. 101; mejoro la transcripción, evidentemente equivocada; sigue aún de modo más confuso.

Indica luego que, por ser más expresamente religiosas, se tiende a interpretar estas actitudes —acatamiento, súplica y refugiarse—, en términos de (meras) relaciones morales. Él quiere llevarlas a su rigor metafísico: son tres momentos “de algún modo distintos pero esencialmente inseparables” en los que se despliega la religación¹¹². Y aprovecha para introducir otro tema de gran calibre y originalidad: el de la *causalidad personal*.

2) Es consciente de estar aportando algo original: “La metafísica clásica y la ciencia positiva rebotan ante esta idea de causalidad personal”¹¹³. Pero él toma en serio el carácter trascendente de la causalidad en cuanto “funcionalidad de lo real en cuanto real”¹¹⁴. Cosa que le permite abrirla a muchos “tipos de estricta causación”; también por tanto a la de las personas entre sí como “un tipo de causación irreductible: es la causalidad personal, “que no se da la en el reino de la naturaleza”¹¹⁵.

Permite así comprender con rigor y hondura metafísica temas como el de la esencia y fundamentación de lo *moral*, de la *amistad* y de la misma *religación*¹¹⁶. La sugerencia del tema resulta tan importante, que le hay que dar la razón al autor cuando concluye enfatizando:

A mi modo de ver nunca se insistirá bastante en este tema de la causalidad personal y sus modos metafísicos. Es un tema central de toda metafísica¹¹⁷.

En el presente contexto le sirve para profundizar definitivamente la idea de acceso pleno, explicando la unidad de donación-entrega entre Dios y el hombre como “unidad de causalidad personal”¹¹⁸. Causalidad estricta, que es “comunidad” más que unión; por ella “Dios en cuanto persona es intrínseco a cada realidad personal humana”¹¹⁹. De modo que tanto en el obrar — “la moción de Dios no es una segunda moción añadida”¹²⁰ — como en el ser, no hay ningún tipo de extrinsecismo dualista:

pedir, por ejemplo ayuda la Dios no es pedir auxilio a alguien que está fuera y a quien se pide que acuda, sino pedir una como intensificación de quien está ya personalmente en nosotros, y en quien somos ya radicalmente dinámicos; es pedir a un Dios que es trascendente en mí. Acudir a Dios es acudir a mi propio fondo trascendente. Al entregarse a Dios, el hombre se entrega a lo más radicalmente suyo¹²¹.

¹¹² HD 200-201.

¹¹³ HD 205. Dedicó el Apéndice 2 al tema de la “Causalidad personal y moralidad” (HD 205-208).

¹¹⁴ HD 206.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ HD 206-208. Una obra como la de M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences*, Paris 1942 y algunos de los ensayos que el mismo autor recoge en *Intersubjectivité et ontologie. Le défi personnaliste*, Louvain-Paris 1974, ayudan a ver qué trascendentales perspectivas se abren por este costado.

¹¹⁷ HD 208.

¹¹⁸ HD 201.

¹¹⁹ HD 202.

¹²⁰ HD 203. Aquí se aluden, creo yo, discretamente las interminables y tan mal enfocadas controversias *De auxiliis*.

¹²¹ HD 203. Dirá algo más adelante: “Es que una de las dos personas, la divina, es formalmente interna a la humana, y por tanto, la ayuda que Dios presta viene del fondo mismo de la persona humana. Ayudar, consolar, escuchar, etc., non

3) Se trata, como se ve —aunque no hace referencia a él— de una intuición muy similar a lo que Paul Tillich llamó *teonomía*, como mediación entre una concepción “autónoma”, separada de su fundamento último, y otra “heterónoma”, que vive de una ley meramente externa: la teonomía es “la razón autónoma unida a su propia profundidad”¹²².

Una vez más el mérito de Zubiri está en lograr desde una estricta conceptualización metafísica intuiciones que la teología busca, a veces penosamente, por otros caminos. El autor insistirá aún en estas ideas, aplicando la causalidad personal, sin ceder en el rigor, a casos más concretos:

Desde esta perspectiva de la causalidad personal veríamos que muchas cosas que propendemos a considerar como el complemento, el adorno, la consecuencia de la causalidad entendida en sentido aristotélico, como pueden ser la oración, el amor a Dios, la ayuda de Dios, en realidad no son cosas puramente religiosas sin importancia metafísica. No. Yo creo que esto es un error completo. Todos estos momentos pertenecen a una causalidad metafísica personal, tan causalidad como puede ser la caída de una piedra en la perspectiva de la causalidad aristotélica¹²³.

4. La fe como medio

Con este apartado llegamos a la cumbre de la explicación del “conocimiento” de Dios, tomado en su integridad y en su compleja riqueza. Zubiri lo inicia con una declaración sintética, que expresa claramente esta conciencia:

Todas las formas y direcciones de la entrega del hombre a Dios son evidentemente modulaciones de un movimiento único y unitario hacia Dios (...) en tanto que Dios. Es la raíz misma de la entrega, mejor dicho, la entrega radical misma. (...) Esta entrega es lo que de una manera más o menos vaga y nominal llamamos fe. La fe es en sí misma entrega y es la forma radical del acceso del hombre a Dios¹²⁴.

A mostrarlo en toda su consecuencia y a levantar la hipoteca que pesa sobre la fe, al ser entendida de esa “manera más o menos vaga y nominal”, se dirige la reflexión del autor, que en esta síntesis recoge el fruto maduro de largos y laboriosos trabajos. Su exposición resulta a todo trance muy repetitiva. Aquí, atentos como siempre a las líneas de fuerza, se tratará de evitarlas dentro de lo posible, contentándonos con alusiones a las explicaciones anteriores.

a) Encuadramiento

son meros fenómenos psíquicos, sino que son los modos metafísicos como Dios va constituyéndome en mi ser. Por esto, sépalo o no lo sepa, todo hombre tiene experiencia de Dios” (HD 204).

¹²² *Teología sistemática I*, Barcelona 1972, p. 116; cf. pp. 99-142. Más detalles en A. Torres Queiruga, *La crisis de la modernidad entre el ateísmo y la religión: de la ontoteonomía a la crisonomía*: *Communio. Revista Católica Internacional* 5 (1983) 529-541.

¹²³ HD 351.

¹²⁴ HD 209.

Hasta ahora Zubiri se ha concentrado en elaborar a fondo las condiciones de posibilidad del conocimiento religioso. Llega el momento de estudiarlo en su formalidad: en su “raíz formal”, dice él; y, acaso objetivando un poco, cabría decir: de estudiar el medio subjetivo de su realización. Se alude así a un trasfondo importante, tanto en el propio Zubiri como en la teología ambiental (que él, de alguna manera, quiere aclarar, profundizar y fundamentar con rigor metafísico).

En efecto, una de las preocupaciones serias del primero ensayo, *En torno al problema de Dios*, era ya la de la “caduca” discusión acerca de las *facultades* que primariamente llevan a Dios¹²⁵. Ni las aspiraciones del corazón, ni la acción, ni el puro conocimiento, ni la experiencia —tal como se entendía en aquel momento y contexto— lo satisfacen. Él pretende llevar el problema al “propio ser” del hombre; más precisamente acabará diciendo en la tercera redacción: “no se trata de ningún *acto*, sino del *ser* del hombre”¹²⁶.

Pues bien, ahora va a mostrar en concreto cómo la fe comprendida en toda su densidad —aclarada sobre todo por las categorías de “entrega” y “causalidad personal” — logra ese objetivo, no por exclusión de ninguna de esas dimensiones sino integrándolas desde el común fondo radical: desde su “raíz formal”, en su terminología.

Con lo cual está respondiendo al trasfondo teológico, que en aquel momento —y aun hoy— era sacudido por una honda insatisfacción ante el intelectualismo imperante en el pensamiento oficial. Una vez más el juicio de entonces —dejemos de lado a cuestión de su justicia histórica— acerca del intento más serio de superación en aquel ambiente explica en buena medida la meta y el logro efectivo de Zubiri:

Ese espléndido y formidable libro que es *L'Action*, de Blondel, no logrará toda su maravillosa eficacia intelectual más que llevando el problema al terreno claro de una ontología¹²⁷.

Póngase “metafísica” donde está “ontología”, piénsese luego en el concreto problema de la fe, y se tendrá un buen marco para comprender este importante tramo del pensamiento zubiriano. Para ser más completos, habrá que añadir aun las nuevas preocupaciones antropológicas de Zubiri, unidas a su permanente preocupación por la historia, “porque el hombre se entrega a Dios desde sí mismo en toda su concreción individual, social e histórica”¹²⁸.

Como siempre, la exposición procede sobre afinadas distinciones de momentos y de planos. La división fundamental que ella misma da y que seguiremos, es ésta:

- I. Qué es la fe formalmente considerada, esto es, que es la fe en cuanto fe
- II. Cuál es la unidad entre intelección y fe-
- III. En qué consiste la concreción esencial de toda fe¹²⁹.

¹²⁵ NHD 378; se trata del apartado III, pp. 377-378.

¹²⁶ NHD 378.

¹²⁷ NHD 377.

¹²⁸ HD 209.

¹²⁹ HD 210; suprimimos los puntos y aparte.

b) Caracterización global de la fe

Pretende tomar la fe “como fenómeno humano en toda su amplitud”¹³⁰, con el claro propósito de desenfeudarla de la estrecha concepción a que fue siendo acorralada por la teología tradicional. Propósito en el que, como dijimos, coincide con la práctica totalidad de la teología actual. Pero la contraposición le sirve para un primer enmarcamiento, al tiempo que lo sitúa en el diálogo —solo implícito porque no hace alusiones expresas— abierto en la filosofía actual a partir de Kant¹³¹ y que, reforzado por Kierkegaard, ocupa un puesto central en filosofías que como la de Karl Jaspers hablan de una “fe filosófica”¹³².

1) Empieza, pues, rechazando como insuficiente la definición tradicional de la fe concebida como “el asentimiento a un juicio fundado en el testimonio de otro”. Quiere sobrepasar desde el primer momento los “límites del asentimiento intelectual” reducido a un “juicio”, para, a través del carácter de *admisión*, comprender la fe como *entrega*¹³³. Así, mediante esta categoría, trae el problema al propio terreno.

La fe aparece entonces como entrega a una *persona*; algo comúnmente admitido en el pensamiento actual. Pero —y aquí da Zubiri su toque crítico— eso no debe implicar un irracionalismo emotivo o sentimental¹³⁴, porque “la entrega que constituye la fe es entrega a una persona en cuanto esta persona envuelve verdad”¹³⁵. Con lo cual aparece la otra palabra clave, *verdad*: “Todo depende de lo que se entienda por verdad”¹³⁶.

Lo importante de Zubiri está en que va a excluir todo dualismo. Sobre todo el sutil dualismo que se puede colar por la división amar/creer: se creería *lo que* Dios dice y se amaría a *Dios*¹³⁷. No, la fe es un fenómeno radicalmente unitario: “es un amar que ha de envolver intrínseca y formalmente

¹³⁰ HD 210.

¹³¹ Recuérdese la célebre frase del prólogo a la segunda edición de la *Kritik der reinen Vernunft*: “Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen” (B xxx; ed. W. Weischedel, III, Frankfurt a. M. 1976, p.33).

¹³² *La fe filosófica ante la revelación*, Madrid 1968: “Estas páginas quisieran hablar desde el origen de la fe filosófica viva desde que los hombres piensan...” (p. 8).

¹³³ HD 211-212.

¹³⁴ “So pretexto de que la fe no recae formalmente sobre la verdad de un juicio, la filosofía de la religión y la teología se han lanzado hoy por esta vía de la entrega a una persona, sin hacerse cuestión del momento de verdad; con lo cual ha quedado perdido lo propio de la fe como acto de entrega. Es, a mi modo de ver, un grave defecto de la teología y de la filosofía actuales” (HD 212).

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ HD 214.

¹³⁷ Trata de aclarar esto mediante una confrontación con el agustiniano *credere in Deum/credere Deo* (no menciona el *credere Deum*) y de su aplicación: *credere in Deum (est) credendo amare, credendo diligere* (Tract. in John. XXIX, 6). Sobre la triple fórmula y su sentido, cf. J.B Metz, *Credere Deum, Deo, in Deum: Lexikon für Theologie und Kirche* 3 [1959] 86-88). No interesa entrar ahora en la exégesis, siempre difícil, del pensamiento agustiniano (cf., como presentaciones generales, E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1943 y V. Capánaga, *Agustín de Hipona*, Madrid 1974; sobre este punto concreto, E. Przywara, *San Agustín. Perfil humano y religioso*, Madrid 1984, pp. 137-161).

un creer, o un creer que sea un momento intrínseco y constitutivo del amar”¹³⁸. Y esto porque no se trata de la verdad de lo que se dice o hace, sino de la *verdad que la persona es*. De ahí la consecuencia:

Este es, a mi modo de ver, el exacto creer en Dios: la fe es la entrega a una realidad personal en cuanto verdadera. He aquí lo que buscábamos¹³⁹.

2) Entonces de esa verdad real que es Dios fluyen los caracteres de la fe, íntimamente trabados en una correspondencia triple, de la que ya conocimos los dos primeros miembros. Como entrega a la *realidad verdadera* de Dios en su triple dimensión resulta este esquema para la fe:

<i>Dios como realidad</i>		<i>fe como</i>	
manifiesta	→	acatamiento	→ adhesión personal
fiel	→	súplica	→ certeza firme
efectiva	→	refugiarse	→ opción libre ¹⁴⁰ .

El esquema no debe ocultar la vida que busca Zubiri, pues quiere liberarse “de una concepción angosta de la verdad”¹⁴¹. Él la concibe como “un modo metafísico de la causalidad interpersonal”¹⁴², de suerte que “entregarse a Dios en la fe es entregarse al propio fondo trascendente de mi persona”¹⁴³, en la triple riqueza del acatamiento, la súplica y el refugiarse¹⁴⁴. Los caracteres introducidos ahora —los que aparecen en tercer lugar en el esquema— responden a la fe como *acto*, es decir, como el camino activo que lleva a esa entrega triplemente especificada.

Indiquemos muy brevemente los matices que a través de la triple calificación de ese acto destaca Zubiri.

Como *adhesión personal*, hay, más allá del posible conocimiento expreso, una incorporación interpersonal en enriquecimiento mutuo:

En su virtud, el que se adhiere ha potenciado su propia verdad real en y con la verdad real de la persona a quien se adhiere; se ha hecho, por así decirlo, más verdadero: más manifiesto, más fiel, más efectivo¹⁴⁵.

Como *certeza firme*, que por su carácter personal es diferente de una “obstinación psicológica”, implica “positiva energía” y permite captar la fe no solo como acto sino también como *estado*: algo en lo que se está, porque se recibió. Es la fe en su dimensión social y comunitaria. Dimensión legítima, que constituye el “mundo de la fe” en el que se nace y que —cultura y tradición

¹³⁸ HD 213.

¹³⁹ HD 214.

¹⁴⁰ Cf. HD 216-221.

¹⁴¹ HD 216.

¹⁴² HD 215-216.

¹⁴³ HD 216; subrayado en el original.

¹⁴⁴ HD 216-217.

¹⁴⁵ HD 218.

— supone también riqueza de posibilidades, porque “una mente instalada no es una mente obturada”¹⁴⁶.

Como *opción libre*, la fe personaliza la atracción de Dios convirtiéndola en entrega voluntaria; pertenece así a lo específicamente radical del hombre, que es siempre opción, e implica toda la realidad de la persona “en orden a la figura radical y última de nuestro ser relativamente absoluto, de nuestro Yo”¹⁴⁷. Construcción libre, pero fundamentada intelectivamente: en este doble aspecto toma pie Zubiri para plantear la última cuestión: la unidad de inteligencia y fe.

5. La inteligencia y la fe.

De algún modo aquí culmina el esfuerzo clarificador de Zubiri acerca del conocimiento religioso y muestra acaso sus más altas posibilidades. Apoyado en todo lo anterior —de ahí que sigan multiplicándose las repeticiones—, trata de alcanzar la última síntesis, atando prácticamente todos los cabos. Un signo del interés que puso en la tarea es la notoria ampliación que hace del tema entre el curso de Roma y la redacción del libro (12 páginas frente a 82, aproximadamente). Se impone sintetizar al máximo.

También aquí una pregunta de la filosofía y teología clásicas sirve de marco externo frente al que va a situar su concepción: “¿es posible que una misma verdad lo sea 'a la vez' de razón y fe?”¹⁴⁸. La respuesta adoptada se apoya en cada caso en la noción que se tenga de lo que son la razón y la fe. Sobre todo en el pre-juicio —ya analizado, pero que ataca de nuevo— de que fe es igual a “no-ver”¹⁴⁹.

El tratamiento toma un aire dialéctico, que busca la síntesis a través del juego unidad/diferencia; oscurecido a veces por aclaraciones digresivas, que evitaremos dentro de lo posible. En cuanto a la división, el autor, al ampliar el tratamiento, lo complicó sensiblemente y el lector puede perderse. La intención primera es afirmar la unidad conocimiento-fe, a pesar de la diferencia; pero el hecho de la posibilidad de disociación real lo obliga a distinguir entre diferencia/unidad como posibilidades radicales y a diferencia/unidad como hechos actuales. Cuatro divisiones, pues, que nosotros reduciremos a tres, analizando conjuntamente las dos primeras alternativas y separadamente las dos últimas.

a) Diferencia/unidad radical

1) Zubiri tiene mucho camino andado porque ha aclarado ya algunos presupuestos decisivos. El primero, la ruptura de las falsas identidades saber = ver y fe = no-ver. Sabemos que el “concepto plenario de inteligencia” incluye diversos modos de intelección; principalmente, para el caso, el

¹⁴⁶ HD 218-220; Zubiri no habla expresamente de cultura y tradición.

¹⁴⁷ HD 220-221.

¹⁴⁸ HD 222.

¹⁴⁹ HD 222-223.

modo auditivo de la “noticia” y la “presencia en tanteo” de lo táctil. De suerte que “ni saber es ver ni creer es ser ciego”¹⁵⁰.

El segundo presupuesto viene de la religación. Nos recuerda que, al desvelarnos ella la realidad como “enigma”, nosotros estamos lanzados “en hacia” a nuestro fundamento en una “intelección direccional”, que no es arbitraria sino “fundada” y constituye por tanto una “estricta intelección direccional”¹⁵¹.

En tercer lugar, el carácter de realidad-fundamento y no de realidad-objeto que tiene Dios — “no 'está en frente' de mí, sino que 'acontece en' mí”¹⁵² — permite localizar el lugar preciso tanto de la identidad como de la diferencia. Porque de por sí la relación con Dios como realidad-fundamento conlleva una relación de conocimiento-entrega. Pero aparece también como posible una actitud reductiva que vea —o tienda a ver— a Dios como realidad-objeto, impidiendo la entrega e induciendo la disociación fe-saber.

Porque que Dios acontece en mí es siempre un hecho real, pero la apropiación *mía* de ese hecho precisa el acto libre y positivo de la entrega. El autor lo expresa magníficamente:

Que Dios acontezca en mí es una función de Dios en la vida. Pero entregarse a Dios es hacer la vida en función de Dios¹⁵³.

Por eso cabe la separación: se puede conocer demostrativamente a Dios, pero no entregarse a él, sino “despreocuparse” o incluso “desechar” su intervención en la propia vida. Como cabe una situación contraria: que un conocimiento insuficiente —porque se trata de verdades que desbordan la capacidad natural de la inteligencia— lleve, sin embargo, a una entrega total¹⁵⁴. La conclusión resulta natural;

En resumen, tratándose de una realidad-fundamento, conocimiento y fe son esencialmente distintos no sólo cuando se trata de verdades no demostrables, sino, a mi modo de ver, incluso tratándose de verdades rigurosamente demostradas¹⁵⁵.

2) Pero constatado esto, el autor vuelve al énfasis principal: la unidad. Porque, en realidad, “toda entrega (...) lleva en sí una cierta intelección de aquello a que él hombre se entrega”¹⁵⁶. Y viceversa la intelección de la realidad-fundamento¹⁵⁷ no es mero descubrimiento, sino que abre el ámbito de la fundamentalidad y nos “lanza hacia” Dios como fundante de nuestro “relativo ser

¹⁵⁰ HD 228; cf. 224-22.

¹⁵¹ HD 230; cf. 228-230.

¹⁵² HD 231; cf. 230-231.

¹⁵³ HD 233.

¹⁵⁴ HD 233-234.

¹⁵⁵ HD 234.

¹⁵⁶ HD 235.

¹⁵⁷ Hay un cierto cambio de matiz en el autor: aquí arguye sólo a partir de la realidad-fundamento; después lo hace para “todo conocimiento en cuanto tal” (HD 241; cf. 244-245).

absoluto”¹⁵⁸. De suerte que “el conocimiento de Dios es ya en sí mismo en cuanto conocimiento una fe posible”¹⁵⁹.

Con todo, es justamente aquí donde se le hizo precisa a Zubiri la división ulterior. Parecería, en efecto, que una unidad tan estrecha deja anulada toda posible diferencia: fe y conocimiento no serían separables. La dificultad se resuelve —”la contradicción no es más que aparente” — distinguiendo entre la apertura de un “ámbito” y su realización. Como dirá después, “el correlato del 'hacia' es, pues, [sólo] ámbito”¹⁶⁰. Ahora concluye concretamente: “Lo que es consubstancial al conocimiento de Dios es la posibilidad de la fe”¹⁶¹, no, por tanto, la fe misma.

Desde aquí, por un lado, enfatiza de nuevo la unidad, distanciándose incluso del clásico *credo ut intelligam / intelligo ut credam*, porque la considera una conexión demasiado extrínseca: “la fe como camino 'para' el conocimiento o el conocimiento como camino 'para' la fe”¹⁶². No es falsa, pero

sólo es posible fundada en la unidad más primaria y radical que acabo de exponer: la unidad de conocimiento y de ámbito de entrega en la intelección de la realidad-fundamento en que Dios consiste para nosotros¹⁶³.

Pero, por otro lado, enfrenta la cuestión de las diferencias de hecho:

Es cierto que en virtud de esta unidad, el hombre se ve inexorablemente forzado a tomar alguna actitud ante Dios cuya realidad conoce demostrativamente. Pero esta actitud, como hemos dicho, no es necesariamente la actitud de entrega, la fe. Puede tomar y toma de hecho otras actitudes¹⁶⁴.

Es la alternativa que estudia luego, introduciendo como mediación explicativa el tema de la “voluntad de verdad”. El análisis de los dos extremos de esa alternativa va a ocupar los dos apartados siguientes.

b) La unión actual

El fundamento ya está puesto en las últimas reflexiones expuestas. Se trata de un paso más: “Necesitamos ir allende la posibilidad de entrega a la entrega actual”¹⁶⁵. La categoría de apropiación hace de mediadora. Porque si la realidad en “hacia” abre un ámbito y nos “lanza” a él, con él abre

¹⁵⁸ HD 235-236.

¹⁵⁹ HD 237.

¹⁶⁰ HD 241.

¹⁶¹ HD 237.

¹⁶² HD 238. De nuevo evitamos entrar en la justicia histórica de la apreciación (cf. G. Söhngen, *Credo ut intelligam: Lexikon für Theologie und Kirche* 3 [1959] 89-91); nos interesa el pensamiento de Zubiri en sí incluso.

¹⁶³ HD 239.

¹⁶⁴ HD 240.

¹⁶⁵ Ibid.

también posibilidades reales *mías*, de realizarme a mí mismo. Solo esperan a hacerse *actuales* mediante la apropiación, que es la opción de la libertad¹⁶⁶. Zubiri incluso sintetiza así:

De esta suerte, la *forzosidad de hacer mi ser* abre el ámbito de posibilidades de ser; esta forzosidad lleva por tanto [a] una opción; y la opción realiza la posibilidad por apropiación. Forzosidad, opción apropiación: he aquí la estructura del paso de las posibilidades a la realidad actual¹⁶⁷.

1) Inteligir, optar y ser aparecen así íntimamente ligados: en definitiva, la unidad entre conocimiento de Dios y fe en Dios se revela como *voluntad de ser*. Esta, en cuanto se realiza apropiándose posibilidades abiertas por la inteligencia, es formalmente *voluntad de verdad*. De donde la conclusión:

Por tanto la unidad radical de conocimiento de Dios y de fe en Él, consiste en voluntad de verdad¹⁶⁸.

Con el cual queda introducido este tema sobre lo que el autor va a hacer pivotar de algún modo el resto de la reflexión. Le dedica una amplia exposición, que esquematizaremos para utilizar lo indispensable.

Dejando a un lado el *sentido latísimo* —la tendencia se mueve dentro del espacio abierto por la intelección — y lo *lato* —querer que algo sea “de veras”, con afinidad a la nietzscheana *Wille zur Wahrheit* —¹⁶⁹ centrémonos en el sentido *estricto*, definido por la verdad *real*. Desde ésta Zubiri va a enriquecer y reforzar el tema con una nueva perspectiva.

Tal voluntad ofrece una modalidad doble, según:

1) se centre en las *ideas* en sí mismas, hasta hacer muchas veces de ellas la verdadera realidad (piénsese, aclaramos nosotros, en todo tipo de logomaquia nominalista o conceptista); o

2) tomando las ideas como medios, se centre en la realidad misma. En el primer caso, será “voluntad de verdad de ideas”; y en el segundo, “voluntad de verdad real”¹⁷⁰. Esta es la que interesa: el hombre tiene siempre el peligro de resbalar por la fácil pendiente de la voluntad de ideas; pero solo la voluntad de verdad real “quiere más presencia de realidad en el hombre”¹⁷¹.

Pero, a su vez, esta última voluntad es distinta según la índole de la realidad a la que se dirige. Puede ser:

2.1.) La *de la realidad-objeto*, que revestirá dos modalidades, según la considere por sí misma (voluntad “científica”) o quiera hacer algo con ella (voluntad “de elaboración”)¹⁷².

¹⁶⁶ HD 242-243.

¹⁶⁷ HD 243.

¹⁶⁸ HD 244.

¹⁶⁹ HD 245-246.

¹⁷⁰ HD 247-248.

¹⁷¹ HD 249.

¹⁷² HD 250-251.

2.2.) La *de la realidad-fundamento*, la cual por su propia naturaleza, siendo en y por sí misma, es siempre “*para mí*”, porque en ella se realiza constitutivamente mi ser. Muestra una profunda unidad:

De donde resulta que en el 'para-mí' de la realidad-fundamento tenemos 'a una' la verdad real de la realidad y la verdad real de mi persona, mi verdad real¹⁷³.

Esa unidad puede ser desviada de hecho¹⁷⁴, pero resulta obvio que su natural dinamismo tiende a la realización unitaria: es ahí donde Zubiri coloca y fundamenta la unión conocimiento-fe.

2) Siguiendo, por lo tanto, el dinamismo que desde la religación nos lleva al fundamento, la voluntad de verdad se manifiesta como “voluntad de fundamentalidad”. Previa aún a los actos concretos, pero más que mera posibilidad, es *actitud*: “la actitud de entregar mi propio ser a aquello que se muestre intelectivamente ser su fundamento”¹⁷⁵. He ahí la raíz activa de la unidad buscada. De hecho, el autor abre ahora definitivamente el título: “Unidad de conocimiento y de fe en Dios”¹⁷⁶.

Dado que la realidad misma nos lleva “inexorablemente” hacia el fundamento, la opción resulta —con no menos rigor que en Blondel, que de algún modo resuena aquí¹⁷⁷— constitutiva de la realización humana: “la persona no sólo puede optar sino que ha de optar; más aún, está inexorablemente optando en todos los actos constitutivos de su Yo, es decir en todos los actos de su vida”¹⁷⁸.

Siguiendo la dinámica auténtica de ese dinamismo, el hombre se ve llevado a optar “por la fundamentalidad de Dios en cuanto tal”, es decir, como ya sabemos, por Dios como realidad última, posibilitante e impelente de la propia vida¹⁷⁹. Desde sí misma, por tanto, y no mediante ningún añadido externo, la voluntad de fundamentalidad pone simultánea e indisolublemente en marcha tanto el *proceso intelectualivo*, que nos hace comprender a Dios como fundamento de nuestro ser, como *la entrega*, que es “la voluntad de hacer pasar a mi Yo aquello que la razón me haya probado ser la realidad-fundamento”¹⁸⁰.

La unión *real y actual* entre fe y conocimiento aparece así en toda su fuerza, excluyendo cualquier dualismo o artificiosidad unitiva. Incluso supera el aludido recurso del “camino” —creer *para* entender y viceversa — o, como hace notar en el curso romano, el de las “disposiciones morales

¹⁷³ HD 252.

¹⁷⁴ Se trata de la posibilidad de la “disociación actual” que estudiaremos después; Zubiri la alude ya aquí (HD 255-257).

¹⁷⁵ HD 258; cf. 256-258.

¹⁷⁶ HD 258.

¹⁷⁷ Una vez más, aparece realizado el propósito inicial de llevar el proyecto blondeliano al “terreno claro” de la metafísica.

¹⁷⁸ HD 259.

¹⁷⁹ HD 261.

¹⁸⁰ HD 262-263.

para llegar a la fe”¹⁸¹; recurso apreciado por los movimientos que en el cambio de siglo trataron de superar el intelectualismo escolástico¹⁸². El autor puede concluir con fundada razón:

No se trata de que la fe lleve a la intelección, ni de que ésta lleve a aquélla, sino de que ambos aspectos constituyen una unidad radical. Esto es, su unidad está en la raíz misma de donde emerge el movimiento de la persona hacia Dios: en la voluntad de fundamentalidad como principio de actitud. Conocimiento y fe no son sino dos momentos de este unitario movimiento. La voluntad de fundamentalidad como principio de actitud es, pues, en sí misma, la unidad radical no sólo posible sino real del conocimiento de Dios y de la fe en Él como opción libre por lo razonable. *He aquí lo que tan penosamente buscábamos*¹⁸³.

3) La alusión a lo “razonable” permite introducir un aspecto que dejamos de lado adrede para no entorpecer el hilo de la exposición. La batallona cuestión tradicional acerca de la *credibilidad* (la fe es creíble) y de la *credentidad* (la fe debe ser creída) de la fe, encuentra en esta categoría una nueva solución. Porque lo *razonable* aparece ahora precisamente como la conjunción, que ya sabemos radicalmente unitaria, entre intelección y entrega. De esa manera se comprende que “es congruente aceptar en la vida aquello que la razón conoce”, al tiempo que la aceptación “será tanto más razonable cuanto más riguroso sea el conocimiento”¹⁸⁴. Citemos la conclusión:

Lo razonable en este sentido es más que lo racional; es lo racional transfundido en todo el ser del hombre. Aunque se había demostrado matemáticamente la necesidad de que la voluntad acepte incorporar al ser de la persona lo que la razón descubre, sin embargo la aceptación real y efectiva quedaría siempre abierta a una opción. Por eso es necesaria la voluntad de fundamentalidad. El hombre actual está más necesitado de ella que nunca. La aceptación vital de lo racional no es a su vez racional; es más que racional, es razonable¹⁸⁵.

Desde aquí Zubiri explica las categorías tradicionales de credibilidad —“la razón muestra que es razonable aceptar la razón” — y credentidad —“la razón hace de lo racional algo aceptable para la voluntad” —, apoyada ésta en la “inexorabilidad” de la opción (hasta el punto de fundamentar a la primera)¹⁸⁶.

¹⁸¹ Vale la pena citarlo: “Se dice que hacen falta disposiciones morales para llegar a la fe. Y esto, en primer lugar, haría pensar que la unidad de fe e inteligencia es meramente extrínseca y, en segundo lugar, no entraría en el fondo de la cuestión. Porque no se trata de que a un acto de intelección se le agregue un acto de fe” (p. 112). “Se dice que hacen falta disposiciones morales para llegar a la fe. Y esto, en primer lugar, haría pensar que la unidad de fe e inteligencia es meramente extrínseca y, en segundo lugar, no entraría en el fondo de la cuestión. Porque no se trata de que a un acto de intelección se le agregue un acto de fe” (p. 112).

¹⁸² Los aludidos “kantismo francés”, la apologética “de la inmanencia” y, en otra perspectiva. J. H. Newman (cf. R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, ya citado en nota). También Amor Ruibal buscó la superación de estas deficiencias, pero todavía sin la sensibilidad de Zubiri, frenado además por el tremendo ambiente represivo de la primera restauración antimodernista (cf. A. Torres Queiruga, *Constitución y Evolución del Dogma*, cit. (nota 78), pp. 67-69).

¹⁸³ HD 265; dos últimos subrayados, nuestros.

¹⁸⁴ HD 263.

¹⁸⁵ Ibid; subrayado nuestro.

¹⁸⁶ Cf. HD 263-264.

c) *La disociación actual*

Advirtamos de entrada una pequeña infidelidad a la “letra” de Zubiri por parte de nuestra exposición. Persiguiendo comprender la unión en todo su vigor y radicalidad, dejamos atrás una posibilidad que constituye de algún modo la transición entre la unión plenamente realizada, que analizamos en el apartado anterior, y la disociación, que pretendemos analizar en este.

1) Se trata, en efecto, de una situación intermedia: la de los que, aun proclamándose “religiosos” en la teoría, en la vida real consideran a Dios “como realidad en y por sí mismo, y nada más”, de suerte que “Dios queda distanciado del hombre y el hombre alejado de Dios”. No es un concepto elaborado abstractamente, sino un *hecho* de la historia de las religiones: los *dii otiosi* o “dioses ociosos”. Tal, en el fondo, el *theós* de Aristóteles y la situación “de muchísimos hombres actuales, cada vez en mayor número”¹⁸⁷.

Como consecuencia, sin duda, de la prisa redaccional, la exposición no resulta de todo coherente. Por un lado, Zubiri remite al hecho histórico¹⁸⁸; pero, por otro, introduce una explicación teórica, que pertenece más bien a las formas que luego analiza y que aquí lo lleva a equiparar dos fenómenos bien distintos. Porque el *dios otiosus* —sobre todo en la forma de *Hochgott*, o dios supremo¹⁸⁹— supone una real actitud religiosa transferida a otros dioses más cercanos y especializados (por eso, el dios supremo reaparece en las grandes catástrofes que no son competencia de ningún dios particular). En cambio, la situación secular de los aludidos “hombres actuales” no cuenta con ese trasfondo vivo. Solo de ellos puede valer el diagnóstico: “riguroso conocimiento de Dios pero sin fe en Él”¹⁹⁰.

Respetando, pues, la especificidad de los *dii otiosi*, apliquemos únicamente al segundo caso el diagnóstico zubiriano: “Es Dios, realidad-fundamento, reducido a realidad-objeto”, de modo que “la vida del hombre no está entonces trazada en función de Dios”¹⁹¹.

Hecha esta aclaración, centrémonos en la explicación que, desde esta perspectiva, da Zubiri de los tres fenómenos a los que ya se hizo referencia en el capítulo anterior: agnosticismo, indiferencia, ateísmo. Contando con lo dicho, lo haremos con brevedad y limitándonos casi a destacar aquello que complementa lo ya analizado.

2) En el inicio del análisis el autor recuerda el propósito inicial del libro: trazar el camino que lleva a Dios. Hay, en realidad, “infinitos” caminos; pero él se centró en el que parte de la religación y

¹⁸⁷ HD 260.

¹⁸⁸ Por lo demás, sin dar referencias; cf. una descripción fundamental en M. Eliade, *Tratado de Historia de las religiones*, Madrid 1981, pp. 69-73; también M. Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid 1978, pp. 213-214.

¹⁸⁹ Aparte de los citados en la nota anterior, cf. G. van der Leuw, *Fenomenología de la Religión*, México/Buenos Aires 1964, § 18, pp. 152-163 y W. Holsten, *Hochgottglaube: Religion in Geschichte und Gegenwart* 3 (1959) 374-376.

¹⁹⁰ HD 261.

¹⁹¹ HD 260. Lo que no quita, para determinados casos y actitudes, su honda sugerencia a la aplicación zubiriana; “Su ateísmo es más bien el teísmo de un Dios ocioso. Admiten la existencia de Dios, de una causa primera, admiten incluso su conocimiento estrictamente demostrativo, pero es para ellos meramente una realidad en sí, que no interviene en la vida ni respecto del cual tiene sentido hablar de entrega en fe” (HD 260-261).

que estima “rigurosamente concluyente”, realizándose en él la estricta unidad fe-conocimiento¹⁹². Pero es un hecho que no todos aceptan ni ese camino ni su término. Aquí sitúa su explicación, reduciéndolos a tres grupos.

Como diagnóstico global, se trata de aquellos para los que —a pesar de estar realmente incursos, como todos, en la realidad de Dios— los caminos o “pruebas” no alcanzan una efectividad satisfactoria¹⁹³. Los motivos son distintos, pero Zubiri subrayará algo común a los tres: el carácter de intelección real y de opción activa. Ya lo sabemos desde la religación: dado que es la realidad misma la que nos “tiene lanzados” al fundamento, no existe un punto cero, sino actitudes adoptadas por motivos peculiares ante el problema común para todos.

Existe un primer grupo que, a pesar de buscar, no encontró: son los *agnósticos*. Zubiri los interpreta desde la propia concepción y certeza. No se trata de una mera carencia de saber (como podía ser la de la ecuación diferencial por parte del hombre de Altamira), sino de un real “proceso intelectual”: el agnóstico entiende la realidad como remitiendo a algo que “imperiosamente busca pero no encuentra”¹⁹⁴. Más aún, como todo hombre, “palpa” sin acabar de precisar la figura. En definitiva, el agnosticismo “es un tanteo sin encuentro preciso” y en él brilla de modo peculiar la voluntad “de fundamentalidad”¹⁹⁵.

3) Está luego el grupo de los *despreocupados e indiferentes*. Zubiri les consagra una notoria atención, en la que no parece imposible percibir ecos de preocupaciones muy concretas. Afirma de entrada que, aunque esta postura puede ser, en casos, “frivolidad” —también se puede admitir a Dios frívolamente—, no es esa la cuestión de fondo¹⁹⁶. Él la estudia como “una actitud absolutamente seria”¹⁹⁷ y la analiza en dos dimensiones fundamentales.

Se apoya en el hecho radical del no descubrimiento de la diferencia entre Dios como realidad-fundamento y Dios como realidad-objeto. En el que cabe descubrir una cierta aplicación zubiriana del tema de la “diferencia ontológica” (en definitiva, la onto-teología consiste también en una objetivación de Dios).

En el aspecto cognoscitivo eso lleva a una intelección *indiferente*, en la que igual da un Dios ocioso, un Dios fundante o un Dios visto como indiferencia¹⁹⁸. Hay intelección real del fundamento, pero es indiferenciada: “que sea Dios lo que fuere”¹⁹⁹, podría ser su *motto*.

¹⁹² Cf. HD 266-271.

¹⁹³ Cf. HD 267-272; Recuérdese que esto ya se analizó en el capítulo anterior.

¹⁹⁴ HD 273; cf. 272-273.

¹⁹⁵ HD 274-275.

¹⁹⁶ HD 275.

¹⁹⁷ HD 279.

¹⁹⁸ HD 276-277. Nótese en la siguiente cita como el “deus otiosus” cobra aquí de algún modo el carácter mediador al que aludíamos en el apartado anterior: “Esta indiferencia tiene muchos matices, desde el admitir la realidad de Dios inteligida indiferentemente, hasta, en el extremo opuesto, una cierta indiferencia respecto de la realidad misma de Dios, pasando por la idea de la ociosidad divina” (HD 277).

¹⁹⁹ HD 277-278.

Pero eso no es todo: a la in-diferencia intelectual responde la *des-preocupación* en el terreno de la voluntad. Pero no se piense que despreocupación sea no-opción. Se trata de una opción activa: “la opción por no ocuparse de aquello que 'está ahí' indiferentemente”²⁰⁰. Es, pues, “un positivo modo de vivir”, un “dejarse vivir” despreocupado del fundamento, instalándose en la penúltimidad “de la vida” justo para “afirmar enérgicamente que vive y quiere vivir”²⁰¹.

Si en la in-diferencia resonaba la “diferencia ontológica” de Heidegger, acaso no sea aventurado insinuar que en este “dejarse vivir” hace eco la exaltación de la vida en Ortega y Gasset (profesor y amigo, su talante vitalista y su actitud ante la religión, tan diferentes de las de Zubiri, tuvieron a todo trance que darle mucho que pensar a éste)²⁰². En todo caso, en la voluntad “de vivir” ve Zubiri lo positivo y hasta cierto punto la aportación de este segundo grupo.

4) El tercero grupo —el de los *ateos*— nos resulta mucho más conocido, precisamente porque es preocupación constante desde el principio de la reflexión. A diferencia de las primeras consideraciones y como ya indicamos anteriormente, Zubiri “desmoraliza” ahora el problema y lo ve en su facticidad, digamos, “secular”: se refiere a las personas, “cada vez más numerosas”, para las que Dios “jamás ha sido problema”. Es la vida *a-tea*, que “no va contra nada ni contra nadie”²⁰³. Radica intelectivamente en la comprensión del poder de lo real como “pura facticidad”²⁰⁴ y optativamente en la autosuficiencia “de la vida”: “una vida que es lo que es y como es y nada más”²⁰⁵.

Ya conocimos la insistencia de Zubiri en que tampoco se trata en este caso de un punto cero o, como dice él, de una *conditio possidentis*: el ateísmo es intelección y opción positivas ante el problema común, que precisa, igual que las demás posturas, dar razón de sí, “justificarse”: “el ateísmo es justo la fe del ateo”²⁰⁶. Fe que se apoya para eso en un rasgo característico: el de la vida como autosuficiencia activa, como “voluntad de ser”²⁰⁷.

²⁰⁰ HD 278.

²⁰¹ HD 279-280.

²⁰² “Ni una nota orteguiana, que yo sepa, sobre el hambre de inmortalidad. Frente al frenético afán unamuniano por sobrevivir, Ortega contrapone sin aspavientos la tendencia de la vida a ser más vida (...) 'Caridad no es la vida, pero es la plenitud de la vida' —precisa Ortega en *Meditaciones* (I, 358)—. Plenitud que es firmeza y seguridad, nombres con los que alude Ortega, sin duda alguna, al ideal de vida autárquica, autosuficiente y en libre disposición de sí” (P. Cerezo Galán, *Voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona 1984, p.106; toda la obra —empezando de algún modo por el título— es una continua insistencia en este aspecto vital de Ortega). Cf. también J. J. Garrido Zaragoza, *Ortega y Gasset, maestro de Zubiri: Anales Valentinios* 7 (1981) 59-84.

²⁰³ HD 281.

²⁰⁴ HD 282-284.

²⁰⁵ HD 284.

²⁰⁶ HD 284; cf. 282-285.

²⁰⁷ HD 285-286. 287. En las pp. 286-295 el autor ofrece una síntesis de todo el proceso y de sus conclusiones.

C) UNA MIRADA AL CONJUNTO

Con la explicación de las relaciones entre fe y conocimiento en su unidad/diferencia como posibilidad radical y como realización concreta, está dicho todo lo que, en definitiva, nos interesa. Quedan otros temas que Zubiri estudia aun largamente, pero que de algún modo salen ya del ámbito que nos demarcábamos en esta investigación: el acceso cognoscitivo a Dios desde el peculiar planteamiento —distinto en muchos aspectos, pero profundamente complementario— de nuestros autores.

6. Cuestiones complementarias

Indiquemos, con todo, brevemente los tres principales. (Trataremos con más amplitud el tercero, por la especial importancia que reviste para nuestra problemática). Además de completar el panorama, tienen la ventaja de permitirnos retomar el contacto con Amor Ruibal, cerrando así de alguna manera la unidad de la consideración sinóptica de los dos autores.

a) *Concreción de la fe*

1) Estudiada la fe en sí misma y en la relación con la inteligencia, Zubiri aborda aún una tercera cuestión: la de su *concreción*. Porque, siendo como es entrega, implica a la persona entera tanto en el modo de realizarse como en los elementos que pone en juego. Reviste, entonces, en cada caso características especiales²⁰⁸.

Por ser entrega volitiva a una persona en cuanto verdadera, incluye en sí un doble momento: quien se entrega apropia posibilidades “objetivas” que se le ofrecen y, al hacerlo, se transforma a sí mismo. Eso significa que no hablamos de algo banal, sino que tales modos tocan el fondo de la fe en su realización: “Se trata de algo mucho más hondo que lo *funcional*, es algo *constitutivo* de la persona creyente”²⁰⁹. De suerte que cabe la pregunta de en “qué medida y hasta qué punto distintas personas tienen una misma fe”²¹⁰.

La fe es ciertamente la misma, pero con una concreción diferenciada. Muy en línea con la unidad anteriormente establecida, Zubiri pretende evitar, por un lado, el *extrinsecismo*, por lo que la fe reposaría únicamente en sí misma, aplicándose después de modo externo a las distintas situaciones; y, por otro, el puro *inmanentismo*, que la haría depender únicamente de las estructuras mentales de cada quien, reduciéndola en definitiva a un “impulso ciego”²¹¹. Solo la articulación intrínseca entre las estructuras personales y la verdad objetiva que en ellas y desde ellas se alcanza, consigna la síntesis. Tal es el problema de la concreción: la fe como *verdadera* y como *mía*.

²⁰⁸ HD 295-296.

²⁰⁹ HD 298; cf. 299.

²¹⁰ HD 299.

²¹¹ HD 299-300; Zubiri no usa el término “inmanentismo”.

Desde ahí enumera los diversos modos y las distintas posibilidades. Vienen determinados 1) por los caracteres propios de la persona que se entrega y 2) por la idea que cada persona se hace de Dios. En el primer caso, entran en juego la *índole* de la persona (no creen igual un neurótico y un equilibrado, pudiendo creer ambos auténticamente), la situación social e histórica (no se cree igual en Israel y en la China, en el primero y en el tercero mundo), y el *modo* de la entrega (precipitada o tardía, fuerte o débil: no creían igual Pedro y Tomás). En el segundo caso, la idea de Dios, como término objetivo de la fe, determina hondamente el modo de ésta: creen distintamente los que viven a Dios como misericordioso y los que lo ven como vengativo²¹².

Acaba señalando, con toda razón, que de ahí no se sigue ninguna falsa relativización de la fe —“esto no es un relativismo. Es un aspectualismo, que es distinto”²¹³ —; se trata justamente de realismo psicológico, social e histórico. De concreción, dice el autor; y podría decir de “personalización”, de “inculturación” e incluso de “compromiso”.

b) *El hombre, experiencia de Dios*

Un frente mucho más amplio es el que abre en la Tercera Parte del libro: “El hombre, experiencia de Dios”. El tenor general lo hemos conocido ya, pues se ha hablado aquí repetidamente de la unidad Dios-hombre, de la hondura que Zubiri le confiere y de su progresiva acentuación. Las categorías de “dar de sí”, “trascendencia *en las cosas*” y “tensión teologal”, la concepción de la creación como “Dios *ad extra*”, así como la nueva comprensión de la “experiencia” alcanzan en esta parte plena madurez y brillante aplicación.

Dios, como experiencia del hombre (el título como genitivo subjetivo), marca el aspecto activo de donación por su parte. Donación con distintos *grados* de intensidad —la universal a todos los hombres, la más propia en la gracia y la única y absoluta en la encarnación — y distintas *dimensiones* en la realización: individual, socio-histórica, en la historia de las religiones²¹⁴.

El hombre, como experiencia de Dios (el título como genitivo objetivo), marca la respuesta en la libertad de la *entrega*, distinta —en correspondencia dialéctica — según los modos y dimensiones de la donación. A destacar en el primer caso la sugerente interpretación de la respuesta de Cristo como “religación subsistente”²¹⁵ y, en el segundo, la concepción de la historia como “el despliegue de una experiencia de Dios” (frente a Kant y Hegel, que la concibieron como “despliegue de una razón, de un logos”)²¹⁶.

Estudia finalmente la *índole*, digamos metafísica, de la unidad Dios-hombre. Para lo cual pone de nuevo en juego la causalidad personal, que induce un tipo de unidad-en la-distinción; ni identidad ni separación: *implicación* es la categoría que usa. Dice expresivamente: “Es una manera

²¹² HD 300-303; por mor de la claridad, los ejemplos no siempre son Zubiri.

²¹³ HD 304.

²¹⁴ HD 307-324.

²¹⁵ HD 333.

²¹⁶ HD 341.

de estar yo implicado en Dios y de estar Dios complicado —si así puede decirse— conmigo²¹⁷. La refuerza con la categoría de “tensión teologal”, que define así:

Y este ser-en-Dios, y sin embargo no-ser-Dios siendo el 'no' un momento positivo de estar en Dios, es justamente un tipo de implicación que es lo que llamaremos tensión²¹⁸.

Acaba el libro retomando todo bajo la unidad fontanal de la religación, en su estricta dimensión teologal. Él mismo aprieta en síntesis todo el propósito y la marcha del libro:

Religación al poder de lo real, entrega intelectiva la Dios en la voluntad de verdad, experiencia tensiva de Dios: he ahí los tres conceptos que expresan tres momentos de un solo fenómeno, de una sola estructura, cuya unidad intrínseca y formal constituye la dimensión teologal del hombre como constitución del acto en el cual se afirma como relativamente absoluto en el seno de la realidad en tanto que Yo²¹⁹.

Eran las últimas palabras del libro como tal. El editor añade en apéndice el trabajo *El problema teologal del hombre*, destinado inicialmente a introducción del curso romano. Suprime, en cambio, la última lección de este curso²²⁰. Una lección, sin embargo, interesante en sí misma y — puede que sobre todo — por lo que significa en orden a la comprensión del proyecto global del pensamiento zubiriano. De rechazo, ilumina también su relación con el de Amor Ruibal.

c) Lo teologal y lo teológico

1) Trata de la conexión entre lo teologal y el teológico. Hace, por lo tanto, explícito uno de los intereses de Zubiri; la unión entre filosofía y teología, hasta el punto de que, como indicamos ya en alguna ocasión, hay en su intento mucho de mediación entre ambas.

Se ha dejado sentir, de hecho, en toda la concepción de Dios. En un momento, al comienzo de la Segunda Parte, le veíamos desechar la idea de una causa primera o primer motor, porque “a un Dios así, nadie le dirigiría una plegaria”²²¹. Ya entonces señalábamos que ahí resonaba una famosa sentencia de Heidegger: “A ese Dios no puede el hombre ni rezarle ni ofrecerle sacrificios. Ante la *causa sui* el hombre no puede ni caer de rodillas lleno de temor, ni puede tocar y danzar”²²². Ahora, con la perspectiva del conjunto, podemos precisar mejor su propósito.

Zubiri insiste en que él quiere llegar a Dios en tanto que Dios y lo caracteriza incansablemente con el triplete —más significativo que verbalmente elegante, digámoslo ahora—

²¹⁷ HD 354.

²¹⁸ Ibid. Ya conocemos algunas fórmulas profundas y felices: “no ser Dios es una manera formal de estar en Dios” (HD 353); “Dios hace que yo sea persona sin ser Dios” (Ibid.); “El hombre es Dios finitamente, tensivamente (HD 356; cf. 327).

²¹⁹ HD 365.

²²⁰ Lección 12ª, pp. 160-179.

²²¹ HD 129-130.

²²² *Identität und Differenz*, Pfullingen⁴ 1957, pp.64.

de fundamento último, posibilitante e impelente²²³. Criticando las demás pruebas de la existencia de Dios, las acusa de no llegar al Dios “a que todos nos referimos”²²⁴. Pero la clave nos la entrega de modo más explícito cuando aclara el punto de llegada de su vía de la religación: “lo que todos entendemos por Dios y lo que este vocablo significa en la historia entera de las religiones”²²⁵.

Verdaderamente no hacía falta que ahí mismo se distanciara del *theós* de Aristóteles y, sobre todo, que aludiera a la “célebre distinción de Pascal”, para comprender que a eso apunta: a lograr una idea de Dios que esté más acá —por radical— de la distinción entre el Dios de la religión viva y el Dios de los filósofos.

En una palabra —te lo digo Pascal, entiéndeme Heidegger— está sosteniendo que su concepción supera la acusación de onto-teología. Ya lo había avisado retomando un tema que le es caro: el rechazo de la “entificación de la realidad”²²⁶. Ahora lo afirma expresamente: “el Dios de las religiones es el Dios a que filosóficamente se llega siempre que la filosofía no se encierre en nociones griegas”²²⁷. Sintetizando el propósito, concluye en una frase que concreta sin fisuras los dos polos de su pretensión: la vía de la religación llega “al Dios de las religiones en tanto que Dios”²²⁸.

Nuestra insistencia en este punto no sobra, porque de ese modo Zubiri está respondiendo a una de las grandes inquietudes de la actual teología teísta: la de pensar a Dios “*autrement qu'être*”, para decirlo con un título de E. Levinas²²⁹. Pero, a diferencia de éste o de otros igualmente sensibles a los riesgos de la onto-teología, como J.L. Marion²³⁰, que propenden a una resolución “ética”, él mantiene nítida y directa la pretensión metafísica.

Más aún, busca desde ella la unidad con lo *teológico* estricto, llevando al extremo el deseo de romper todo dualismo y concretar en una estricta unidad metafísica el acto religioso en su integridad. Abre así un campo apasionante, que juzgamos muy prometedor²³¹ y que merecería un hondo estudio por sí mismo, pero que, lógicamente, aquí debe quedar en esta alusión. Contentémonos con enunciar lo más indispensable para aclarar mejor la conexión con el propósito de Amor Ruibal.

2) La exposición resulta rica en temas y sugerencias, pero también muestra su carácter provisional.

²²³ Cf., por ej.: HD 108-109. 111. 123. 127. 129-131. 138-139. 140. 149. 151. 154-155. 157. 182. 188-189. 261. 326. 348. 364.

²²⁴ HD 127. Cf. 130: “todos estamos de acuerdo con ella no en tanto que realidad pero sí en tanto que idea”.

²²⁵ HD 151-152.

²²⁶ HD 131. Cf.: “Este Dios ha de ser una realidad suprema, pero no un ente supremo” (Ibid.)

²²⁷ HD 152.

²²⁸ Ibid.

²²⁹ *Autrement qu'être o au delà de l'essence*, The Hague 1974 (acaba de aparecer la trad. cast. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca 1987, con una buena introducción de A. Pintor Ramos, que remite en alguna ocasión [pp. 15. 23. 26-27. 31] a Zubiri).

²³⁰ Cf. principalmente, *L'idole et la distance*, Paris 1977 y *Dieu sans l'être*, Paris 1982.

²³¹ Debo decir que en mi libro *A revelación de Deus na realização do home*, cit. (nota 70) busco algo parecido, partiendo del otro extremo: el formalmente teológico.

Empieza por un circunstanciado análisis de las diversas formas de logos teológico: el *kerygmático*, del anuncio espontáneo; el *epideíctico* u ostensivo, que comprende ya el anuncio como un cuerpo de verdades interrelacionadas; y el *demostrativo*, que las organiza en sistema científico. Si se le suman las dimensiones de recolección *histórica* y de hermenéutica bíblica, que entran necesariamente en la constitución del logos sistemático, se tiene la teología en su conjunto.

Reduciendo todo eso a lo fundamental, Zubiri señala dos modos en el conocimiento teológico: el cuerpo espontáneo y práctico de doctrinas (logos *ostensivo*) y su elaboración sistemática (logos *teológico*). Veremos que Amor Ruibal hablará, en exacta correspondencia, de *didaché* y de *gnosis*.

Dado que ambos se apoyan en la revelación, se obtiene la secuencia:

logos revelante → logos ostensivo → logos teológico.

Pero lo principal en esto es lo que Zubiri viene diciendo desde el principio: no se trata de una especie de teoría en el aire. Esos logos buscan poner en palabra la realidad que el hombre está siendo. Pero ya sabemos que esa realidad está constitutivamente determinada por su fundamentación en Dios: es la deiformidad²³², manifestada en la religación y concretada en las religiones que son su plasmación histórica. Lo expresa bien en esta síntesis:

Este logos no se dirige a la deiformidad como un objeto, sino que es el esfuerzo ostensivo y el despliegue de nuestra razón. Es decir, el logos teológico, al ser interpretación de lo que el hombre es en su dimensión teologal, resulta *eo ipso* no ser sino la reviviscencia intelectual de la deiformidad del ser humano. No es un logos acerca del objeto llamado Dios y que luego es revelante, sino que es el movimiento intelectual de la morfosis divina, es el logos no de algo que tenemos sino el logos de algo que somos en nuestra dimensión teologal²³³

Se comprende entonces que haya que anteponer a los otros el logos *teologal*, obteniéndose la nueva secuencia:

logos teologal → logos revelante → logos teológico²³⁴.

De suerte que el logos teologal, es decir, la comprensión de sí mismo como constituido por Dios —de la “deiformidad” común a todo hombre— aparece como la base sobre la que se edifican los otros en cuanto concreción suya: eso son las religiones y dentro de ellas el cristianismo:

La religión es la plasmación de la religación y en ella se expresa una visión de Dios, del mundo y del hombre. Esta visión tiene formas múltiples en la historia entera de las religiones. (...) En esta experiencia se inscribe el cristianismo de un modo radical y último. Porque el cristianismo

²³² El lector dispone de uno pequeño resumen de estas ideas en HD 379-381.

²³³ *Curso romano*, p. 175; mejoramos la transcripción.

²³⁴ Nótese que Zubiri hace desaparecer ahora el logos ostensivo. Con razón, dado su carácter esencialmente mediador. Porque o bien es la puesta en palabra de la revelación (que no existe nunca en “estado puro”) o bien está incluido como momento en el logos teológico propiamente tal. Sobre el problema de la revelación como ya siempre necesariamente traducida en palabras y conocimientos concretos, cf. A. Torres Queiruga, *A revelación de Deus*, cit., principalmente cap. V, pp. 135-203 (trad. cast. pp. 161-242).

no se nos presenta como una religión más, sino como la estructura misma de toda religión y, por tanto, la verdad suprema de todas ellas²³⁵.

3) La unidad aparece ahora en toda su amplitud abarcante y realista, porque se apoya en el común humano:

No se trata de una cuestión sobre la cual se va a pensar, sino de hacer ver que eso que llamamos problema teologal del hombre es el problema de lo que constituye el ser del hombre. No es una cuestión acerca del hombre por un lado y acerca de Dios por otro. (...) Es una intelección del hombre mismo como manifestación intrínseca de Dios²³⁶.

Sobre esa base invita el autor a los alumnos de la Gregoriana a establecer el diálogo con el hombre actual. Es, en realidad, su propio diálogo, que resume en tres puntos (resumen a su vez de todo el proceso de la obra):

1) explicitar la religación;

2) mostrar las religiones como plasmación de la misma; y

3) ver dentro de ellas el cristianismo como un modo histórico, peculiar y culminante pero en continuidad:

El cristianismo es la índole crística de la deiformidad. El cristianismo es la vida humana como experiencia teologal de la deiformidad. Es la experiencia que enseña como el hombre se puede hacer Dios, viendo como Dios se ha hecho hombre²³⁷.

Acaba apretándolo todo en la última unidad:

Son el despliegue unitario de un movimiento único en el que cada estado se halla fundado en el anterior y a su vez lo explica: Dios, religión y cristianismo, inscritos en la dimensión teologal del hombre²³⁸.

¿Es esto filosofía? ¿Es teología? ¿E filosofía de la religión? Acaso nada exprese mejor que este salto de fronteras y fusión de perspectivas, no sé si la intención íntima del autor, pero sí el “mundo” de sentido y posibilidades objetivas que su obra nos abre²³⁹. Sin duda que hacen falta aún distinciones, haciendo temáticas las relaciones internas que especifican lo filosófico y lo teológico. Pero el movimiento general que conjunta en la unidad vital del acto religioso la actitud del hombre concreto —y así se vive en cada religión la relación real con Dios—, queda filosóficamente fundamentado y destacado en su importancia decisiva.

²³⁵ Ibid., p. 177. Para una visión más pormenorizada y matizada, pero en la misma dirección, aunque partiendo de otros presupuestos, puede verse en *A revelación de Deus*, principalmente cap. IV, pp. 95-134; cap. VI-VII, pp. 205-346 (trad. cast., pp. 117-160 y 243-399).

²³⁶ Ibid., p. 176.

²³⁷ Ibid., p. 178.

²³⁸ Ibid., p. 178-179.

²³⁹ “Mundo”, en el sentido que le da P. Ricoeur: cf. principalmente *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas 1976, pp. 16-44; *Du Texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, sobre todo, « La fonction herméneutique de la distanciation », pp. 101-118.

7. Vuelta a Amor Ruibal

En Amor Ruibal las distinciones aparecen más claras, pues parte de preocupaciones expresamente teológicas. Pero ya queda dicho que si la palabra y las intenciones son las del teólogo, las manos y las realizaciones son primariamente las del filósofo. Toda su obra está habitada por un movimiento unitario idéntico al que acabamos de analizar: por eso el planteamiento teológico, nunca desechado y siempre en el horizonte, está perennemente subtendido por la tensión filosófica, que busca fundamentarlo sobre nuevas bases y que, en realidad, ocupa casi la totalidad del tiempo del autor.

De esta manera la unidad que llega desde la obra ruibaliana resulta complementaria de la que se anuncia desde la zubiriana. Habida cuenta, con todo, que Amor Ruibal habla desde otra situación y con estilo distinto, lo que él abre objetivamente debe ser en buena medida traído por nosotros a la palabra expresa de esta preocupación²⁴⁰.

1) Nos encontramos entonces con una sorprendente identidad de estructura. También para él el conocimiento teológico se tematiza en dos formas fundamentales: la *didaché*, que corresponde al “logos ostensivo”, y la gnosis, que corresponde al “logos teológico” o sistemático:

El cuerpo doctrinal cristiano no aparece como un sistema, ni como una filosofía (...). Todo lo contrario: el cristianismo comienza por determinaciones concretas en el orden de la creencia y en el de la práctica, dejando a investigaciones ulteriores el hallar sus principios abstractos (...). No es una gnosis sino una *didaché*²⁴¹.

Justamente en el paso de una a otra consiste la constitución de la teología. Constitución que, gracias a esta distinción fundamental, Amor Ruibal puede estudiar con amplitud de miras y riguroso sentido crítico, tanto frente al *tradicionalismo* —que quiere ver ya toda la teología en la *didaché* inicial, negándose a todo progreso ulterior²⁴² — como frente al *liberalismo* teológico —que lo reduce todo a la elaboración racional, sin fondo normativo ninguno²⁴³ —. Personalmente analiza con cuidadoso y profundo detalle tanto la articulación interna del contacto entre la fe y la filosofía como los avatares de su constitución histórica²⁴⁴.

²⁴⁰ Tenemos la ventaja de que este trabajo está preparado en nuestra obra *Constitución y Evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid 1977 (la citaremos cómo CED). El hecho de estar escrita con total independencia del tema que nos ocupa y con mucha anterioridad a *El hombre y Dios*, es buena garantía de objetividad, al menos en el aspecto que interesa aquí.

²⁴¹ *Símbolos y evolución*, en I 445; cf. I 264-265. 328 / I 196-197; I 328 / I 312; V 318-321. Cf. *Constitución y evolución del Dogma*, pp. 93-107 (= CED).

²⁴² De esta opinión “participan en general los teólogos de la escolástica”, que tienden “a ver en la Iglesia primitiva el tipo no sólo teológico, sino didáctico y social completo que después de siglos hubo de adquirir” (I 447). En general, señala como representantes al protestantismo antiguo y la ortodoxia greco-rusa; para una caracterización general, cf. CED 76-86.

²⁴³ Consiste en “establecer como fuente dogmática cristiana originaria un núcleo religioso amorfo” (I 259 / I 186). Señala como protagonistas al protestantismo liberal —con A. Harnack cómo principal exponente —, el pragmatismo y el modernismo católico; cf. CED 65-76.

²⁴⁴ Cf. CED 49-61. 98-159.

Pero debajo de ambos estratos, sirviéndoles de fondo común que permite la transición de uno a otro, está lo *nocional* teológico, que se corresponde con el “teologal” de Zubiri. Por lo que hemos dicho en la Segunda Parte a propósito de lo *nocional* en general, el autor no logró aquí plena claridad, pero pone las bases suficientes²⁴⁵.

Se trata del “minimum de actuación cognoscitiva”, para lo cual es indispensable una “percepción legítima”²⁴⁶; es el “fondo doctrinal” respeto del cual todo lo demás es explicación²⁴⁷. Por eso es únicamente más allá de él donde surgen las “oscilaciones”²⁴⁸ y el “error”²⁴⁹. De suerte que puede decir a propósito de los errores teológicos de los Padres prenicenos —que no se empeña en disimular históricamente, pero que por lo mismo comprende en su intención auténtica —:

Así se explica también como conservándose íntegra la fe y la percepción *nocional* que requiere, puedan darse actos discursivos que en sí no responden a la realidad de la creencia aunque subjetivamente se subordinen a ella²⁵⁰

También aquí tenemos, por tanto, la secuencia: percepción *nocional* (= logos teologal) → *didaché* (= logos ostensivo) → *gnosis* (= logos teológico).

2) Esta coincidencia no queda aislada en el plano meramente teórico. También en Amor Ruibal la unión Dios-hombre es concebida de un modo absolutamente intrínseco; y la teología, por mediación de lo *nocional*, aparece como su expresión cognoscitiva. Así lo interpretamos hace ya tiempo —recuérdese que con total independencia de las presentes reflexiones —:

Lo *nocional* dogmático comporta dos niveles: un nivel básico de 'transformación óptica', que vendría a coincidir con el '*existencial sobrenatural*', en cuanto estructura esencial del hombre concreto, y un segundo nivel donde ese '*existencial*' es asumido en el dinamismo personal y que vendría a ser la '*orientación trascendental*' como actitud radical de la persona. Ya sabemos que ambos niveles carecen de existencia '*separada*', puesto que solo tienen efectividad real como momentos de las '*conceptualizaciones*' o '*categorizaciones*' (nivel conceptual), en las que se realiza nuestra vida espiritual concreta²⁵¹.

Prescindiendo de matices y renunciando a distinciones ulteriores, no cabe duda de la coincidencia en lo decisivo. Pero lo más significativo está en que tal coincidencia se apoya en la previa y radical de la unión Dios-hombre.

²⁴⁵ Véase nuestra exposición en CED 297-329.

²⁴⁶ I 438.

²⁴⁷ I 447.

²⁴⁸ I 447.

²⁴⁹ I 438-439.

²⁵⁰ I 439. Continúa: “Y de esta manera puede parecer a primera vista diversa la fe del símbolo y la de las exposiciones de su contenido; así como pueden señalarse diferencias entre fórmulas primitivas, v. gr. las que aparecen a través de las confesiones de de los Mártires, y teorías doctrinales que tienen por objeto defender la fe misma profesada. Tales divergencias no arguyen diversidad de creencias, sino diversidad de elaboración teológica en los creyentes, en la cual elaboración es posible se mezclen elementos filosóficos inconvenientes, que acabarán por ser abandonados, cuando no positivamente excluidos por la autoridad legítima”. Sobre este problema concreto, cf. CED 112-119.

²⁵¹ CED 301.

La exposición más detallada de la misma no la encontramos, sin embargo, en el tratamiento del problema de Dios, aunque allí se le prepara un perfecto nicho metafísico. Recuérdese, en efecto, que la relatividad o sintetismo ontológico implica una unidad tal que el autor llega a calificarla de monismo “verdadero”²⁵²; y sobre ella afirma que esa unidad “se mantiene de manera tanto más cumplida cuanto mayor es la distancia entitativa que los separa” y que por eso la actuación infinita puede llegar “a los confines del no ser y penetrar en la realización o actuación misma de la existencia contingente, como tal existencia”²⁵³.

3) La concepción logra su plena efectividad en el tratamiento ruibaliano de lo *sobrenatural*²⁵⁴. Cuando él escribe, aun no habían tenido lugar las últimas discusiones acerca de este problema. Por eso mantiene un vocabulario bastante clásico, pero su concepción de fondo no envidia en radicalidad a las actuales y acaso tenga sobre ellas una más profunda fundamentación metafísica.

Insiste en que una solución satisfactoria resulta imposible si se mantiene “el concepto de trascendencia fundada en los tipos aristotélicos de naturaleza”²⁵⁵. Él se muestra decidido:

Pero salgamos de esa estrecha idea de naturaleza y del concepto mecánico del movimiento trasladado al orden psicológico, y podremos concebir la unidad absoluta de lo sobrenatural en lo natural y sostener que lo trascendente puede y debe ser inmanente²⁵⁶.

En efecto, apoyado en una concepción de la realidad constitutivamente —correlacionalmente — abierta, parte de que

el dinamismo divino, que hace en cada momento que las cosas sean lo que son, hace igualmente que sean de otra manera, si ello es menester para desarrollar en la criatura nuevas fuerzas y otro género de vitalidad superior a la que posee²⁵⁷.

La relación viva del hombre con Dios y su carácter estrictamente histórico, abierto siempre a lo inesperado y al futuro, queda así garantizado. Pero la conclusión es aún más radical:

De aquí procede que lo sobrenatural sea entonces tan intrínsecamente propio del ente elevado como lo es su naturaleza²⁵⁸.

Y prosigue diciendo que “en este sentido, podemos aceptar una teoría de la *inmanencia*”, que se expande en una triple dimensión:

1) Inmanencia *dinámica*, “en virtud de la cual la sobrenaturaleza es producida de una manera intrínseca como la naturaleza misma”, porque “no ha de concebirse lo sobrenatural, cual acontece,

²⁵² XI 456; cf. XI 457-459; cf. principalmente XI 278-305.

²⁵³ XI 464; se lea la página completa.

²⁵⁴ Estudio publicado en XI 183-305, pero con “preparación” a lo largo de toda la obra.

²⁵⁵ XI 288.

²⁵⁶ XI 294; continúa la frase: “en el sentido ya expuesto y con las restricciones señaladas, que en nada obstan a la fusión que se busca” (Obsérvese la valentía en el concepto y el ojo avizor a la ortodoxia vigilante).

²⁵⁷ XI 286.

²⁵⁸ XI 287.

como viniendo de fuera *a dentro* a la criatura, sino, al contrario, de dentro *a fuera*, que esa es la marcha propia de la naturaleza y ha de serlo de todo aquello que es producido de análoga manera”²⁵⁹.

2) Inmanencia *entitativa*: “es la misma naturaleza transformada con otras relaciones trascendentes a lo Infinito y con la virtud operativa correspondiente”²⁶⁰.

3) Inmanencia *psíquica*, pues es manifestación de su dinamismo concreto, la cual por lo mismo “no puede menos de ser tan íntima a la naturaleza como la naturaleza misma. Se trata, en efecto, de actos *vitales*, los cuales son contradictorios si no son intrínsecos al ser que los produce”²⁶¹.

Prosigue apretando aun el rigor de la consecuencia para indicar que, en definitiva, Dios solo obra —incluso en este terreno supremo — mediante el ser de la criatura, puesto que “el dinamismo cuya influencia es necesaria para obrar es necesario primero para el ser y sólo mediante su influjo en el ser del ente puede tener influjo en el obrar del mismo”²⁶².

No puede extrañar, luego, que concluya rompiendo abruptamente con una controversia secular: “Según esto, no existe propiamente *concurso divino* en los actos de las criaturas”²⁶³. Está ya en el final del tratado, y se apoya en el profundo intrinsecismo que sostuvo y fundamentó a lo largo de todo él: el efecto de la acción divina “es la realidad de los seres y el modo de esta realidad constantemente sostenida por el dinamismo divino”²⁶⁴.

3) El recorrido pudo resultar algo fatigoso, pero valía la pena. Desde el final del tratamiento, mirando hacia atrás para el proyecto global de los dos autores, se integra a aquella convergencia en una figura unitaria que vislumbrábamos ya desde el comienzo. Figura en relieve, que mantiene vivas las diferencias en el tiempo, en el estilo, en el pensamiento e incluso por veces en la temática. Pero que deja ver una dirección común en la que se iluminan y complementan entre sí ambos esfuerzos, haciendo avanzar el pensamiento en un frente simultáneamente cargado de un profundo realismo metafísico y sensible a los desafíos de la nueva situación histórica.

No es todo, evidentemente; ni siquiera es, con seguridad, la última palabra en nada. Pero significa una aportación seria, original y rigurosa, anclada en la tradición sin someterse a ella y por eso incluso capaz de promover creadoramente nueva tradición. Lamentábamos de entrada que la conjunción no fuera ya realizada de modo explícito en la continuidad expresa de los protagonistas.

²⁵⁹ Ibid.

²⁶⁰ Ibid.

²⁶¹ XI 287-288. Es significativo que ya en la obra primeriza, *Doctrina de Santo Tomás acerca del influjo de Dios en las criaturas racionales y sobre la Ciencia Media*, Santiago 1901, había dicho: “...un acto vital, que repugna no sea propio de la potencia que lo produce o que no lo sea con la unidad e individualidad que a los actos vitales corresponde” (ed. in Compostellanum 6 [1961] 91; cf. pp. 90-91).

²⁶² XI 288; explicará aún: “la acción en un ente no es otra cosa más que una manifestación del ser natural en el mismo ente” (Ibid.).

²⁶³ XI 303.

²⁶⁴ XI 304.

Acaso los herederos estemos en mejores condiciones de hacerlo. El esfuerzo de este estudio ha estado, todo él, dirigido a esa meta. No pretende otra ganancia.

CONCLUSIONES

Con la explicación de las relaciones entre fe y conocimiento en su unidad/diferencia como posibilidad radical y como realización concreta, aparece el punto final del intento: está dicho todo lo que, en definitiva, interesaba. Quedan otros temas que Zubiri estudia aun largamente, como quedan cuestiones en las que Amor Ruibal se adentra, acercándose ya a la teología. Pero de algún modo salen ya del ámbito que nos demarcábamos en esta investigación: el acceso cognoscitivo a Dios desde el peculiar planteamiento —distinto en muchos aspectos, pero profundamente complementario— de nuestros autores.

Desde la misma *Introducción* se han ido indicando los puntos claves del encuentro, y en su caso del desencuentro, así como las perspectivas que desde ellos se abrían. Parece, con todo, que no sobrará intentar una síntesis final, a modo de conclusiones sintéticas, aunque en algún momento sea a costa de pequeñas repeticiones.

1) Religación y noción eran las palabras clave, por lo que suponían de orientación de fondo y de evocación sintetizadora de los dos modos de pensar. Hemos visto que ambas se inscriben en un amplio proyecto de idéntica estructura, que pretende comprender el problema filosófico desde el anclaje pre-reflexivo y religado del hombre en la realidad hasta su apertura al Absoluto en el conocimiento y en la entrega.

Hay, por tanto, una honda preocupación metafísica que busca explicar el *conocimiento* humano de suerte que pueda dar cuenta del acceso del hombre, por un lado, a la realidad en general con la consiguiente visión del mundo, y por otro, a la realidad suprema y absoluta, como centro y clave definitiva de todo.

Este segundo aspecto se convierte, de algún modo, para ambos autores en la meta del esfuerzo y en la piedra de toque de su validez: solo una concepción que permita acceder de manera rigurosa y fundamentada al conocimiento de la existencia y de la realidad de Dios, se mostrará para ellos como válida y satisfactoria.

2) La Primera Parte ha tratado de elaborar el marco general.

Se ha analizado la situación del problema de Dios en la Modernidad, para encuadrar en ella la aportación de los autores. Con más atención a la superación de las posturas tradicionales, en Amor Ruibal, y, con más directa preocupación por el contexto actual, en Zubiri, ambos son conscientes del radical cambio operado por la irrupción de la subjetividad moderna, con la presión consiguiente del principio de inmanencia. Y ambos, en el común ambiente de la nueva objetividad inducida por la vuelta “a las cosas mismas”, se sitúan entre aquellas filosofías que tratan de abrir y fundamentar —sin vuelta atrás, pero sin ceder a una subjetividad des fundamentada— el espacio de la Trascendencia en la situación actual.

El segundo capítulo trazó, de forma aún global, el afrontamiento del problema de Dios en las dos obras a estudiar, señalando su carácter central y determinante para el conjunto de cada una. Sin dejar de indicar las características peculiares, la diferente circunstancia y la distinta sensibilidad, trató de mostrar la profunda coincidencia de ambas. Coincidencia marcada sobre todo por el origen de una tradición, e incluso en buena parte de una formación, común. Tradición que ambos sienten la necesidad imperiosa de superar y de abrir a los nuevos cuestionamientos. En una medida muy importante, ahí está el dinamismo motor de ambas filosofías.

3) La Segunda Parte es simultáneamente una mediación y una fundamentación. La actitud ante el problema cognoscitivo determina, tanto en Amor Ruibal como en Zubiri, el cimiento de su pensamiento. Era preciso estudiarlo con detalle.

El resultado deja ver una muy notoria coincidencia de fondo dentro de una clara diferencia de estilos. La coincidencia se revela sobre todo en la radicación del conocimiento en el estrato pre conceptual —*noción* en Amor Ruibal, *impresión de realidad* en Zubiri — y en la triple estratificación de su proceso. Éste muestra incluso una significativa convergencia en la exposición, donde a las tres “funciones cognoscitivas” del primero corresponden los tres tomos en los que el segundo articula su concepción.

La diferencia se centra sobre todo en el distinto talante y en el grado de elaboración. Zubiri es más analítico y desarrolla su teoría en una amplia exposición; por eso muestra mejor muchas implicaciones objetivas y comunica de modo más expreso con las preocupaciones de una parte del pensamiento actual. Amor Ruibal es más sintético, por lo que deja ver con más claridad el dinamismo fundamental y aprieta mejor la unidad del proceso, al paso (a la vez) que parece demostrar una mayor sensibilidad hermenéutica.

En cualquiera caso, y dentro de la siempre discutible validez de esas apreciaciones, la innegable coincidencia de fondo —muy afinada en lo que muchos consideran una peculiar voluntad “realismo” de la filosofía española — posibilita un estudio sinóptico en confrontación dialógica, que desde cada uno permite comprender al otro en una nueva luz, haciendo más claras bastantes dimensiones. El resultado es una complementariedad y enriquecimiento mutuos tanto en el campo de la gnoseología en sí misma, como en su aplicación al problema de Dios.

4) De este se ocupa la Tercera Parte. La unidad no resulta ahora tan clara. No tanto por divergencia en la concepción de fondo, que tiene garantizada de algún modo su conexión por la continuidad que se da en los presupuestos básicos antes analizados; sino más bien porque la distinta sensibilidad así como los problemas inmediatos a que responde cada autor los llevan a acentuaciones e incluso a temas diferentes.

Amor Ruibal trabaja fundamentalmente desde dentro de la tradición patristica y escolástica, mostrando con agudo sentido de la crítica histórica su carácter sincrético, sus fallos sistemáticos y su inadecuación a los nuevos presupuestos del pensamiento moderno. Desde esa deconstrucción crítica ofrece su teoría propia, que se concentra en las pruebas de la existencia y en el específico estatuto cognoscitivo de los conceptos que intentan conocer la realidad de Dios.

Esa teoría nace de los presupuestos filosóficos elaborados en la parte creadora de su obra, al tiempo que tales presupuestos alcanzan en la confrontación con este problema máximo su última y más profunda figura (que, de todos, modos no logró plena madurez, debido a la muerte del autor en plena elaboración). En las pruebas de la existencia se ponen en juego sobre todo el correlacionismo —prueba por el “principio de relatividad”-, mientras que en el conocimiento tiene primacía la dialéctica noción-concepto.

Zubiri, que viene de la misma tradición y no la pierde nunca de vista, aparece desde el primer momento preocupado por la situación contemporánea. Sobre el trasfondo primero de la fenomenología, se van perfilando otras preocupaciones a medida que madura el sistema propio. En el campo filosófico, Heidegger y Ortega como posturas a integrar y “superar” de algún modo parecen ser un fondo muy activo y permanente; mientras que desde el campo teológico —al que siempre estuvo muy atento — le llegan también importantes incitaciones y problemas, que lo fecundan a él y para los que, en contrapartida, su obra ofrece soluciones, o posibilidades de solución, verdaderamente originales y siempre cuidadosas del rigor filosófico.

La religación ha sido su primera aportación original en este problema. Si bien hemos tratado de mostrar que no nacía de cero, sino que en ella él catalizó, desde una nueva perspectiva y mediante una tenaz y rigurosa conceptualización, un clima común: la asunción del conocimiento implícito, espontáneo,

atemático... de Dios como base del conocimiento reflexivo. Con el avance de su filosofía hasta la etapa metafísica progresó y se modificó también esa conceptualización. Y sobre todo se enriqueció enormemente al ser incluida y expandida en el contexto vivo e integral de la relación con Dios como fundamento constitutivo de la realidad personal humana.

En esta dirección hemos intentado ver lo más original y trascendente de su aportación. Pues, aunque Zubiri, a diferencia de Amor Ruibal, apenas afrenta de modo expreso el estatuto de los conceptos humanos en su aplicación a Dios, logra una admirable síntesis de las distintas dimensiones personales implicadas en la relación Dios-hombre. La unidad entre fe y conocimiento, que la teología llevaba tiempo y esfuerzos buscando desde ángulos diversos, encuentra en su concepción un enorme rigor, una sólida fundamentación y una fecunda sugerencia. Le permite además avanzar en la comprensión del ateísmo, así como del agnosticismo y de la indiferencia.

Se comprende, por tanto, que aquí la complementariedad entre los dos autores es sobre todo de conjunción de ámbitos abordados, de suerte que sumados no solo se enriquecen uniendo las perspectivas, sino que, juntos, integran una más completa figura del campo analizado.

5) Queremos creer que la presente investigación, al poner en contacto dialogante ambos pensamientos, sin ocultar las diferencias, pero insistiendo en la complementación, cumple dos objetivos importantes: 1) comprender mejor el pensamiento de cada uno de los autores, reflejándolos entre sí en una confrontación crítica, complementaria y/o aclaratoria; 2) responder al propósito inicial de contribuir a la formación de una tradición común, en la dirección realista que parece caracterizar uno de los frentes significativos del pensamiento español.

A eso se suma el esfuerzo sostenido de no limitarse a una mera exposición inmanente a ambos sistemas, sino de buscar referencias externas significativas, sea en el modo del trasfondo común, en el del influjo fecundante, en el de la referencia a integrar, en el de la limitación a superar o simplemente en el del dato esclarecedor. La familiaridad congenial del autor de este estudio con la preocupación teológica de los pensadores estudiados fue, creemos, un factor que le permitió detectar referencias muy importantes en ese preciso horizonte, que de otro modo serían de difícil captación.

Señalemos, finalmente, que la cuidadosa atención a la génesis textual de algunos problemas ha aportado una interesante luz sobre aspectos importantes. Cosa obvia en la elaboración última del problema de Dios en Amor Ruibal, pero importante también para Zubiri en algunas ocasiones, sobre todo en la puesta en juego de las tres redacciones presentes en el artículo donde presentó por vez primera el tema de la religión.

Es ése un problema —el de la cronología y génesis textual— que debería ser aún objeto de trabajos más detenidos, pues resulta particularmente importante en autores que dejaron muchos materiales en el duro taller de una filosofía interrumpida en plena construcción, al menos en algunos de sus temas fundamentales. Una edición satisfactoriamente crítica —y cada uno de los autores, bien que de momento con peor fortuna en Amor Ruibal, la está esperando— deberá tenerlo muy en cuenta. No sería pequeño mérito de los iniciales esfuerzos aquí emprendidos en esa dirección, si animaran y ayudaran a esa necesaria tarea.

BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía no pretende ser exhaustiva. Ni siquiera recoge todas las obras mencionadas ocasionalmente. Reseña las más interesantes para el presente trabajo. Elencos más completos pueden verse en las siguientes publicaciones:

Para las obras de Amor Ruibal: S. Casas, en la *Introducción a la nueva edición* de PFFD I, pp. 23-46; reseña más sucinta, en C. Baliñas, *Catálogo de las publicaciones de Amor Ruibal*: Compostellanum 14 (1969) 191-194). Para la bibliografía sobre Amor Ruibal: S. Casas, *Ibid.* pp. 97-114 (hasta febrero de 1969.); completado en algunos puntos por C. García Cortés, *Treinta años de bibliografía sobre Amor Ruibal ("Compostellanum", 1956-1985). Una revista gallega al servicio de un maestro universal*: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 14 (1987) 337-347.

Para las obras de Zubiri, la más completa es la de C. Castro de Zubiri en: *Diario de Pensamiento* 1 (1987) 123-129. Para la bibliografía sobre Zubiri: H. Widmer, *Bibliografía zubiriana*: Realitas II (1976) 543-572; A. Cardona en *Siete Ensayos de antropología filosófica*, Bogotá, 1982, pp. 21-244; G. Gómez Cambres, *La realidad personal. Introducción a Zubiri*, Málaga 1983, pp. 249-269. (Los últimos completan en algunos puntos a H. Widmer).

[Y, por supuesto, hoy la Fundación Xavier Zubiri, mantiene al día una información exhaustiva]

I. OBRAS DE AMOR RUIBAL

1. Editadas por el autor.

Programma praelectionum theologicarum pro his qui primo huius Sacrae Facultatis anno operam navant concinnatum, Santiago, Seminario Conciliar Central, 1898.

Principios generales de lingüística indoeuropea, por P. REGNAUD. Versión española, precedida de un *Estudio sobre la Ciencia del Lenguaje*, por el Dr. A. AMOR RUIBAL, Santiago, Tipografía Galaica, 1900. (La incluimos entre las obras de Amor Ruibal, porque su *Introducción* (137 pág.) es, con mucho, superior al texto traducido (52 pág.) y tiene autonomía propia).

Doctrina de Santo Tomás acerca del influjo de Dios en las acciones de las criaturas racionales y sobre la Ciencia Media, por su Ema. el Cardenal J. PECCI. Traducción del italiano con exposición crítica y comentarios y un estudio de los puntos fundamentales de la presciencia y cooperación divina, por el Dr. A. AMOR RUIBAL, Santiago, Tipografía Galaica, 1901.- Reeditado por M. Rey Martínez, en *Compostellanum*: 5 (1960) 57-162. 245-308; 6 (1961) 141-164; 7 (1962) 285-309. (La incluimos por razones similares a la obra anterior).

Los Problemas Fundamentales de la Filología Comparada. Su historia, su naturaleza y sus diversas relaciones científicas, 2 vol., Santiago 1904-1905.

Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma, tomos I-VI, Santiago, s. a. (1914-1921).

Derecho Penal de la iglesia Católica, según el Código Canónico vigente, 3 vol., Santiago s. a. (1918-1924). (Dejamos sin mencionar otras obras de tema canónico).

2. Ediciones póstumas

Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma, tomos VII-X, ed. por C. Pumar Cornes, Santiago 1933-1936.

Cuatro Manuscritos Inéditos, edición y estudio preliminar por S. Casas Blanco, Madrid 1964. Contiene:

- *Los principios de donde recibe el ente la existencia* (pp. 88-179).

- *Naturaleza y Sobrenaturaleza* (pp. 183-305).- Este trabajo había sido editado, en edición menos fiable, por M. Rey Martínez, en *Compostellanum* 1 (1956) 171-302.

-- *Existencia de Dios, y- Existencia de Dios según mi exposición* (pp. 309-491); el editor ha hecho con estos dos textos una refundición muy discutible: cf. sus observaciones en pp. 46-53.

Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma, tomo I, nueva edición e introducción por S. Casas Blanco, CSIC, Madrid 1971. Contiene varios trabajos teológicos hasta entonces inéditos (pp. 379-522).

Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma, tomo II, id., Madrid 1974; contiene los tomos II-III originales.

[*Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, tomo III, ed. preparada por C. Baliñas, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela 1993. Contiene los vol. IV-V originales.

Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma, tomo IV, ed. preparada por C. Raña Dafonte, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela 2000. Contiene los vol. VI-VII originales.

Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma, tomo V, ed. preparada por C. Moreno Robles, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela 1999. Contiene los vol. VIII-IX originales.

Falta la reedición del t. VI, que recogerá el resto de la obra].

Maria Mater et universalis hominum Mediatrix, ed. preparada y anotada por M. Rey Martínez, en *Compostellanum* 1 (1956) 611-711; 2 (1957) 89-168; 3 (1958) 4447-516.

3. Todavía inéditos

Ente finito y ente infinito.

El conocimiento esencial de lo real.

El ser y el devenir en la filosofía griega.

El ente móvil.

Espacio y grandor.

El conocimiento nocional y analógico de Dios. (Seis textos incompletos, de especial relevancia para nuestro estudio).

2. OBRAS DE XAVIER ZUBIRI

1. Libros

Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl: I La logique pure. Tese de Lic. en Fil., Lovaina 1921. Mecnografiado.

Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio. Tesis de doctoramiento. Madrid 1923.

Sócrates y la sabiduría griega, Madrid 1940.

Naturaleza, Historia, Dios, Madrid 1944; 5ª edición, 1963, aumentada. Las posteriores conservan la paginación; citaremos por esta.

Sobre la esencia, Madrid 1963; citaremos por la 3ª. 1963, que conserva la paginación de la 1ª.

Cinco lecciones de Filosofía, Madrid 1963.

Inteligencia Sentiente, Madrid 1980. A 3ª edición, 1984, lleva otro título: *Inteligencia Sentiente: I Inteligencia y Realidad*; citaremos por la primeira.

Inteligencia y Logos, Madrid 1982.

Inteligencia y Razón, Madrid 1983.

El hombre y Dios, Madrid 1984.

Sobre el hombre, Madrid 1986.

Estructura dinámica de la realidad, Madrid 1989.

Publicados con posterioridad:

Sobre el sentimiento y la volición (1992, ed. a cargo de Diego Gracia)

El problema filosófico de la historia de las religiones (1993, a cargo de Antonio González)

Los problemas fundamentales de la Metafísica occidental (1994, a cargo de Antonio Pintor Ramos)

Sobre el problema de la filosofía (Fascículo editado por la propia Fundación: Madrid, 1996)

Espacio. Tiempo. Materia (1996, Segunda edición revisada 2008)

El problema teológico del hombre: Cristianismo (1997, a cargo de Antonio González)

El hombre y la verdad (1999, a cargo de Juan Antonio Nicolás)

Primeros escritos (1921-1926), ed. de 2000, por Antonio Pintor Ramos

Sobre la realidad (2001, a cargo de José Antonio Martínez)

Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944), 1ª ed. de 2002, a cargo de Germán Marquínez Argote

El hombre: lo real y lo irreal (1ª ed. 2005, a cargo de Jesús Conill)

Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica (1ª ed. 2006, a cargo de Jordi Corominas)

Escritos menores (1953-1983) (1ª ed. de 2007, a cargo de Germán Marquínez Argote)

Cursos universitarios I (1ª ed. 2007, a cargo de Manuel Mazón)

Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito (2009, a cargo de Antonio Pintor Ramos)

Cursos Universitarios, vol. II (2010 a cargo de Manuel Mazón)

Acerca del mundo (2010, a cargo de Antonio González)

Cursos Universitarios. Volumen III (1933-1934). 2012. A cargo de Manuel Mazón

2. Artículos y trabajos

La crisis de la conciencia moderna: La Ciudad de Dios n. 141 (1925) 202-221.

Sobre el problema de la filosofía: Revista de Occidente n. 115 (1933) 51-58 e 118 (1933) 83-117.

Nota preliminar a un sermón del Maestro Eckehart: Cruz y Raya 4 (1933) 83-86.

Filosofía y metafísica: Cruz y Raya 30 (1935) 7-60.

Ortega, maestro de filosofía: El Sol, Madrid, 8 marzo 1936.

Note sur la philosophie de la religion: Bulletin de l'Institut Catholique de Paris 28 (1937) 334-341.

Prólogo a J. Marías, *Historia de la filosofía*, Madrid 1941, pp. ix-xviii.

El problema del hombre: Índice n. 120 (1959) 3-4.

El hombre, realidad personal: Revista de Occidente n. 1 (1963) 5-29.

El origen del hombre: Revista de Occidente n. 17 (1964) 146-173.

Trascendencia y Física: Gran Enciclopedia del Mundo (Durvan) 19 (1964) 419-424.

Prólogo a O. González de Cardedal, *Misterio trinitario y existencia humana*, Madrid 1966, pp. xi-xiv.

Notas sobre la inteligencia humana: Asclepio 18-19 (1967-1968) 341-353.

- El hombre y su cuerpo*: Asclepio 25 (1973) 3-15.
La dimensión histórica del ser humano: Realitas I (1974) 11-69.
El espacio: Realitas 1 (1974) 479-514.
El problema teológico del hombre, en A. Vargas-Machuca (ed.), *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, Madrid 1975, pp. 55-64; reproducido en *El hombre y Dios*, pp. 367-383.
El concepto descriptivo del tiempo: Realitas II (1976) 7-47.
Respectividad de lo real: Realitas III-IV (1979) 13-43.
Reflexiones teológicas sobre la eucaristía, Public. Univ. de Deusto 1980.

3. BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

- Abella Choucuño, G., Amor Ruibal y Xavier Zubiri. Estudio comparativo de la relatividad y de la respectividad ontológicas: *Compostellanum* 30 (1985) 167-189.
Abellán, J.L./ Martínez Gómez, L., *El pensamiento español de Séneca a Zubiri*, Madrid 1977, pp. 409-416 (Amor Ruibal) e 416-422 (Zubiri).
Actas de la Décima Semana Española de Filosofía: *Ángel Amor Ruibal en la actualidad*, CSIC, Madrid 1973
Alcorta, J. L., *El Ser. Conocer trascendental*, Barcelona ²1975.
Alcorta, J. L., *Prolegómeno para una fundamentación trascendental de la ética*, Disc. de Ingr. en la R. A. de C. Morales y Políticas, Madrid 1976.
Aleu, J., *De Kant a Maréchal*, Barcelona 1970.
Álvarez Bolado, A., *Hacia un discernimiento teológico de la secularización*: *Iglesia Viva* 21 (1969) 199-222.
Álvarez Bolado, A., *Del pluralismo de modelos socio-teóricos a una consideración metasociológica de la secularización*, en Instituto Fe y Secularidad, *Fe y nueva sensibilidad histórica*, Salamanca 1972, p. 103-153.
Aniz Iriarte, C., Punto de Partida en el acceso a Dios. Vía de la religación de Zubiri: *Estudios Filosóficos* 35 (1986) 237-268.
Antiseri, D., *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, Brescia ³1974.
Aranguren, J.L.L., Zubiri y la religiosidad intelectual, en Homenaje a Xavier Zubiri I, Madrid 1953, pp. 13-29; también en *Catolicismo día tras día*, Madrid 1956, pp. 119-129.
Arellano, J., La idea del orden trascendental: *Documentación Crítica Ibero-americana* 1 (1964-1965) 29-83.
Aubert, R., Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes, Louvain-Paris ⁴1969.
Babolín, A., La conoscenza religiosa del sacro in W. Windelband, X. Zubiri, R. Guardini: *Archivio di Filosofia* (1975) 61-74.
Babolín, A., Il pensiero religioso di Xavier Zubiri, en A. Babolin (ed.), X. Zubiri. *Scritti religiosi*, Padova 1976, pp. 9-83.
Babolín, A., La filosofia della religione secondo Xavier Zubiri: *Realitas* III-IV (1979) 229-235.
Baciero, C., Conceptuación metafísica del "de suyo": *Realitas* II (1974-1975) 313-350.
Baciero, C., *Presencia suareciana en la metafísica de X. Zubiri*: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 7 (1980) 235-246.
Baciero, C., Inteligencia sentiente y metafísica de la actualidad: *Revista de Filosofía* 5 (1982) 139-144.
Baciero, C., El hombre y Dios: *Revista de Filosofía* 8 (1985) 173-182.

- Baliñas, C. A., *Esencia y límites del conocimiento racional según N. Hartmann y Amor Ruibal*: Revista de Filosofía 22 (1963) 325-334.
- Baliñas, C. A., *Inversión del problema del conocimiento en la filosofía actual*: Aporía 1 (1964) 33-60.
- Baliñas, C. A., *Tensión de lo absoluto y relativo según Amor Ruibal*: Aporía 2 (1966) 157-170.
- Baliñas, C. A., *El pensamiento de Amor Ruibal. Una revisión de la filosofía a la luz de la correlatividad*, Madrid 1968.
- Baliñas, C. A., *Catálogo de las publicaciones de Amor Ruibal*: Compostellanum 14 (1969) 191-194.
- Baliñas, C. A., *El correlacionismo dentro del pensamiento contemporáneo*, en Actas, pp. 81-97.
- Balthasar, H.U.von, *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid ²1966.
- Balthasar, H.U.von, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III/II/2 Im Raum der Metaphysik. Neuzeit*, Einsiedeln 1965.
- Barreiro Barreiro, J.L., *El ser nocional y su despliegue, según Amor Ruibal*: Compostellanum 14 (1969) 299-371.
- Barreiro, J. L., *Bases para una metafísica del hombre en el mundo, según Amor Ruibal*, en Diálogos sobre Amor Ruibal, ed. por la Revista Estudios, Madrid 1970, pp. 55-72.
- Barreiro Barreiro, J.L., *Función y realidad de la esencia, según Amor Ruibal*, en Actas, pp. 361-366.
- Barreiro, J. L., *Mundo, hombre y conocimiento en Amor Ruibal, filósofo gallego*, Santiago 1978.
- Barreiro Barreiro, J. L., *Ángel Amor Ruibal*, en *O pensamento galego na historia*, V Semana de Filosofía, Pontevedra 1988, pp. 257-266.
- Barreiro Gómez, J., *Sistematización del Conocer - Ser - Tiempo, según Amor Ruibal*, Madrid-Lugo 1965.
- Barth, K., *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich ³1960.
- Berger, P., *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, New York 1979.
- Birault, H., *De l'être, du divin et de Dieu chez Heidegger*, en H. Birault/ H. Bouillard..., *L'existence de Dieu*, Paris 1961, pp. 49-76.
- Blondel, M., *L'action . Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique (1983)*, ed. PUF, Paris 1950.
- Blondel, M., *L'Être et les Êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*, Paris 1955.
- Blondel, M., *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique (1896)*, en *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris 1956
- Blumenberg, H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1966; reeditada más tarde en tres tomos, en la editorial Suhrkamp: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt a. M. ²1983; *Der Prozess der theoretischen Neugierde* ²1980; *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*, 1976.
- Borragán, V. M., *La justificación intelectual de Dios en Xavier Zubiri*: Naturaleza y Gracia 33 (1986) 253-277.
- Brentano, F. *Sobre la existencia de Dios*, Madrid 1979.
- Breton, S., *L'affirmation de Dieu*, Lyon 1963-1964, *pro man*.
- Bueno, G., *Religación y religión*, en *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Madrid 1989.
- Cabada Castro, M., *Gott bei Gustav Siewerth*, Düsseldorf 1971.
- Cabada Castro, M., *La vivencia previa del absoluto como presupuesto del acceso teórico a Dios*, en A. Vargas-Machuca (ed.), *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner*, Madrid 1975, pp. 65-88.
- Campo, A. del, *La función trascendental en la filosofía de Zubiri*: Realitas I, Madrid 1953, 141-157.
- Capilla Díaz, R., *Amor Ruibal versus Joseph Maréchal*: Revista de Filosofía 2 (1979) 207-220.
- Caponigri, A. R., *The Philosophy of Xavier Zubiri*: Realitas III-IV (1979) 567-589.

- Casas, S., La demostración de la existencia de Dios en la filosofía de Don Ángel Amor Ruibal, tesis en doctoram., Madrid 1948, *pro man.*
- Casas, S., *Don Ángel Amor Ruibal. Su vida y su obra filosófica*: Crisis 1 (1954) 27-29.
- Casas, S., Crítica ruibalista de las pruebas platónicas de la existencia de Dios: Augustinus 2 (1957) 197-224.
- Casas, S., Amor Ruibal y las pruebas aristotélicas de la existencia de Dios: Compostellanum 4 (1959) 39-62.
- Casas, S., *Introducción a Cuatro Manuscritos Inéditos*, Madrid 1964, pp. 84.
- Casas, S., *Bibliografía sobre Amor Ruibal*: Crisis 16 (1969) 385-418.
- Casas, S., *El catálogo de la biblioteca de don Ángel Amor Ruibal*: Pensamiento 25 (1969) 371-402 e 26 (1970) 33-71.
- Casas, S., Introducción general a la obra, en PFFF I, 21972, pp. 7-95.
- Casas, S., Problemas bibliográficos de Amor Ruibal, en Actas, pp. 3-79.
- Castelli, E. (ed.), *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*, Paris 1969.
- Castelli, E. (ed.), *Débats sur le langage théologique*, Paris 1969.
- Castro Picallo, M., El principio de la relatividad trascendental, base de la filosofía de Amor Ruibal: Compostellanum 14 (1969) 373-444.
- Castro Picallo, M., El principio de relatividad trascendental, fundamento de la filosofía de Amor Ruibal, en Actas, pp. 339-347.
- Castro, C., *Xavier Zubiri: Breve recorrido de una vida* (ed. non venal), Madrid 1986.
- Ceñal, R., La filosofía española contemporánea, en Actas del Congr. Fil. de Mendoza 1949, I, pp. 419-441.
- Cerezo Galán, P., *La onto-teología y el argumento ontológico (Exégesis de la crítica tomista)*: Revista de Filosofía 25 (1966) 415-458.
- Cerezo Galán, P., *La reducción antropológica de la teología. Historia del problema y reflexiones críticas*, en Instituto Fe y Secularidad (ed.), *Convicción de fe y crítica racional*, Madrid 1973, pp. 135-223.
- Cerezo Galán, P., *Voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona 1984.
- Charlesworth, M. J., *Ateísmo y filosofía analítica*, G. Girardi (ed.), *El ateísmo contemporáneo II*, Madrid 1971, pp. 439-476.
- Collette, J., La critique de l'objectivité. Pensée de l'être e liberté de la foi, en J. Colette/D. Dubarle..., Procès de l'objectivité de Dieu, Paris 1969, pp. 105-122.
- Collette, J./Dubarle, D..., Procès à l'objectivité de Dieu. Les présupposés philosophiques de la crise de l'objectivité de Dieu, Paris 1969.
- Collin, P., Le théisme actuel et les preuves classiques de l'existence de Dieu, en H. Birault/ H. Bouillard..., *L'existence de Dieu*, Paris 1961, pp. 135-146.
- Collins, J., *God in Modern Philosophy*, London 1960.
- Colomer, E., Experiencia religiosa y prueba de Dios en Max Scheler: Pensamiento 23 (1967) 461-469.
- Colomer, E., *Historia y evolución del problema de Dios en la teología protestante*, en *Convicción de fe y crítica racional*, Salamanca 1973, pp.13 -144.
- Colpe, C. (ed.), *Diskussion über "Das Heilige"*, Darmstadt 1977.
- Conill, J., La noología de Xavier Zubiri: Revista de Filosofía 8 (1985) 345-369.
- Conill, J., La filosofía de la inteligencia de X. Zubiri: Quaderns de Filosofia i Ciència 9/10 (1986) 127-138.
- Cortina, A., *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Salamanca 1981.
- Cottier, G. M. M., *Ateísmo y marxismo*, en G. Girardi (ed.), *El ateísmo contemporáneo II*, Madrid 1971, pp. 101-130.
- Couto Anido, La publicación de "Cuatro Manuscritos Inéditos" de Ángel Amor Ruibal: Compostellanum 9 (1964) 148-149).

- Cox, H., *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, London 1965.
- Cruz Hernández, M., El hombre religado a Dios, en Varios, *El problema del ateísmo*, Salamanca 1967, pp. 231-248.
- Cuesta, S., *Amor Ruibal y los sistemas escolásticos*: Pensamiento 5 (1949) 327-332.
- Cuesta, S., *Don Ángel Amor Ruibal. Su personalidad científica y su obra filosófico-teológica*: Revista Española de Teología 4 (1944) 584-585.
- Defever, J., *La preuve réelle de Dieu*, París 1953.
- Delgado Varela, J. M., *Renovación teológica. (A la luz del movimiento ecuménico y de la filosofía relacional e introspectiva)*, Madrid 1963.
- Delgado Varela, J. M., *Visión del ser de Dios y pruebas de su existencia según Amor Ruibal*: Estudios 21 (1965) 69-110.
- Delgado Varela, J. M., *Ontología ruibalista. I El ser. II La substancia. III El individuo*: Estudios 4 (1948) 229-294 e 6 (1960) 67-96. 305-338.
- Delgado Varela, J. M., *Visión del ser de Dios, según Amor Ruibal*: Pensamiento 25 (1969) 351-369.
- Dilthey, W., *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México 1944.
- Dondeyne, A., *Fe cristiana y pensamiento contemporáneo*, Madrid 1962.
- Dondeyne, A., *L'expérience préphilosophique et les conditions anthropologiques de l'affirmation de Dieu*, en H. Birault/H. Bouillard..., *L'existence de Dieu*, París 1961, pp. 147-166, con interesante discusión e pp. 359-362.
- Duméry, H., *La philosophie de l'action. Essai sur l'intellectua-lisme blondélien*, París 1948.
- Duméry, H., *Blondel et la religion. Essai critique sur la "Lettre" de 1896*, París 1954.
- Duméry, H., *La tentation du faire du bien*, París 1957.
- Duméry, H., *Le problème de Dieu en philosophie de la religion. Examen critique de la catégorie d'Absolu et du schème de transcendance*, París 1957.
- Duméry, H., *Critique et religion. Problèmes de méthode en Philosophie de la Religion*, París 1957.
- Duméry, H., *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du Christianisme*, t. I París 1957.
- Dupuy, M., *La philosophie de la religion chez Max Scheler*, París 1959.
- Dussel, E., *Método para una filosofía de la liberación. Supera-ción analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca 1974.
- Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, Madrid 21981.
- Ellacuría, I., *Índices de "Sobre la esencia" de Xavier Zubiri*, Madrid 1965.
- Ellacuría, I., *Cinco lecciones de filosofía*: Crisis 45 (1965) 109-125.
- Ellacuría, I., *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*, tesis en doctoramiento, Madrid 1965, *pro man.*
- Ellacuría, I., *La religación, actitud radical del hombre*: Asclepio 16 (1966) 97-155.
- Ellacuría, I., *Biología e inteligencia*: Realitas III-IV (1979) 281-335.
- Ellacuría, I., *La idea de filosofía en Xavier Zubiri*, en *Homenaje II*, vol. I, Madrid 1970, pp. 459-524.
- Ellacuría, I., *La nueva obra de Zubiri: "Inteligencia sentiente"*: Razón y Fe n. 995 (1981) 126-139.
- Ellacuría, I., *Aproximación a la obra filosófica de Xavier Zubiri*, en I. Tellechea (ed.), *Zubiri (1989-1983)*, Vitoria 1984, pp. 37-66.
- Fabro, C., *Introduzione all'ateismo moderno*, 2 vol., Roma 21969.
- Fabro, C., *Génesis histórica del ateísmo contemporáneo*, en G. Girardi (ed.), *El ateísmo contemporáneo II*, Madrid 1971, pp. 19-66.
- Feijóo, J., Ferraz, A., Gracia, D., López Quintás, A., Pintor Ramos, a., *Zubiri: Pensamiento y ciencia*, Santander 1983.
- Fernández, J. A., *Los presupuestos antropológico-metafísicos de la afirmación de Dios en X. Zubiri*: Revista de Filosofía 25 (1966) 125-153.
- Fernández de la Mora, G., *El correlacionismo de Amor Ruibal*: Atlántida 6 (1968) 450-481.
- Fernández de la Mora, G., *La inteligencia según Zubiri*: Razón Española 1 (1983) 7-36.

- Ferrater Mora, J., *El ser y el sentido*, Madrid 1967.
- Ferrater Mora, J., Recensión de J. D. Barrow / F. J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford 1986, en *Saber leer* n. 5 (1987) 1-2.
- Ferraz Fayos, A., *Zubiri: El realismo radical*, Madrid 1988.
- Ferré, F., *Language, Logic and God*, London 1970.
- Ferro Couselo, M., *Noción e idea, según Amor Ruibal*, en *Actas*, pp. 99-137.
- Ferro Couselo, M., La analogía y la relatividad en el ser natural y sobrenatural: *Compostellanum* 5 (1960) 537--560.
- Figl, J., *Atheismus als theologisches Problem. Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart*, Mainz 1977.
- Filgueira Valverde, J., *Amor Ruibal en la cultura de su tiempo*, en *Actas*, pp. 537-55.
- Forero, J. G., ¿La "religación", presupuesto de Sobre la Esencia?: *Cuadernos de Filosofía Lationamericana* 17 (1983) 73-79.
- Fraile, G., *Historia de la Filosofía Española. II Desde la Ilustración*, Madrid 1972.
- Fries, H., *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie*, Heildelberg 1949.
- Gadamer, H.G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen 21965.
- Garagorri, P., *Ortega y Zubiri en un sistema abierto*: *Cuadernos Hispanoamericanos* 196 (1966) 5-12.
- Garagorri, P., *Unamuno, Ortega y Zubiri en la filosofía española*, Madrid 1968.
- García Cortés, C., *Treinta años de bibliografía sobre Amor Ruibal ("Compostellanum", 1956-1985). Una revista gallega al servicio de un maestro universal*: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*: 14 (1987) 337-347.
- Garrido Zaragoza, J. J., Ortega y Gasset, maestro de Zubiri: *Anales Valentinios* 7 (1981) 59-84.
- Garrido, J.J., *Fundamentos noéticos de la metafísica de Zubiri*, Valencia 1984; tamén en *Anales Valentinios* 10 (1984) 1-98.
- Gil Ortega, U., *El hombre y el concepto de religación en el pensamiento de Xavier Zubiri*: *Lumen* 33 (1984) 59-91.
- Gilson, E., *Dios y la filosofía*, Buenos Aires 1945.
- Gogarten, F., *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart 1953.
- Gómez Caffarena, J., *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Roma 1958.
- Gómez Caffarena, J., *Implicaciones metafísicas de la afirmación humana*: *Convivium* 8 (1959) 5-20.
- Gómez Caffarena, J., "Analogía del Ser" y dialéctica en la afirmación humana de Dios: *Pensamiento* 16 (1960) 143-174.
- Gómez Caffarena, J., *Concepto de Dios en un mundo secularizado*, en *El hombre al encuentro de Dios*, IV Sem. de Est. Trinitarios, Salamanca 1970, pp. 183-211.
- Gómez Caffarena, J., *Metafísica Tascendental*, Madrid 1970.
- Gómez Caffarena, J., *Metafísica fundamental*, Madrid 21983.
- Gómez Caffarena, J., *Metafísica Religiosa*, en J. Martín Velasco/ J. Gómez Caffarena, *Filosofía de la Religión*, Madrid 1973.
- Gómez Caffarena, J., *El logos interno de la afirmación cristiana del Amor Originario*, en *Instituto Fe y Secularidad, Convicción de fe y crítica racional*, Salamanca 1973, pp. 369-391
- Gómez Caffarena, J., *Lenguaje, símbolo y verdad*, en *Varios, Simbolismo, sentido y realidad*, Madrid 1979, pp. 119-139
- Gómez Caffarena, J., *El lenguaje simbólico y su verdad*, en A. Dou (ed.), *Lenguajes científico, mítico y religioso*, Bilbao 1979, pp. 239-271
- Gómez Caffarena, *Conciencia moral absoluta y afirmación de Dios*: *Scriptorium Victoriense* 28 (1981) 418-434.
- Gómez Caffarena, J., *Dios. C. Pruebas de la existencia*: *Sacramentum Mundi* 2 (1982) 327-338.

- Gómez Caffarena, J., Sobre la cognitividad de los símbolos. Apunte bibliográfico: Miscelánea Comillas 42 (1984) 189-208.
- Gómez Caffarena, J., *El teísmo moral de Kant*, Madrid 1984 .
- Gómez Caffarena, J., *Razón y Dios*, Madrid 1985.
- Gómez Caffarena, *Lenguaje sobre Dios*, Madrid 1985.
- Gómez Cambres, G., La persona y Dios: La Ciudad de Dios 195 (1982) 223-269.
- Gómez Cambres, G., La realidad personal. Introducción a Zubiri, Málaga 1983.
- Gómez Cambres, G., La inteligencia humana. Introducción a Zubiri II, Málaga 1986.
- Gómez Ledo, A., *Amor Ruibal o La sabiduría con sencillez*, Madrid 1949.
- González, A., La idea de mundo en la filosofía de Zubiri: Miscelánea Comillas 44 (1986) 485-521.
- González Álvarez, A., El tema de Dios en la filosofía existencial, Madrid 1945.
- González Álvarez, A., *Teología Natural*. Tratado metafísico de la Primera causa del Ser, Madrid 1949.
- González Caminero, N., *Unamuno, Ortega y Zubiri vistos en continuidad histórica*: Gregorianum 50 (1969) 263-280.
- González de Mendoza, R., *Stimmung und Transzendenz*, Berlin 1970.
- González, J.L., *Lógica y mundo. Una investigación sobre la génesis de la Lebenswelt en la Fenomenología de E. Husserl*, tesis doct. dirigida por C. A. Baliñas, Santiago 1983, *pro man.*
- Gordillo de García, S., Religación y Filosofía de la Religión en Zubiri: *Philosophia* 33 (1967) 57-60.
- Gracia, D., Materia y sensibilidad: *Realitas* II (1976) 203-243.
- Gracia, D., *La historia como problema metafísico*: *Realitas* III-IV (1976-1979) 79-149.
- Gracia, D., *El tema de Dios en la filosofía de Zubiri*: *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981) 61-78.
- Gracia, D., Xavier Zubiri: *Razón y Fe* 208 (1983) 362-373.
- Gracia, D., *Actualidad de Zubiri. La filosofía como profesión de verdad*, en I. Tellechea (ed.), *Zubiri (1889-1983)*, Vitoria 1984, pp. 132-133.
- Gracia, D., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Madrid 1986.
- Grigorio, E. di, Il problema di Dio in Xavier Zubiri: *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 68 (1976) 269-305.
- Guardini, R., *Los sentidos y el conocimiento religioso*, Madrid 1965.
- Guardini, R., *Religión y revelación*, Madrid 1960.
- Gutiérrez Saenz, R., *La religación como estructura humana. Un comentario a Zubiri*: *Revista de Filosofía (México)* 2 (1969) 241-259.
- Guy, A., *La théorie de la religion selon X. Zubiri*: *Bulletin Hispanique* 66 (1964) 391-395.
- Hartshorne, Ch., *A Natural Theology for our Time*, Illinois 1967.
- Hazard, P., *La crise de la conscience européenne (1680-1713)*, Paris 1935.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen ¹1967.
- Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1951.
- Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt a. M. 1949.
- Heidegger, M., *Nietzsches Wort 'Gott ist tot'*, en *Holzwege*, Pfullingen ⁴1963, pp. 193-247.
- Heidegger, M., *Über den Humanismus* (1946), en *Wegmarken* (Gesamtausgabe Bd. 9), Frankfurt a. M. 1976.
- Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen ⁴1957
- Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1970.
- Heidegger--, *Einleitung zu: Was ist Metaphysik?*, en *Gesamtausgabe 9. Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1976.
- Heimsoeth, H., *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Madrid 1974.
- Hellín, J., Un libro de Zubiri: *Pensamiento* 1 (1945) 228-233.
- Holstein, W./Baumgärtel, F. /Schmauch, W., Monotheismus und Polytheismus: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 3 (1960) 1109-1116.
- Holsten, W., Hochgottglaube: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 3 (1959) 374-376.

- Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phenomenologie*, en *Husserliana VI*, 1954 (reeditada por E. Biemel 1962).
- Husserl, E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, ed. por L. Landgreve, Hamburg 3 1964.
- Ilijin, I., *Die Philosophie Hegels als spekulative Gotteslehre*, Bern 1946.
- Inciarte, F., *Observaciones histórico-críticas en torno a X. Zubiri*: *Anuario Filosófico* 4 (1971) 183-244.
- Instituto Fe y Secularidad, *Sociología de la religión y Teología. Estudio bibliográfico*, Madrid 1975.
- Isasi, J.M., Maurice Blondel. Una rigurosa filosofía de la religión, Bulbao 1982.
- Jäger, A., *Gott. Nochmals Martin Heidegger*, Tübingen 1978.
- Jaspers, K., *La fe filosófica ante la revelación*, Madrid 1968.
- Jiménez Valverde, M., *La religación en el pensamiento de Xavier Zubiri*, San José de Costa Rica 1959.
- Jüngel, E., *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984
- Kant, I., *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763), ed. W. Weischedel, I/2, Frankfurt a. M. 1968, pp. 617-738.
- Kasper, W., *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965.
- Kérenyi, K., *Antworten der Griechen*, en H. J. Schultz (e.), *Wer ist das eigentlich -Gott?*, Frankfurt a. M. 1973, pp. 123-133.
- Kerney, R./O'Leary, J.S., *Heidegger et la question de Dieu*, Paris 1980.
- Küng, H., *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Madrid 1979.
- Labebrink, B., *Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik*, Rombach 1967.
- Lacczkowski, G., *Gottheit*, en J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*: 3 (1974) 836-841.
- Ladrière, J., *Ateísmo y neo-positivismo*, en G. Girardi (ed.), *El ateísmo contemporáneo II*, Madrid 1971, pp. 393-438.
- Laín Entralgo, P., *Xavier Zubiri en la historia del pensamiento hispánico*: *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981) 31-37.
- Laín Entralgo, P., *Zubiri hacia el futuro*, en I. Tellechea (ed.), *Zubiri (1889-1983)*, Vitoria 1984, pp. 143-168.
- Leeuw, G. van der, *Fenomenología de la Religión*, México/Buenos Aires 1964.
- Lemos Montanet, J.M., *"Lo que llamamos ser humano". Ensayo sobre la antropología de Amor Ruibal*, Univ. P. Santo Tomás de Aquino, Roma 1987.
- Lemos Montanet, L., *Ángel Amor Ruibal. Una reflexión viva acerca del hombre*, Santiago 1996
- Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca 1977.
- Levinas, E., *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, The Hague 1974 (trad. cast. De otro modo que ser, o más allá de la esencia, Salamanca 1987, con Introd. de A. Pintor Ramos).
- Lonergan, B., *Insight. A Study on Human Understanding*, London 1958.
- Longa Pérez, M., *La relación, idea dominante en el sistema filosófico de Amor Ruibal*: *Revista de Filosofía* 21 (1962) 467-489.
- Longa Pérez, M., *La doctrina de Amor Ruibal sobre la substancia*: *Comptellanum* 8 (1963) 100-191.
- López Quintás, A., *Pensadores cristianos contemporáneos. I Haecker, Ebner, Przywara, Zubiri*, Madrid 1968.
- López Quintás, A., *Correlacionalidad de lo real y razón analéctica*, en *Filosofía española contemporánea*, Madrid 1970, pp. 38-92.
- López Quintás, A., *Xavier Zubiri: la inteligencia sentiente y el estar en la realidad*, *Ibid.*, pp. 196-272.

- López Quintás, A., *Fecundidad actual del pensamiento ruibaliano*: Pensamiento 26 (1970) 5-32.
- López Quintás, A., Realidad evolutiva e inteligencia sentiente en la obra de Zubiri, en Homenaje a Xavier Zubiri II, Madrid 1970, pp. 215-248.
- López Quintás, A., La experiencia filosófica y la necesidad de su ampliación: Realitas II (1976) 477-542.
- Löwith, K., *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts* (1941), Hamburg/Wamdsbek 1969.
- Löwith, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1953), Stuttgart 41961.
- Löwith, K., *Wissen, Glauben und Skepsis* (1956), Göttingen 21958.
- Löwith, K., *Vorträge und Abhandlungen zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart 1966.
- Löwith, K., *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen 1967.
- Lubac, H. de, *Sur les chemins de Dieu*, Paris 1966.
- Luyten, W., *Fenomenología existencial*, Buenos Aires-México 1967.
- Manzana, J., De la sobriedad empírica a la razón práctica. Presencia y presencionalización de Dios en la existencia humana, en Instituto Fe y Secularidad, Convicción de fe y crítica racional, Madrid 1973, pp. 343-367.
- Manzana, J., Metafísica del sentido: Pensamiento 32 (1976) 181-204.
- Manzana, J., "*Cogito ergo Deus est*". La aportación de Descartes al problema de la existencia de Dios: Scriptorium Victoriense 28 (1981) 142-167.
- Maréchal, J., *Le point de départ de la métaphysique*, 5 vol., Bruges/Paris 1922-1926.
- Maréchal, J., Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective: Revue Néoescolastique de Philosophie 29 (1927) 137-165.
- Maréchal, J., Abstraction et intuition: Revue Néoescolastique de Philosophie 31 (1929) 27-52. 121-147. 309-342.
- Marías, J., *Ortega. I Circunstancia y vocación*, Madrid 1960; *II Las trayectorias*, Madrid 1983.
- Marías, J., La escuela de Madrid, Buenos Aires 1959.
- Marías, J., San Anselmo y el insensato, en Obras IV, Madrid 1969.
- Marion, J.L., *Dieu sans l'être*, Paris 1982.
- Marion, J.L., *L'idole et la distance*, Paris 1977.
- Marquínez Argote, G., *Ortega y Zubiri o la expresión filosófica de España*: Arco 39 (1963) 830-838.
- Marquínez Argote, G., *Xavier Zubiri fuera de la órbita orteguiana*: Revista Javeriana n. 312 (1965) 199-211.
- Marquínez Argote, G., *Xavier Zubiri y la Escuela de Lovaina*: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 12 (1985) 363-382.
- Martín Velasco, J., *Hacia una filosofía de la religión cristiana. La obra de H. Duméry*, Madrid 1970.
- Martín Velasco, J., *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Madrid 1976.
- Martín Velasco, J., *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, Madrid 1978.
- Martínez de Pisón, R., *La religación como fundamento de la cuestión de Dios en Xavier Zubiri*, tese en lic., Roma 1980-1981, pro man.
- Martínez Gómez, L., *Bosquejo de Historia de la Filosofía Española*, en J. Hirschberger, *Historia de la Filosofía II*, Barcelona 1965, pp. 453-455.
- Martínez Gómez, L., *Un siglo de filosofía católica. De la ancilaridad a la libertad*: Estudios Eclesiásticos 56 (1981) 35-47.
- Martínez Ruiz, B., Orígenes y arranque de la prueba de Dios en el pensamiento actual: Revista de Filosofía 25 (1966) 19-86.
- Martínez Ruiz, B., *Ángel Amor Ruibal en una reciente "Historia de la Filosofía Española"*: Verdad y Vida 31 (1973) 39-133.

- Martínez Ruiz, B., *Nueva edición de los PFFD de A. Amor Ruibal: Verdad y Vida* 31 (1973) 215-223.
- Martínez Ruiz, E., *Ángel Amor Ruibal hoy*, en Actas, pp. 384-414.
- Martínez Santamarta, C., El acceso del hombre a Dios en Xavier Zubiri: *Verdad y Vida* 34 (1976) 361-382.
- Martínez Santamarta, C., *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*, Salamanca 1981.
- Merleau-Ponty, M., Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques: *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 4 (1947) 119-153.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945.
- Merleau-Ponty, M., *Signes*, Paris 1960.
- Mercier, D., *La filosofía del siglo XIX*, Madrid 1943.
- Metz, *Glaube in Geschichte und Gessellschaft*, Mainz 1977.
- Metz, J.B., *Christliche Anthropozentrik*, München 1962.
- Monserrat, J., *El realismo zubiriano en el conjunto de una teoría crítico-fundamental de la ciencia: Realitas II* (1976) 139-202.
- Monserrat, J., *Realismo y estructura de la razón. Legado filosófico de Zubiri: Pensamiento* 40 (1984) 91-97.
- Montero Moliner, F., *Esencia y respectividad según Xavier Zubiri: Realitas II* (1976) 437-455.
- Morel, G., *Problèmes actuels de religion*, Paris 1968.
- Morel, G., *Questions d'homme: L'autre*, Paris 1977.
- Mounier, E., *Le personalisme*, Paris 1950; P. Landsberg, *Problèmes du personalisme*, Paris 1952.
- Muguerza, J., *El problema de Dios en la filosofía analítica. De la crítica de la teología filosófica a la lógica del lenguaje religioso: Revista de Filosofía* 25 (1966) 291-327.
- Muguerza, J., *Teología filosófica y lenguaje religioso*, en *Convicción de fe y crítica racional*, Madrid 1973, pp. 261-275.
- Muñoz Delgado, V., *Introducción filosófica al primer centenario del nacimiento de Amor Ruibal (1869-1930): Estudios* 24 (1968) 367-399.
- Muñoz Delgado, V., *Gnoseología y Ontología de Amor Ruibal: Salmanticensis* 15 (1968) 597-d40.
- Muñoz Delgado, V., *Interpretación amorruibalista de la historia de la filosofía y de la teología: Estudios* 25 (1969) 39-88.
- Muñoz Delgado, V., *Notas bibliográficas sobre Amor Ruibal y su proyección europea: Estudios* 26 (1970) 124-145.
- Muñoz Delgado, V., *Amor Ruibal y los sistemas escolásticos*, en Actas, pp. 139-185.
- Méndez Palleiro, L., *Un silencio que grita. Amor Ruibal y Xavier Zubiri*, no xornal "La Noche", Santiago, 15 marzo 1963.
- Méndez Palleiro, *La fundamentación metafísica de la evidencia: Liceo Franciscano* 22 (1969) 81-99.
- Olasagasti, M., *Crisis del humanismo y apertura a Dios según Heidegger*, en Instituto Fe y Secularidad (ed.), *Convicción de fe y crítica racional*, Salamanca 1973, pp. 323-332.
- Olasagasti, M., *Estado de la cuestión de Dios*, Madrid 1986.
- Ortega y Gasset, J., El tema de nuestro tiempo, en O. C. III, Madrid 1947, pp. 231-242.
- Ortega y Gasset, J., ¿Qué es filosofía?, en O. C. VII, Madrid 1961, pp. 275-438.
- Ortega y Gasset, J., La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, en O.C. VIII, Madrid 1962, pp. 59-356.
- Ortega, A.A., Zubiri y la teología, en Homenaje a Xavier Zubiri, I Madrid 1953, pp. 179-192.
- Ortiz Osés, A., *Amor Ruibal, filósofo de lo existente: Crisis* 45 (1965) 51-63.
- Ortiz Osés, A., *Introducción al pensamiento de Amor Ruibal: Revista de Occidente* 108 (1972) 408-418.
- Ortiz Osés, A., *Para una exégesis hermenéutica de Amor Ruibal*, en Actas, pp. 495-499.
- Ortiz Osés, A., *El relativismo hermenéutico de Amor Ruibal: Salmanticensis* 20 (1973) 43-67.
- Ortiz Osés, A., *Hermenéutica de la filosofía en Ángel Amor Ruibal: Estudios* 30 (1974) 3-37.

- Ortiz Osés, A., *Realidad e hipóstasis. Primera solución ruibaliana al problema de la esencia*: Estudios 30 (1974) 229-252.
- Ortiz Osés, A., *Relación, esencia, logos. Reinterpretación del logos de la esencia a partir del logos unitario del lenguaje en Amor Ruibal*: Estudios 31 (1975) 53-71.
- Ortiz Osés, A., El realismo filosófico español: Amor Ruibal y Zubiri: Pensamiento 33 (1977) 77-85.
- Ortiz Osés, A., *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, Barcelona 1986.
- Otto, W. F., *Die Götter Griechenlands*, Hamburg ⁴1965.
- Otto, W. F., *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, Hamburg ²1959.
- Otto, R., *Lo Santo*, Madrid ²1965.
- París, C., La antropología de Amor Ruibal, en *Actas*, pp. 271-293.
- Pérez, A., Un aspecto interesante del pensamiento de Zubiri: su correlativismo: Estudios 18 (1964) 99-111.
- Pérez, A., *Un aspecto de la filosofía de Zubiri: su correlacionismo*: Estudios 20 (1964) 99-111.
- Pérez Laborda, A., *Ciencia y fe. Historia y análisis de una relación enconada*, Madrid 1980.
- Pérez Laborda, A., *Dios y la ciencia*, Madrid 1985.
- Petter, P. D., *Begrip en werkelijkheid. Aan de overzijde van het conceptualisme*, Hilversum-Antwerpen 1964.
- Pikaza, P., *Amor Ruibal y el conocimiento unívoco de Dios*: Estudios 25 (1969) 171-192.
- Pikaza, P., *Amor Ruibal y el pensamiento cristiano español del siglo XX*: *Giornale di Metafisica. Nuova Serie* 6 (1984) 93-140.
- Pintor Ramos, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri* Salamanca ²1983.
- Pintor Ramos, A., *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*, Madrid 1978.
- Pintor Ramos, A., *Zubiri y la Fenomenología*: *Realitas* III-IV (1979) 380-565.
- Pintor Ramos, A., *La "maduración" de Zubiri y la fenomenología*: *Naturaleza y Gracia* 26 (1979) 299-353.
- Pintor Ramos, *Ni intelectualismo ni sensismo: inteligencia sentiente*: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 19 (1982) 201-218.
- Pintor Ramos, A., *El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri*: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 10 (1983) 55-78.
- Pintor Ramos, A., *El problematismo de la realidad como problema de Dios, según Zubiri*: *Religión y Cultura* 31 (1985)
- Pintor Ramos, A., *Dios y el problema de la realidad en Zubiri*: *Cuadernos de Pensamiento* 1 (1987) 107-122.
- Pintor Ramos, A., *Zubiri y su filosofía en la posguerra*: *Religión y cultura* 32 (1986) 5-55.
- Pintor Ramos, A., *El joven Zubiri: fenomenología y escolástica*: *La Ciudad de Dios* 199 (1986) 311-326.
- Pintor Ramos, *La verdad real en Zubiri*: *Aporía* 5 (1983) 5-44
- Pintor Ramos, *La doctrina del logos y la verdad dual en Zubiri*: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 13 (1986) 277-314.
- Pumar, C. [Amor Ruibal, A.], *El conocer humano en "Los problemas Fundamentales" (1920-1921)*: *Compostellanum* 4 (1959) 64-125.
- Quinteiro, L., *El realismo trascendental de J. I. Alcorta* exc. de la tesis de doctoramiento, en la Universidad Gregoriana, Santiago 1987.
- Rahner, K., *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München ³1964.
- Ramsey, I. T. *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*. London 1967.
- Raña, C., *Concepción de la Divinidad en el pensamiento de Amor Ruibal*, tesis de doctoramiento, dirigida por C. Baliñas, Santiago 1976.
- Raña, C., *La analogía según Amor Ruibal*: *Agora* 1 (1981) 165-175.

- Raña Dafonte, C., *Datos para una Teodicea según Amor Ruibal*: Compostellanum 30 (1985) 141-165.
- Reinach, A., *Introducción a la Fenomenología* [1914], Madrid 1986.
- Riaza, M., Una línea de experiencia que pasa por Kant: *Realitas I* (1953) 399-436.
- Riaza, M., Sobre la experiencia en Zubiri: *Realitas II* (1976) 245-311.
- Richardson, W. J., *Heidegger. Trough Phenomenology to Thought*, Ten Hagen 1962.
- Ricoeur, P., *Le volontaire e l'involontaire*, Paris 1950.
- Ricoeur, P., *Finitude et culpabilité. I L'homme faillible; II La symbolique du mal*, Paris 1960.
- Ricoeur, P., Religion, athéisme, foi, en *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, pp. 431-457.
- Ricoeur, P., *Intepretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas 1976.
- Ricoeur, P., *Nommer Dieu: Études Théologiques et religieuses* 52 (1977) 489-508.
- Ricoeur, P., *La metáfora viva*, Madrid 1980.
- Ricoeur, P., Le estatut de la Vorstellung dans la philosophie hegelienne de la religion, en *Varios, Qu'est-ce que Dieu? Philosophie/Théologie*, Bruxelles 1985, pp. 185-206.
- Ricoeur, P., Herméneutique philosophique et herméneutique biblique, en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, pp. 119-133.
- Ricoeur, P., *Science et idéologie*, en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, pp. 306-331.
- Rivera, J., El origen de la filosofía en Xavier Zubiri: *Cuadernos Hispanoamericanos* n. 222 (1968) 552-583.
- Rivera de Ventosa, E., *Interpretación filosófica de Duns Escoto por Amor Ruibal*: *Salmanticensis* 13 (1966) 621-634.
- Rivera de Ventosa, E., *Mediación en Hegel y correlación en Amor Ruibal* en *Actas*, pp. 487-493.
- Rivera de Ventosa, E., El método gnoseológico de Zubiri: atenerse a las cosas mismas: *Naturaleza y Gracia* 33 (1986) 253-277.
- Rivera de Ventosa, E., *Unamuno y Dios*, Madrid 1985.
- Robinson, J. A. T., *Honest to God*, London 1963.
- Robinson, J. A. T., *Exploration into God*, Stanford 1967; usarémo-la trad. cast. *Exploración en el interior de Dios*. Barcelona 1969.
- Rodríguez Resina, A., Trascendental material y trascendental formal. Notas sobre la noción de trascendental en zubiri y J. I. Alcorta: *Revista Catalana de Teología* 2 (1977) 265-280.
- Rojo Seixas, J.L., *Esquema analítico de autores en los PFFD de Angel Amor Ruibal*: *Miscelanea Comillensis* 52 (1969) 209-225.
- Rojo Seixas, J.L., *Die philosophischen Notionen bei dem spanischen Philosophen Angel Amor Ruibal*, Münster 1972.
- Rojo Seixas, J.L., Problemas interpretativos aplicados a las nociones, en *Actas*, pp. 457-463.
- Rovaletti, M. L., *La dimensión teologal del hombre. (Apuntes en torno al tema de la religación en Xavier Zubiri)*, Buenos Aires 1979.
- Ruffino, G., *La ciencia física y el ateísmo*, en G. Girardi (ed.), *El ateísmo contemporáneo I/1*, Madrid 1971, pp. 483-511.
- Russell, B., *Religion and Science*, London 1935.
- Rábade, S., *Estructura del conocer humano*, Madrid 21969.
- Rábade, S., La gnoseología de Amor Ruibal, en *Actas*, pp. 187-203.
- Sádaba, J., *Xavier Zubiri*: *Zona Abierta* 3 (1975) 109-112.
- Sádaba, J., *Lenguaje religioso y filosofía analítica*, Barcelona 1976.
- Saco, J., *Las pruebas de la existencia de Dios según Santo Tomás y Duns Escoto, expuestas por el Dr. Amor Ruibal*: *Liceo Franciscano* 4 (1951) 6-20.
- Sampedro Nieto, F., *El conocimiento natural de la Divinidad según Amor Ruibal*, tesis de doctoramiento, Angelicum, Roma 1984.
- Sánchez Benegas, J., Lo original de X. Zubiri ante el problema de Dios: *La Ciudad de Dios* 199 (1986) 301-309.

- Sánchez Benegas, J., El concepto de verdad en Zubiri: Estudios Filosóficos 35 (1986) 337-346.
- San Martín, J., *La estructura del método fenomenológico*, Madrid 1986.
- Savignano, A., *Psicologismo e giudizio in M. Heidegger, X. Zubiri, J. Maréchal*, Padova 1976.
- Savignano, A., *Il pensiero fenomenologico di Edmund Husserl secondo Xavier Zubiri*: Aquinas 20 (1977) 3-43.
- Savignano, A., *In memoriam: Xavier Zubiri. Una filosofia della religione*: Rivista di Filosofia Neo-Seo-Scolastica 76 (1984) 409-426.
- Scheler, M., *Vom Ewigen im Meschen*, Bern ⁵1968.
- Schillebeeckx, E., El aspecto no conceptual de nuestro conocimiento de Dios según Tomás de Aquino, en *Revelación e teología*, Salamanca 1968, pp. 275-321.
- Schultz, H. J. (ed.), *Wer ist das eigentlich -Gott?*, Frankfurt a. M. 1973.
- Schultz, W., *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957 (utilizámo-la trad. cast., *El Dios de la metafísica moderna*, México 1961).
- Schulz, W., *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen ²1975.
- Schulz, W., *Philosophie in einer veränderten Welt*, Pfullingen 1972
- Seebohm, Th., *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomelogischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik*, Bonn 1962.
- Siewerth, G., *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln 1959.
- Silva, E., *A prova ideolóxica da existencia de Deus*: Logos 4 (1931) 1-4.
- Solaguren, C., *Estructura temático-noética de la metafísica de Zubiri*: Verdad y Vida 23 (1965) 255-269.
- Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction I*, The Hague ²1978.
- Stein, E., *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Freiburg ³1966.
- Strobl, W., *La verdad ontológica --esencial, fundamental o trascendental-- en la obra de Angel Amor Ruibal*: Estudios 25 (1969) 89-104.
- Tillich, P., *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens. II Aspekte des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1972.
- Tilliette, X., *Karl Jaspers. Théorie de la vérité. Métaphysique des chiffres. Foi philosophique*, Paris 1960.
- Torres Queiruga, A., *Zubiri - Amor Ruibal*: Índice n. 175-176, 1963, p
- Torres Queiruga, A., *La realidad radical como emergencia, según Amor Ruibal*: Miscellanea Comillensis 52 (1969) 85-129.
- Torres Queiruga, A., *La noción como momento del concepto*, en *Actas*, pp. 473-486.
- Torres Queiruga, A., *Constitución y Evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid 1977.
- Torres Queiruga, *La crisis de la modernidad entre el ateísmo y la religión: de la ontoteonomía a la crisonomía*: Communio. Revista Católica Internacional 5 (1983) 529-541.
- Torres Queiruga, A., *A revelación de Deus na realização do home*, Vigo 1985 (trad. castellana, *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*, Madrid ²2008).
- Torres Queiruga, A., *Noción, religación, transcendencia. O coñecemento de Deus en Amor Ruibal e Xabier Zubiri*, Coruña 1990
- Torrejano, M., *Significado de Zubiri en la metafísica contemporánea*: Cuadernos de Pensamiento 1 (1987) 77-89.
- Urdánóz, T., *Boletín de filosofía existencial. En torno al existencialismo en España*: La Ciencia Tomista 71 (1946) 116-162.
- Valori, P., *Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia*, Roma-Paris-Tourai-New York 1959.
- Varios, *Qu'est-ce que Dieu? Philosophie/Théologie*, Bruxelles 1985.
- Vázquez, F., *Amor Ruibal, maestro de Zubiri*: Estafeta Literaria, n. 322-323, 1965, pp. 110-111.

- Vázquez, F., *La dialéctica, método de la filosofía. Fundamentación de una metafísica crítica*, Madrid 1966.
- Vázquez Moro, U., *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, Madrid 1982.
- Viña, J. da, *El relativismo en Amor Ruibal*: *Compostellanum* 2 (1957)453-454.
- Wackenh
eim, Ch., *La faillite de la religion d'après Karl Marx*, Paris 21966.
- Waelhens, A. de, *La philosophie de M.Heidegger*, Louvain 1955.
- Weischedel, W., *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 2 Bde., ed. DTV, München 1979.
- Weissmahr, B., *Teología natural*, Barcelona 1986.
- Welte, B., *Filosofía de la religión*, Barcelona 1982.
- Whitehead, A.N., *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, (1929), New York 1960. *Religion in the Making*, (1926), New York 1960.
- Widmer, H., *Das Stukturprinzip der Wirklichkeit. Aspekte des Wesensmodelles nach dem spanischen Philosophen Xavier Zubiri*: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 21 (1974) 67-138.
- Widmer, H., *Bibliografía zubiriana*: *Realitas* II (1976) 543-572.
- Zaragüeta, J., *Recensión de PFFD I: La Ilustración del Clero Español* 1 (1914) 946-948.

ÍNDICE DE NOMBRES¹

Abella Chouciño G 6, 109, 131
Agostiño, santo 215, 253, 351, 356
Alberto Magno, san 296
Alcorta, I 140
Alejandro, JM 6
Aleu, J 187
Alfaro, J 186
Álvarez Bolado, A 33
Álvarez Pienda, JA 343
Alvilares, J 29
Ambruster, CJ 311
Amengual, G 315
Amor Ruibal, A passim
Aniz Marte, C 254
Anselmo, santo 238, 264, 289
Aranguren, JLL 345
Arato 211
Arellano, J 128
Aristóteles XX, 64, 65, 66, 104, 105, 146, 217, 237,
268, 273, 339, 364
Aubert, R 345, 363
Babelin, A 333
Baciero, C 6, 13, 123, 153
Baliñas, CA XI, 6, 13, 16, 29, 31, 53, 58, 62, 109,
131, 136, 144, 230, 275, 299
Balthasar, HUvon 34, 37, 42, 47, 337
Barreiro, XL 6, 16, 97, 109, 131, 140
Barth, K 39, 42, 43
Baufret, J 318
Baumgärtel, F 219
Berger, P 32
Bergson, H 269
Biemel, E 31
Birault, H 213, 263, 264
Biswanger, L 197
Bloch, E 264
Blondel, M 43, 71, 80, 81, 186, 187, 191, 192, 355
Blumenberg, H 32, 33, 34, 40, 47
Böhme, G 265
Borragan, VM 83
Boaventura, san 215
Bouillard, H 187, 213, 225, 263, 264
Brehier, H 226
Brentano, P 76
Bretón, S 228, 317
Bruno, G 40
Brunschvicg, L 187, 351
Buber, M 188
Bultmann, R 39, 42, 194
Burke, P 290
Cabada-Castro, M 189, 301, 315, 321
Caetano, Th de V 282, 320, 332
Campo del, A 117
Camps, V 33
Capanaga, V 356
Caponigri, AR 6
Casas, S 52, 56, 58, 59, 71, 85, 86, 88, 101, 114, 215,
217, 230, 231, 232, 233, 235, 236, 239, 240, 294

¹ Las páginas son las que aparecen en la edición gallega del libro.

Cassirer, E 40
Castelli, E 317
Castro Picallo, M 136
Castro, C 80
Cerezo Galán, P 12, 29, 42, 45, 263, 366
Oleantes 211
Colomer, E 43, 188
Colpe, C 339
Collete, J 195
Collins, J 37
Collin, P 264
Cornelias, A 59
Coponigri, AR 153
Coreth, E 321
Corredoira, X 88
Cortina, A 40, 242, 243
Couto Anido, J 85
Cuesta, S 52
Cusa, Nicolás de 40, 69
Chossat, M 215
Deleuze, G 243
Delgado Várela, M 71, 136, 231, 239
Denzine"er H 43
Dewart, L 29
Díaz, C 188
Dierse, U 33
Dilthey, W 28
Dondeyne, A 225, 227
Dou, A 322
Drey, JS 43
Dubarle, D 195
Dufrenne, M 140
Dumery, H 43, 142, 318, 319
Dupuy, M 188
Dürr, HP XIX
Dussel, E 30
D-Espagnat XX, XXI, XXII
Ebellling, G 39
Ebner, F 188
Eccles, JC XX
Eckhardt, M 330, 331
Eicher, P 37, 44, 45
Eliade, M 350, 364
Ellacuría, I 9, 81, 107, 112, 180, 190, 201, 209
Escoto, Duns 65, 68, 238, 277, 282,
288, 296, 297, 320, 339
Eurípides 213
Fabro, C 36, 37, 38, 48, 238, 308
Fédier, F 318
Fenelón, F238
Fernández, JA 201
Ferrater, J 12, 31, 48, 343
Ferro Couselo, M 304
Feuerbach, L 30, 35, 39, 315, 316
Fichte, JG 40, 42, 45, 308, 348
Fierro, A 345 Figl, J 32, 33
Filón 61
Finance, J de 278
Fraile, G 71, 274
Fransen, P 317
Freud S 316
Fries, H 188
Froschammer, J 43
Gadamer, HG 7, 30, 339
Galileo 69
Gante E de 327
Gaos, J 343
García Barberena, T 56

García Morente M 7 153
 Garragorri, P 77
 Garrido, JJ 16, 115, 128, 145, 146, 200, 366
 Geiselmann, JH 43, 269
 Gilson, E 37, 275
 Girardi, G 36, 44, 46, 321, 356
 Gliwitsky, h 42
 Gogarten, F 32, 33
 Gollwitzer, H 39
 Gómez Caffarena, J XI, 12, 13, 40, 44, 45, 46, 119,
 120, 135, 141, 144, 187, 223, 257, 265, 269, 278, 311,
 317, 318, 321-327
 Gómez Cambres, G 15, 16, 73, 128, 146
 Gómez Ledo, A 52, 56, 59, 88, 233
 González Álvarez, A 193, 194, 338
 González Caminero, N 12, 77, 298
 González Mendoza, R 197
 González, JL 31
 Grabner-Heider, A 269
 Gracia Guillen, D XI, 4, 12, 13 16, 31, 73, 76, 77, 79,
 80, 83, 95, 103, 115, 116, 117, 145, 146, 147, 161, 170,
 171, 207, 255, 257
 Gratry, A 188, 264
 Gregorio E di 191, 193
 Guardini, R 333, 350
 Günther, A 43
 Haecker, Th 188
 Harnack, A 374
 Hartmann, N 13, 31
 Hart, RL 315
 Hazard, P 28
 Hegel, GW 26, 35, 39, 41, 42, 68, 76, 238, 316, 336, 369
 Heidegger, M XXII, 11, 15, 26, 29, 36, 39, 40,
 42, 43, 77, 78, 99, 119, 120, 121, 140, 146, 188,
 193, 194, 195, 198, 199, 200, 212, 213, 263, 317,
 318, 366, 370, 373
 Heinrich, F 38 Heisenberg W XXII, 47
 Herder, JG 211
 Hereu i Bohigas, J 188
 Hermes, G 43
 Herz, M XXI
 Holstein, W 219, 364
 Horkheimer, M 28
 Hume, D 243
 Husserl, E XVI, 15, 16, 31, 36, 75, 76,
 Hyppolite, J 226
 Ilijin, I 336
 Isasi, JM 192
 Jacobi, FH 38
 Jáger, A 26, 194
 Jaspers, K 188, 227, 356
 Jolivet, R 269
 Joñas, H XIX
 Jünger, E 25, 26, 37, 39, 384
 Kant, I XXI, XXII, 15, 26, 28, 29, 37, 38, 40, 41, 42,
 46, 47, 59, 68, 99, 165, 187, 211, 238, 242, 243, 253,
 264, 268, 345, 356, 369
 Kasper, W 337
 Kerényi, K 213
 Kerney, R 318
 Kierkegaard, S 30, 42, 356
 Kuhn, J E 43, 269
 Küng, H 34, 48
 Labebrink, B 37
 Lacroix, J 188
 Lafon, G 344
 Lafuma, L 351
 Lain Entralgo, 81
 Landgreve, L 31
 Landsberg, P 188

Lanezkowski, G 211
Lauth, R 42
Lavelle, L 188
Le Sene, R 188
Leeuw, G van der 364
Legaz Lacambra, L 140
Leibniz, J W 37, 104, 238
Lemos Montanet, L 70
Lévinas, E 30, 187, 340, 371
Loneragan, B 157, 321
López Quintas, A 6, 153, 154, 188
Lopresti R XI
Lowith, K 34, 35, 36, 46, 47, 264
Lubac de, H 186, 188, 290, 342
Lübbe, H 33
Luypen, W 15
MacIntyre, A 309
Maceiras, M 188
Macquarrie, J 269
Madinier, G 188
Malebranche, N de 37, 238
Manzana, J 39, 187
Marcel, G 188, 269
Maréchal, J 43, 78, 187, 191, 320
Marheinecke, P K 42
Marías, J 12, 16, 193, 198, 264, 265, 269
Marino, X R XI
Marión, J L 29, 314, 318, 371
Marquínez Argote, G 14, 74, 75, 77, 96,
191
Martín Velasco, J 188, 192, 319, 322,
339, 364
Martínez Gómez, L 43, 78
Martínez Ruiz, B 52, 54, 71, 274
Martínez Ruiz, E 189
Martínez Santamaría 257, 332, 333, 349
Marx, K 30, 39, 44, 316
Menandro 213
Mendelsohn, M 238
Méndez Palleiro, L 6, 97
Mercier, D 50, 80
Merleau-Ponty, M 139, 142, 150, 225,
226, 289, 323
Metz, J B 34, 45, 356
Mölher, J A 43
Montero Moliner, F 4, 5, 31
Morel, G 263, 323
Moriones, F 351
Mounier, E 188
Muck, O 187
Müller, M 64
Muñoz Alonso, A 9, 20
Muñoz Delgado, V 6, 53, 274
Nabert, J 188
Nédoncelle, M 188, 353
Newman, J H 188, 363
Nietzsche, F 29, 35, 39, 40, 47, 316, 361
Nijk, A J 33 Noel, L 74
Occam, G de 69
Oedingen, K 319
Olasagasti, M 26, 263, 198
Ortega y Gasset, J XXVI, 11, 12, 16, 42,
77, 78, 79, 103, 104, 105, 116, 153,
193, 200, 263
Ortega, A A 333
Ortiz Osés, A 6, 12, 84, 116
Otto, R 339
Otto, W F 219

O'Leary, J L 318
 Pannenberg, W 315
 París, C 109
 Pascal, B 38, 63, 351, 370
 Paulo, San 211
 Penido, M 278
 Pérez, A 6
 Petavio, D 278
 Petter de, P D 13, 319
 Picaza, X 53, 71
 Pienda, J A de la 186
 Pintor Ramos, A XI, 13, 14, 15, 16, 73,
 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 96,
 99, 115, 116, 121, 161, 185, 188,
 193, 200, 203, 211, 250, 265, 371
 Platón 53, 62, 63, 64, 66, 211, 217, 237,
 268, 273, 277
 Plotino 65, 337
 Plutarco 211
 Popper, K R XX
 Poulat, E 70
 Przywara, E 356
 Pumar Comes, C 17, 67, 85, 88, 108,
 114, 230, 231
 Quintanilla, M A 4
 Quinteiro, L 140
 Rábade, S 97
 Rahner, K 37, 44, 78, 83, 189, 191, 290,
 321, 342- 345
 Ramsey, I T 256, 317 Raña Dafonte, C XI, 6, 62, 65, 71, 230,
 239, 269, 299
 Regnon de, Th 80
 Reinach, A 255 Revah, S 190
 Rey Martínez, M 52, 67, 85, 86
 Riaza, M 15
 Ricardou, A 59
 Ricoeur, P 7, 30, 315, 316, 317, 373
 Richardson, W, J 195, 197
 Rigobello, A 188
 Rimbaud, A 226
 Río, E del 345
 Ritter, J 33, 43, 46, 211
 Rivera, E 10, 42
 Robinson, J A T 308, 309, 310, 324
 Rodríguez Resina, A 140
 Rodríguez, E 123
 Rojo Seixas, J L 141
 Roloff, J 211 Rovelatti, M L 212
 Sadaba, J 4, 46
 Sampedro Nieto, F 71
 Sánchez Benegas, J 197
 Sanmartín, J 15, 30
 Santoni, R E 270
 Sartre, J P 36, 197, 227
 Scheler, M 187, 196, 202
 Schelling, F W 30, 40, 42, 337
 Schillebeeckx, E 290, 310, 319
 Schiller, F 211
 Schlegel, Fr 211
 Schleiermacher, F 253
 Schmauch, W 219
 Schönmetzer, A 43
 Schultz, H J 213
 Schulz, W 35, 39, 40, 227, 337
 Seebohm, Th 140
 Siewert, G 78, 317, 321
 Silesius, A 263
 Sfhngen, G 360

Spiegelberg, H 15, 31, 196
Spinoza, B XX, 35, 36, 37, 40, 47, 238
Steenbergen, van 295
Stein, E 194
Suárez, F 6, 69, 275
Tannery, A 314
Teilhard de Chardin 350
Tellechea, J L 16, 81, 112
Tillich, P 42, 277, 311, 324, 337, 353
Tilliette, X 188, 337
Tomás de Aquino 34, 64, 65, 70, 75, 146, 215, 238, 240,
253, 258, 268, 317, 319, 322, 377
Torres Queiruga, A XI, XV, XVI, XVIII, XXII, XXIII, XXIV, XXV,
16, 18, 21, 23, 24, 25, 31, 32, 42, 44, 58, 80, 81, 138, 172, 199, 224,
255, 256, 294, 317, 322, 326, 344, 345, 350, 353, 363, 371, 372, 374
Torrevejano, M 11
Unamuno, M 12, 42, 77, 79, 263, 298
Urban, W M 31
Urdánoz, T 70, 71, 78
Valery, P 15, 36
Vargas-Machuca, A 83, 189, 321, 343
Vázquez Moro, U 340
Vázquez, F 6
Vernaux, R 269

INDICE SISTEMÁTICO

CONTENIDO
SIGLAS

INTRODUCCIÓN

SENTIDO DE La INVESTIGACIÓN Y PLAN DEL TRABAJO

1. **El nacimiento de un problema**
2. **El sentido de una confrontación**
 - a. Luz y sombra de un prejuicio
 - b. Confrontación fecundante
 - c. Creación de una tradición común
3. **El contexto cultural**
 - la. Ruptura con la Escolástica
 - b. El emerger de la Fenomenología
4. **Observaciones hermenéuticas**
 - a. Carácter sintético e inconcluso de la obra ruibaliana
 - b. Carácter analítico y acabado de la obra zubiriana
5. **Organización y realización del trabajo**
 - la. Notas sobre la redacción
 - b. Plan de la obra

PARTE PRIMERA

ENCUADRAMIENTO

CAPITULO I

EL DESTINO DE La IDEA DE DIOS EN EL PENSAMIENTO MODERNO

A. PLANTEAMIENTO GLOBAL

1. **Complejidad del discurso actual sobre Dios**
2. **Enmarcamiento histórico**
 - la. La modernidad como fase en un movimiento epocal
 - b. El cuestionamiento de la secularización

B. LA DIALÉCTICA INTERNA DE LA MODERNIDAD

3. **El principio de inmanencia**
 - la. Planteamiento
 - b. Absolutización del principio de inmanencia
 - c. La inmanencia como cuestionamiento radical
 - d. La inmanencia, abierta a la trascendencia
 - e. Principio de inmanencia y sentido de la historia
4. **La nueva experiencia del mundo**
5. **Conclusiones**

CAPITULO II

EL PLANTEAMIENTO GENERAL DEL TEMA DE DIOS EN AMOR RUIBAL Y ZUBIRI

A. AMOR RUIBAL

1. La hermenéutica de la obra de Amor Ruibal

- a. Caracterización general del autor y de la obra
- b. El recorrido histórico-crítico
- c. La construcción sistemática

2. El problema de Dios en Amor Ruibal

- a. Planteamiento general
- b. Platonismo y aristotelismo en la base del pensamiento tradicional
- c. Radical insuficiencia del planteamiento tradicional

3. La superación ruibaliana de la escolástica

- a. Afinidad de Amor Ruibal con la Escolástica
- b. Distanciamiento expreso de la Escolástica
- c. Dios, en la frontera de la superación

B. XAVIER ZUBIRI

4. La trayectoria filosófica de Zubiri

- a. Las raíces escolásticas
- b. Hacia el sistema original

5. El tema de Dios en Zubiri

- a. La teología como horizonte
- b. Planteamiento y evolución

Excursus: Una “nueva obra” de Amor Ruibal. A propósito del suyo presunto escolasticismo

PARTE SEGUNDA

FUNDAMENTACIÓN

CAPITULO III

EL CONOCIMIENTO PRIMORDIAL EN AMOR RUIBAL Y ZUBIRI

A. PLANTEAMIENTO Y DELIMITACIÓN DEL PROBLEMA

1. Convergencia global

- a. La busca del real
- b. Un modo primordial de conocimiento
- c. Verdad y evidencia

2. El lugar central de la convergencia

- a. Observaciones preliminares
- b. La superación del “idealismo” moderno

B. EL CONOCIMIENTO PRIMORDIAL

3. El conocimiento primordial en Zubiri

- a. Un conocimiento no conceptual apoyado en el sentir
- b. Esquema imaginativo subyacente
- c. Trasfondo: la aisthesis aristotélica a través de Ortega
- d. La sensación, fuente de la riqueza cognoscitiva¹⁴⁶

4. Conocimiento primordial en Amor Ruibal

- a. Unidad entre sentir e inteligencia
- b. La sensación en el momento prelógico

C. EL REAL EN EL CONOCIMIENTO PRIMORDIAL

5. Encuadramiento y nivel del problema

6. El camino del “de suyo” en la obra de Zubiri

- a. Hacia la superación de la Fenomenología
- b. El “hay” como solución intermedia
- c. Lo “de suyo” como solución definitiva
- d. Lo “de suyo” como aportación histórica

7. El conocimiento nocional en Amor Ruibal

- a. Del “concepto” a la “noción” de ser
- b. Los diversos acentos de Amor Ruibal y Zubiri
- c. Trascendencia cognoscitiva del nocional
- d. Significado metafísico del nocional

CAPITULO IV

EL PROCESO COGNOSCITIVO EN AMOR RUIBAL Y ZUBIRI

1. Planteamiento

- a. Propósito del capítulo
 - b. Significado histórico de Amor Ruibal
- A. LA FUNDAMENTACIÓN DEL CONOCIMIENTO

2. La fundamentación en Amor Ruibal

- a. El conocer como continuación del ser
- b. Relatividad de naturaleza y relatividad de individuo
- c. El nocional como presencia primordial
- d. Consecuencias gnoseológicas

3. Confrontación con Zubiri: fundamentación *a tergo* vs. fundamentación *a fronte*

- a. Causalidad vs. actualización
- b. Facultad-medio vs. potencia-facultad
- c. Correlacionismo vs. respectividad

B. LA DINÁMICA COGNOSCITIVA

4. La dinámica cognoscitiva en Amor Ruibal

5. Confrontación con Zubiri

- a. Caracterización general
- b. Apertura vs. distinción formalizadora

C. CUESTIONES PARTICULARES

6. Concepción del juicio en Amor Ruibal

- a. Centralidad del juicio
- b. Carácter sintético-analítico

7. Confrontación con el Zubiri

- la. La simple aprehensión
- b. “Sustantivación” de las cualidades sensibles
- c. La carencia del “nocional”
- d. Problema de la “insuficiencia” y del “hacia”

8. Aprehensión primordial de realidad

- a. Precisiones metodológicas
- b. Dualidad interna del planteamiento zubiriano
- c. El nocional como alternativa unitaria y coherente

9. Perspectivas

PARTE TERCERA

REALIZACIÓN

CAPITULO V

EL ACCESO PRIMARIO A DIOS: DELIGACIÓN Y CONOCIMIENTO ESPONTÁNEO

1. La religación en contexto

- a. El contexto general
- b. Reflejo del contexto en la intuición de Zubiri

2. El significado de la religación

- a. La intención fundamental
- b. El significado central
- c. Las consecuencias

3. Los problemas abiertos

- a. Carácter experiencial y personal
- b. La cuestión de la “deidad”

4. El conocimiento espontáneo de Dios en Amor Ruibal

- la. Concepción general y conexión con Zubiri
- b. Las dos etapas del conocimiento espontáneo

CAPITULO VI

LA JUSTIFICACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS: PRINCIPIO DE RELATIVIDAD Y VÍA DE LA DELIGACIÓN

1. Complementariedad y diferencias

2. Estatuto hermenéutico de las pruebas

- a. Del pre-reflexivo a la explicitación
- b. Las pruebas como explicitación del acceso primario

3. El problema crítico de los textos ruibalianos

- a. Visión de conjunto
- b. El problema de Dios
- c. Intento de reconstrucción

4. Las pruebas de la existencia de Dios en Amor Ruibal

- a. Enjuiciamiento histórico
- b. Tratamiento global
- c. La prueba por la finalidad
- d. La prueba por la relatividad

5. Las pruebas de la existencia de Dios en Zubiri

- a. Evolución general del problema
- b. Crítica de Zubiri a las pruebas tradicionales
- c. La vía de la religación
- d. Consideraciones finales

CAPITULO VII

EL CONOCIMIENTO DE DIOS EN AMOR RUIBAL: DE LA NOCIÓN AL CONSTRUCTO CONCEPTUAL

1. Introducción

- a. De las pruebas al conocimiento de Dios
- b. Nota acerca del vocabulario
 - A. CRITICA DEL REALISMO MODERADO DE LA ESCOLÁSTICA

2. Crítica de los presupuestos fundamentales

- a. Encuadramiento general de la crítica
- b. Crítica de la concepción de la idea
- c. Crítica de la concepción del ser

3. Crítica concreta de la analogía

- a. El nivel del problema
 - b. Crítica de la postura tomista
- B. CONCEPCIÓN RUIBALIANA DEL CONOCIMIENTO DE DIOS

4. El nuevo planteamiento

- a. El nocional como fundamento positivo
- b. El conceptual como nivel de la analogía

5. El conocimiento de Dios

- la. La esencia de Dios
- b. Los atributos de Dios

6. Estructura interna del conocimiento de Dios

- a. Articulación conceptual finito-infinito
- b. Balance: conocimiento conceptual de Dios

C. EL CONOCIMIENTO DE DIOS EN LA PROBLEMÁTICA ACTUAL

7. Implicaciones de la concepción ruibaliana

- a. Dios como persona
- b. Legitimidad de los “nombres divinos”
- c. Dialéctica interna de los conceptos divinos

8. Confrontación con teorías afines

- a. La tendencia del tomismo trascendental
- b. El intento de J. Gómez Caffarena

CAPITULO VIII

EL CONOCIMIENTO DE DIOS EN ZUBIRI: EL HOMBRE, EXPERIENCIA DE DIOS

A. PLANTEAMIENTO GENERAL

1. Transición: complementariedad de perspectivas

- a. La ratio “entis”
- b. Los conceptos direccionales

2. El marco global

- a. Dios en sí mismo
- b. Dios presente en las cosas
- c. Reflejo de la teología en la obra de Zubiri

B. EL CONOCIMIENTO DE DIOS

3. Las condiciones de posibilidad

- a. La realidad “” como fundamento
- b. Contra la tiranía de la vista
- c. La causalidad personal

4. La fe como medio

- a. Encuadramiento
- b. Caracterización global de la fe

5. Inteligencia y fe

- a. Diferencia/unidad radical
- b. La unión actual
- c. La disociación actual

C. UNA MIRADA AL CONJUNTO

6. Cuestiones complementarias

- a. Concreción de la fe
- b. El hombre, experiencia de Dios
- c. El teologal y el teológico

7. Volta a Amor Ruibal

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFÍA

