ANDRÉS TORRES QUEIRUGA

NOCIÓN, RELIGACIÓN, TRASCENDENCIA

O COÑECEMENTO DE DEUS EN AMOR RUIBAL E XAVIER ZUBIRI

FUNDACION PEDRO BARRIE DE LA MAZA, CONDE DE FENOSA
«COLECCION GALICIA VIVA»
Disposta pola
REAL ACADEMIA GALEGA

FUNDACION PEDRO BARRIE DE LA MAZA,
CONDE DE FENOSA

SERVICIO DE PUBLICACIÓNS

OUTROS TÍTULOS PUBLICADOS NAS SEGUINTES COLECCIÓNS:

COLECCIÓN DOCUMENTOS HISTÓRICOS

— MEIJIDE PARDO, Antonio. Escritos e autores na Galicia da Ilustración (1982).
— LORENZO VÁZQUEZ, Ramón. Crónica Troiana (1985).
— SOTO VISO, Margarita. Marcial del Adalid. Melodies pour chant et piano. Cantares viejos y nuevos de Galicia (1985).
— FERREIRA PRIEGUE, Elisa. Galicia en el comercio marítimo medieval (1988).

SERIE GALICIA VIVA

— CARBALLO CALERO, Ricardo. Libros e Autores galegos I. Dos Trovadores a Valle Inclán (1980). (Agotado).
— CARBALLO CALERO, Ricardo. Libros e Autores galegos II. Século XX (1982).
— TORRES QUEIRUGA, Andrés. Noción, Religación, Trascendencia. O coñecemento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri (1990).
— BEL ORTEGA, Fernando. Vida e obras de Francisco Añón (1990).

SERIE GALICIA HISTÓRICA

— TORRES RODRÍGUEZ, Casimiro. Galicia Sueva (1971). (Agotado).
— TORRES RODRÍGUEZ, Casimiro. La Galicia Romana (1982).
— GONZÁLEZ LÓPEZ, Emilio. La Galicia de los Austria (2 tomos). (1980).

«COLECCION GALICIA VIVA»

DIRECTOR

DOMINGO GARCIA SABELL

PRESIDENTE DA REAL ACADEMIA GALEGA

Imprime: Artes Gráficas Portela, S.L. — Pontevedra
Encuaderna: Encuga, S.L. — Pontevedra
I.S.B.N.: 85728-99-8
Dep. Legal: PO - 296-90

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA

NOCIÓN, RELIGACIÓN, TRASCENDENCIA

O COÑECEMENTO DE DEUS EN AMOR RUIBAL E XAVIER ZUBIRI

FUNDACION PEDRO BARRIE DE LA MAZA, CONDE DE FENOSA
«COLECCION GALICIA VIVA»
Disposta pola
REAL ACADEMIA GALEGA

CONTIDO

SIGLAS

AMOR RUIBAL:

Actas: *Amor Ruibal en la actualidad* (Actas da Semana Homenaxe no Centenario do nacemento), Madrid 1973.

ED: *Existencia de Dios.*

EDE: *Existencia de Dios según mi exposición.*

(Estas dúas siglas serán minimamente usadas)

PFFD: *Los Problemas Fundamentales de la Filososofía y del Dogma.* (Só eventualmente).

Esta obra será citada sempre indicando unicamente o tomo en números romanos, seguido da páxina.

Cuatro Manuscritos Inéditos será citado como tomo XI.

Nos tres primeiros tomos, editados en dous por S. Casas, citarase pola edición de Casas, pero engadindo, separada por unha barra oblicua (/), tamén a edición orixinal.

ZUBIRI:

HD: *El hombre y Dios.*

IL: *Inteligencia y Logos.*

IR: *Inteligencia y Razón.*

IS: *Inteligencia Sentiente.*

(Ter en conta que outros autores citan: IRE por IL 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.*

(A referencia completa das obras pode verse na bibliografía, ó final).

AGRADECEMENTOS

O estudio de Zubiri foime en boa medida posible gracias ó apoio, en materiais e diálogo, de Antonio Pintor Ramos y Diego Gracia Guillen, quen me facilitou tamén o acceso ós Arquivos da Fundación Zubiri. Mercedes Torrevejano e César Raña, facilitáronme máis dalgunha publicación e dalguns pareceres. Coma tódolos anteriores, José Gómez Caffarena tivo a longa e amable paciencia de ler, en galego, todo o libro ó ser presentado como tese en doutoramento na Facultade de Filosofía e Ciencias da Educación da Universidade de Santiago, en 1988. Carlos A. Baliñas, que asumiu a dirección, puxo á miña disposición non só o seu coñecemento de Amor Ruibal, senón tamén a transcripción rigurosa de todo o fondo aínda inédito dos manuscritos ruibalianos.

A todos quero deixar aquí cordial constancia do meu agradecemento. A el uno o que lles debo tamén ás mans amigas de Xosé Ramón Mariño e Rita Lopresti: o primeiro, a pesar das súas moitas e doctas ocupacións, a segunda, superando coa súa intelixencia e amizade a distancia desde a cultura palestina, axudáronme nalgún momento de apuro na confección do texto. Engracia Vidal confeccionou xenerosamente o índice de nomes.

PRESENTACIÓN

DOMINGO GARCÍA-SABELL

O PUNTO DE PARTIDA

«Noción, religación, trascendencia». Estamos ante un libro de gran envergadura. Un libro no que o seu autor, Andrés Torres Queiruga, trata de se meter pola selva inextricable de dous filósofos importantes. Por un lado, Amor Ruibal. Polo outro, Xavier Zubiri.

Mais o propósito de Queiruga non é o de dar paseatas máis ou menos eruditas a través dos eidos, decote difíciles, de sistemas de pensamento complexos —aínda que clarísimos— e esixentes —aínda que acolledores—.

O móvil do noso autor non é outro que o de pescudar nas analoxías e nas diferencias que aproximan, e afastan, ós dous filósofos na pescuda do coñecemento de Deus. ¿É posible tal coñecemento? E se o é, ¿gardan algunha relación as profundizacións do pensador galego coas do pensador vasco? ¿Hai no primeiro, por ventura, algunha prioridade conceptual, algún albiscar, algunha facilitación do vieiro que, máis tarde, tería de percorrer o segundo meditador? E, en última instancia, ¿en qué consiste o furar do un e do outro verbo do misterio –"doroso misterio"– da posibilidade de atoutiñar-la faciana divina, a súa dinámica, e os seus inquedantes límites?

Esta manchea de preguntas xa vale, en si mesma, por un programa ambicioso para estudia-la interrelación dialéctica, e os alcances, no terreo da información, no manexo dos conceptos na análise daquelas en principio supostas ligazóns. Con todo, estaríamos aquí cara a un labor documental meritorio, cara a un esforzo interpretativo valioso, e ren máis. Pero, ó encetar tal camiño pesquisidor, Queiruga atópase cun filón decisivo, a saber, o de que —e son palabras do propio Queiruga— «un contraste serio e obxectivo entre a obra dos dous pensadores pode xurdir unha importante aportación ó avance do pensamento filosófico mesmo». Naturalmente, o vello filósofo compostelán andivo atado, aínda que axiña se desatou, cando menos, á nomenclatura escolástica, estivo aillado das correntes culturais novas no seu tempo, e, por se fose pouco, a obra propia aínda non dispón da edición crítica e completa, rigurosa e diseccionadora que, debido ó carácter de espallamento e mesmo ás presas redaccionais, lle concede un aire entrambilicado, e incluso aparentemente contradictorio.

O caso de Zubiri é ben diferente. A súa formación sitúao a cabalo do mundo de onte e do mundo contemporáneo. A obra aí está, redonda, sutilmente exposta e, endemais, en trance de publicación do inédito. E mesmo de rigurosa reelaboración do deixado a medio escribir.

Zubiri chouta por riba da escolástica, quero dicir que trata de superala —e penso que o conseguiu— axudándose de todo o sabido, e non sabido, das ciencias do seu tempo. Por outra banda, todo iso queda sementado pola formación ó lado de Husserl, do que foi discípulo predilecto. Cambian, pois, as perspectivas, e cambia, asimesmo, a nomenclatura, a ferramenta utilizada para ataca-lo problema da esencia do coñecemento e, desde ese problema, o do coñecemento de Deus.

Estas zonas diversas de saída traen como consecuencia unha fasquía distinta do estilo de pensar. Amor Ruibal é sintético. Zubiri, analítico. O longo deste libro que tes nas mans, amable lector, irás vendo cómo as diferencias se debuxan polo miúdo con claridade deslumbrante e con sinxeleza expositiva. O galego dá «a ollada en panorámica e asegura o dinamismo xeral do pensamento». O vasco fura mellor no detalle, descobre, a forza de sabencias e de poder diseccionador, os currunchos de cada pensamento e, a favor de tales expedientes, empalma doadamente coa zona viva e tramecente de corpus cultural no que todos andamos asolagados.

Entón, diante de semellante caracterización, exacta e veraz, cabe imaxinar —e admitir— que Amor Ruibal, como devanceiro de Zubiri, acada non soamente primacía no tempo, senón, endemáis, primacía no descubrimento dos problemas «fundamentais». Torres Queiruga, con cautela que di moito respecto á súa honestidade intelectual, fala da primacía ruibaliana «mesmo poida que xenética». De todos xeitos, aínda que así seña, o noso autor admite, sen ningunha mexiricada, que o terreo explorado polo galego é algo así como unha leira na que despois vai traballar Zubiri creadoramente. Non se trata, por ende, de seguimentos inertes. Trátase, pola contra, de sementar e sacar froito propio.

No fondo, este é o esquema desiderativo que guía a Torres Queiruga. As cuestións que van saíndo ó longo das páxinas do libro son numerosas e, o que é máis importante, ***necesarias****. Meterse no sobrado de Amor Ruibal, ordealo, limpalo do pó do tempo, alumearlle o pulso vivo, e facer que entre o aire de fóra para que así ofrezca superficie de contacto e condigno artellamento moderno, era indispensable. Estaba a pedilo a empresa filosófica, de prima filosofía ruibaliana, pois non se trata de resgatar do esquecemento unha figura curiosa inxustamente entendida polos seus coetáneos, senón de recuperar para a cultura de Galicia un pensador de vixencia no noso tempo. Tanta e tanta é esa vixencia que o coñecemento do sistema ruibaliano pide, no seu contexto, e ó socaire do apreixamento da realidade transcendente de Deus, a consideración de cuestións de absoluta modernidade, v. gr., a da posibilidade do coñecemento científico como coñecemento da realidade total, o senso mesmo e radical desa realidade, a problematicidade operativa da razón discursiva, a superación —ou non superación— do dualismo cartesiano entre suxeito e obxecto, a noción de sustancia aplicada á complexa textura psico-física da criatura humana. E mesmo a dificultade do entendemento de estructura en xeral, con todo o que ela conleva de aplicacións múltiples e inesperadas. Aplicacións a tódolos eidos da cultura do noso tempo.*

O PUNTO DE CHEGADA

En principio, a chave que abre tódalas portas do sistema de Amor Ruibal está na idea de «noción». E, pola banda de Zubiri, na de «religación». E, en ambos, coincidentemente nos termos, a de «trascendencia».

*Gracias ó achado de «noción», pode Ruibal refugar tanto o apegamento ó obxectivismo escolástico, como ó inmanentismo que intenta borra-lo transcendentalismo, e que se expresa nas correntes de pensamento que a historia da Filosofía caracterizou como monismo, positivismo, agnosticismo, etc. ¡E qué é a «noción»! Pois sinxelamente, o feito de que a cazata da realidade, o tela presente e entrar en contacto inmediato con ela, en suma, a súa aprehensión, non se logra a favor dunha idea ou concepto, senón de algo previo e moi distinto: é o preconceptual, caer na conta da nosa continuidade co real, no que xa sempre estamos e que atopamos presente en todo acto da conciencia concreta. Ese apreixamento, así entendido, é a «**noción**», a «percepción nocional»: unha especie de «visión intelectiva, «anterior a la elaboración de las ideas». Por eso hai un «preconcepto do ser», xerado na «intelectualidad esencial», que é «anterior a la actual». Así, pois, o coñecemento do ser é «nocional», compre dicir, previo ó proceso discursivo. Ou o que é o mesmo, tal concepto «no es idea ni puede serlo».*

Velaquí a nódoa esencial do avance inquisitivo de Ruibal. A seguida, van vir as conquistas posteriores, entre elas a da consistencia metafísica do coñecemento de Deus. E, por outro costado, as similitudes co pensamento zubiriano. ¡Onde se atopan! Certamente, no arranque da toma de conciencia co que nos arrodea: no «ámbito preconceptual».

Para Zubiri, pola súa parte, a experiencia primaria ó ponernos en fusión coa realidade é unha «impresión». A «impresión de realidad» —que se corresponde coa idea ruibaliana de «noción». Esa «impresión de realidad» ven dada porque as cousas teñen consistencia por si mesmas, son «de suyo». E o que leva a cabo a criatura humana é, sinxelamente, deixarse calcar por ese «de suyo». Tal capacidade humana vén sinalada para Zubiri, pola «inteligencia sentiente».. Nesa especificidade da intelixencia sentinte aparece, en unidade indisoluble, a sensación que poderíamos chamar intelectiva, se este adxetivo non portase, en sí mesmo, máis dun equívoco hermenéutico. Así, pois, «noción» ruibaliana por unha banda e, pola outra, «inteligencia sentiente» zubiriana.

¡E qué acontece con ámbalas dúas! Que tanto unha como a outra nos levan cara á transcendencia. Pero, por descontado, de xeitos diferentes. Para Ruibal, o home que trata de coñecer, e a cousa que se deixa apreixar por ese coñecemento, están unidos antes de nada. Logo, chegarán a afastarse e afirmarse ó longo do proceso do coñecemento. Por esa unidade, anterior a todo o que se nos aparece, entre a criatura humana e a realidade circundante, nace a transcendencia. En troques, para Zubiri esa mesma transcendencia deita da impresividade das cousas, do seu ser previo a toda conceptualización.

A partir de aquí vanse ensarillando as cousas, quero dicir que o proceso de pensamento de un e outro filósofo entran en movemento definitivo, ou o que é igual, que con puntos de arranque diferentes, e sen embargo semellantes, co aparello conceptual adecuado —é de grande novidade nos dous— a actividade cognoscitiva, o furar mental, toma norde. Ese norde é, nin máis nin menos, que o achegamento orixinario —como orixinaria é a impresión de realidade, e tamén a noción aprehensiva— á realidade transcendente de Deus. Aínda máis: nese tal achegamento un vai falar da vía da religación. E o outro vai circular desde o achado de noción ata o constructo conceptual. Así acadan ambos pensadores o paso polo arco foral dos seus respectivos sistemas.

Xa non é cousa de seguir estes pasos nunha exposición pormenorizada, pois iso equivalería a da-la totalidade do libro de Torres Queiruga. O que o noso autor denomina «o acceso cognoscitivo a Deus», ou o que é o mesmo, a trabazón entre fe e coñecemento, problema ateigado de dificultades e de sombras que soamente agora, cos avances de determinadas ciencias positivas, e a marcha cara a diante da Ontoloxía e da Teoloxía, comenza a filtrar unha certa claridade conceptual —que non vivencial, pois esa non depende para nada do que os homes digan, senón do que os homes sintan. Esa proximidade ten por forza que acadar un vieiro ascendente que se enceta na fusión pre-conceptual coa realidade, na mixtura das súas respectividades e desemboca ineluctablemente nos eidos da Metafísica, compre sinalar na realidade última e radical. Esa realidade última e radical é Deus. Nela inscríbese todo o demais.

O lector atento, se ten paciencia, e a cousa ben a merece, debe facer lectura demorada de todas e cada unha das páxinas da obra queiruguiana. Pois ela ten fartura abondo para alumea-las nosas intuicións, as nosas sospeitas e, como non, as nosas dúbidas. Libro de tantas ensinanzas non pode ser desaproveitado pasando as follas distraídamente. Nin o permite a índole do traballo, nin con tal proceder obtería froito sensible algún. Esta obra enriquece. ¿Por qué? Porque, sinxelamente, e a pesares das dificultades do texto, non por falla de claridade, senón pola altura das ideas e o seu apretado rigor, ela fai vibrar en cada quen as melodías ocultas que, non ben percibidas, todos levamos connosco en forma de inquedanza, de apego ó mundo e, ó tempo, de fundamentación dese mundo, tan contradictorio e tan impenetrable. Cando un texto —como este de Torres Queiruga— alumea a nosa mente, o que, en verdade, leva a cabo, é o decubrimento das orixes, do suburbio do mundo no que andamos asolagados e do que tentamos por tódolos medios, obter coñecemento racional.

OS REFORZOS

Mais aquí está, precisamente, a dificultade. Pois todo arrinca da dualidade suxeito-obxecto. Dualidade que, como vimos de ver, Ruibal e Zubiri loitaron por superar. Xa vimos —xa verá o lector do libro que

ten nas mans— os vieiros que os pescudadores seguiron. Xa sei, si, xa sei, que o home do noso tempo non arela tanto o ir ás raiceiras dos conceptos, como o tripar firme no eido dos feitos, na leira da realidade concreta, no que ve e toca a cotío, no que lle fai resistencia e que, por iso mesmo,acada ser de seu, lexitimidade vital. Entón é moi corrente, aínda entre sobranceiros homes de Ciencia, que as elucubracións se lle escapen. Ou que fuxa delas con unha mixtura de desdén polo «filosófico», e de complexo de superioridade intelectual que tolle e paraliza os progresos do entedemento do mundo. Hai pouco, o gran físico Hans-Peter Dürr queixábase da limitación de principio na concepción da realidade, «der prinzipiellen Beschränkung ihrer Wirklichkeitserfassung»— que padecen non poucos investigadores da Natureza e da que, ou non son conscientes, ou rexeitan dela por irrelevante e, en consecuencia, non a toman en conta desde o punto de vista científico.

Tales inhibicións —chamémolas así— non impiden, nin moito menos, que a Ciencia camiñe cara a diante, e que as súas conclusións coincidan, sorprendentemente, co que os pensadoes puros —aquí Ruibal e Zubiri— zugaron con anterioridade no empíreo dos respectivos horizontes mentais.

A natureza, edificio de innumerables andares, é unitaria. Esa unidade non se obtén pola mera suma dos seus compoñentes, senón que só pode ser apreixada, e comprendida, a favor da integración dos factores que a informan. A Natureza é unha suma que resulta máis ca unha suma. Por outra parte, os conceptos de espacio e tempo, segundo se desprenden da mecánica clásica, entran en crise. E en crise profunda, isto é, nunha daquelas crises que portan na súa entraña o xerme de destruccións creadoras. De aquí a necesidade de buscar un novo estatuto para a materia, unha nova lexitimación ontolóxica da mesma que vaia máis alá do que de ordinario se leva a cabo nos laboratorios, a saber, as medicións, e o inevitable encararse co que Hans Jonas denomina «unha Meta-Física da materia do mundo»—eine Meta-Physik des Weltstoffes»—.

*Pero aínda hai máis, pois nesa posible metafísica da materia enxérgase a propiedade asombrosa de que a materia sexa, de comezo, mera subxectividade. Dito doutro xeito: é posible, é imaxinable, que xa desde o comezo do Universo, xa desde o Big-Bang, a materia en formación levase no seu seo a latencia de subxectividade. Tratarías dunha dimensión interna, de tal virtualidade, que soamente precisaría da axeitada ocasión cósmica externa para chegar a ser, é dicir, para manifestarse. ¡Arriscámonos a soster, como fai o propio Jonas, que a materia sexa, **ab initio**, espírito creador! Pois se a materia non é de todo estraña á esfera da vida entendida como intimidade, como conducta conforme a diversos fins, etc., algo haberá nesa materia que a ten trabada indisolublemente ó ser fondo da criatura humana.*

Todo isto pode semellar abondo audaz, cando non estrafalario. Con todo, hai unha base científica que apoia e otorga lexitimidade ó que queda dito. Non podo agora, nun simple limiar a un libro impor-

tante, despregar os achados científicos, en especial os da mecánica cuántica, a esencia da función de onda, o principio de indeterminación, etc., que avalan o que hoxe se chama **monismo espiritualista**. *Pero aí está.*

¿Queremos ollar para el desde distinto enfoque? Botemos man dos dicires doutro gran físico, d'Espagnat. E lembremos que hoxe o concepto decimonónico de materia como a cousa sensible, dura e constante —«toda cousa mostra tendencia a perseverar» dicía Spinoza, e non lle faltaba razón discursiva— o concepto de materia, digo, queda diluído nas ecuacións que a circunscribe e, en definitiva, esvaece na esencia abstracta dos números, ou o que é o mesmo, na pura ideación sen soporte físico. Por iso o propio d'Espagnat afirma que as cousas non son o Ser. Claro que non son o Ser, pero, engado eu, tornan posible o seu entendemento. Pois as cousas constitúen, sen dúbida, a porta de acceso ó misterio último da comprensión —se esta comprensión total é factible, que non o é— do Ser. O Ser, agora apreixado no visto e non visto, na transcendencia que, ínsita nas cousas e, por descontado, no home, deixa albisca-lo seu difuso e fuxidío perfil, toma, por tanto, soportes distintos, desde a figura da criatura humana, ata a vibración entrañable das palabras. «To ón légetai pollakós», «o ente díse de moitas maneiras», afirmou Aristóteles.

Vemos, pois, cómo a dualidade suxeito-obxecto se resolve nunha síntese a priori, nunha síntese primixenia que, desde a materia informe, vai paseniño pescudando a luz do espírito por vieiros complexos, ó socaire dunha evolución lenta, parsimoniosa e emtrambilicada na que, dalgún xeito, o Ser, transcendendo aquéla dualidade, dá conta do mundo material e do mundo laberíntico do home. Pero este último estrato, o da criatura humana, posúe especificidades que non se dan en ningunha outra realidade mundanal. A orixinalidade de cada quen aí está, enigmática e desafiante. ¿Cómo se engarza co seu soporte material? Velaquí a cuestión que, de novo, asoma a faciana no monismo espiritualista de hoxendía. Algúns meditadores, por exemplo, Eccles, chegan a soster que o non existir estudios serios acerca deste problema, estudios rigurosos e serios, é sorprendente. Estudios, engado eu, con novidade hermenéutica, con fartura das ideas, e con cinguido rigor documental.

Quedamos, por conseguinte, en que a superación do dualismo suxeito-obxecto, tan buscada polos filósofos Ruibal e Zubiri, atopa confirmacións serias nos últimos avances das Ciencias positivas —que xa non son tan positivas como cando naceron. O corpo, e o cerebro, que con tanta miudeza discursiva analizou Eccles —e tamén Popper— ligados en unidade funcional ó espírito, orixinan unha esencia —o home— auto-consciente. ¿E para onde se encamiña ese ser concreto, o máis alto da escada zoolóxica? Escoitemos a Eccles, e non esquezamos que el foi Premiol Nobel de Medicina: ese ser auto-consciente ó que chamamos criatura humana ten diante de si unha tarefa propia, a saber, atopar esperanza e sentido á vida, «buscando isto a través do amor, da verdade e da beleza».

Parece, pois, que temos chegado a unha meta común, compre dicir, a unha altura da escalada de Torres Queiruga desde a que resulta posible ollar na amplitude máxima do Ser. O propio d'Espagnat ten confesado que o que el se plantexou, desde mozo, foi nada menos que isto: «¿Cal é a natureza do que é?» Engadamos nós: ¡e cal foi o resultado? O chegar á conclusión de que resulta «particularmente erróneo adquirir certezas sobre tal realidade utilizando só a razón pura». Por riba dela é preciso acudir á intuición sen máis. A intuición anterior a todo proceso discursivo normal. Entón o noso sabio decátase de que intuición e rigor non sempre andan de brazo dado, particularmente no oficio dos filósofos. E que xusto neste oficio é onde moi a miúdo se esquece, ou difumina, a conciencia da adiviñación meta-racional. Entón d'Espagnat ergue a cabeza, engruña a mirada cunha certa superioridade e, a continuación, solta isto tan tremendo: que, á diferencia dos pensadores, «os físicos, cando non teñen rigor, sábeno».

¿É verdadeiramente así? Vexamos. ***A cousa****, é dicir, o que se apoia na materia para ser —a cousa dos pensadores do século XIX— xa, desde agora, non se conserva no concreto, senón no abstracto, na abstracción matemática.* ***A cousa*** *por ende, alá se nos escapa, alá foxe, alá se disimula nunha especie de realismo «lonxán», («lointain»). Hai que voltar, naturalmente, a introducir «o fermoso vocablo Ser». Moi ben, isto está moi ben, pero, con todo, —e aquí convén suliña-la honestidade intelectual do noso investigador— «¿pode a Ciencia apreixa-la realidade en si mesma?... ¿Poderá converterse algún día nunha ontoloxía... ou, máis exactamente, na ontoloxía?» Porque a preparación de sistemas —tal e como a leva a cabo a Física actual— e a medida dos observables son, en última instancia, trebellos antropocéntricos, e deles non somos capaces de saír. Velaquí un campo de pescuda practicamente inédito, e iso mesmo xa delata unha certa incapacidade da Física, unha impotencia para destraba-los pés do vieiro choído no que ela, sen propoñerse semellante cousa, se meteu. «A Física fundamental non é capaz de describir fielmente calquera realidade en si mesma». Todo o que se diga, todo o que poida postularse acerca da esencia da materia, da realidade, e por riba dela, do Ser, todo iso son, afirma d'Espagnat, «modelos dicibles dunha realidade indicible». Consecuencia: «Para min, o Ser é a totalidade do que é».*

Co cal estamos, outravolta, onde estabamos ó comezo. Porque agora o problema consiste en determinar metafísicamente esa totalidade. ¡É facedeiro? Expresado con outras palabras: ¿é imaxinable o pensar sobre o Ser sen caer unha vez e outra vez, no eido do ente, do que sexa? ¿É posible acadar unha Metafísica da metafísica —expresión, como é ben sabido, que procede de Kant e dunha carta do filósofo a Markus Herz, «Schwer wird diese Art Nachforschung immer bleiben. Denn sie enthält die Metaphysik von der Metaphysik», «Esta clase de pescuda sempre terrá de ser difícil, pois sempre contén a metafísica da metafísica»? A metafísica clásica funda o ente no Ser. Pola contra, esa imaxinada e desexada metafísica da metafísica ten de adquirir en qué se funda o Ser en canto Ser.

Todo este atranco deriva do feito de que non é doado pensar no Ser sen partir do ente e, en consecuencia, e por dicilo dun xeito aproximado, de «entizalo». Estas, e outras restriccións, severas e difíciles de desmontar, están patentes na filosofía moderna. Léanse, se non, os textos de Heidegger, sobre todo a «Carta sobre o humanismo», e «Kant e o problema da Metafísica». Endemais recomendo con subido interés, non soamente informativo, senón ademáis **formativo**, *os «Grundbegriffe», de 1941, incluídos no volume 51 da «Gesamtausgabe» do filósofo alemán.*

Coido que Heidegger ten levado a cabo a análise maís radical e cinguida dos postulados xerais dos físicos do noso tempo. Desde logo, o pensador da analítica existencial recoñece, con todo, e isto ó meu ver, non se ten suliñado coa necesaria enerxía, que as ciencias positivas, ó diseca-lo ente da súa competencia, en tanto en canto que tal ente —ese é o labor propio do investigador— «móvense, en cada caso, en certa comprensión do Ser». A actitude especulativa de Carl Friedrich von Weizsäcker, de Heisenberg, de d'Espagnat tantas veces citado, e de tantos outros, ben o demostran. Pero este camiño agora non interesa demasiado para os fins ós que encamiño os meus pensamentos. E unha finalidade á que só lle falta un paso decisivo, para o que é menester choutar por riba dos estadios intermedios das elucubracións discursivas. Dicía que o baseamento de Ser en canto Ser, isto é, o baseamento da metafísica da metafísica, se arrinca do ente —o que sexa— e do que él e, compre afirmar do seu ser, fai imaxinable, e fai lexítimo, o pasar desde este Ser o Ser supremo. Con todo, temos de advertir, para non deixar de lado o rigor especulativo, que, na Filosofía actual, e moi en concreto en Heidegger, pode esbararse desde este Ser a un Ser enxertado nun ente supremo. Velaquí, ben ás claras, a famosa onto-teo-loxía heideggeriana que tanto rebumbio e tanta liorta produciu no pensamento occidental. Rebumbio e liorta que teñen agora mesmo reflexos e proxección insospeitadas.

Pois estas ideas levaban na súa entraña nada menos que a audacia de postular un xeito distinto de exerce-lo pensamento. Era, en definitiva, a arriscada tarefa de «pensa-lo Ser sen o ente, quere dicirse sen consideración á metafísica». Non se trata, pois, de superación ningunha. «O que hai que facer é deixa-la metafísica á súa sorte». «Die Metaphysik sich selbst zu überlassen», lese en «Zur Sache des Denkens», obra relativamente tardía do noso filósofo.

Esa folgura, ese deixar que a metafísica campe soa polos seus respetos, pode ser importante en máis dunha dimensión. Polo de pronto, así será posible que «o longo esquezemento do Ser» —a tese motora de «Ser e Tempo» a «lange Vergessenheit»__ no que o Ser andivo oculto, volva agora a asomar o seu inquedante perfil. Semella sen embargo, que agora, neste intre da evolución da cultura, —e esta é unha asombrosa intuición heideggeriana— a volta do problema do Ser, que non é un problema académico, nin tampouco un problema de reflexión alienante da que tanto e con tanta irresponsabilidade intelectual se leva falado, a volta do problema do Ser, digo, é unha verdadeira necesidade

interna do espírito humano que «no momento actual do mundo anunciase polo estremecemento de todo ente», «in jetzigen Weltaugenblick sich durch die Erschüttering alles Seienden ankündigt». E agora, cumpriría formular unha pregunta importante para a que, a bo seguro, Queiruga terá resposta condigna: ¡en qué consiste ese estremecemento de «todo ente», é dicir, non só de nós mesmos, captado ó filo de 1927, isto é, hai xa máis de sesenta anos!.

Deixémo-la pregunta bailando no aire. E prosigámo-la nosa paseata meditadora na que as páxinas de «Noción, religación, trascendencia» aguilloan fortemente. Imos albiscando a luz que anuncia a meta desexada. Quedan á beira do camiño tódalas cuestións da Física ás que podería agora eu engadir as da Bioloxía —a Bioloxía cuántica, claro está, as que suscita o principio de indeterminación, e os reparos que se poderían facer en tanto en canto que ese principio pretende eliminar, ou cando menos, modificar, a causalidade. E quedan, asimesmo, inconclusas as secuencias do pensamento que tal eliminación —posible e, con todo, non doadamente imaxinable— poderían traer consigo. Deixo, pois, de lado, as elucubracións que, neste eido, se están levando a cabo agora mesmo. En resume, a metafísica da metafísica conduce ineluctablemente a unha nova especie de Teoloxía e, ó socaire dela, ó vieiro que conduce prestamente ó problema de Deus. Pensa-lo Ser limando nel toda entización supon a presencia absoluta do transcendente. Esixe tal presencia. ¡Onde está, por tanto, a dificultade! E máis en concreto, ¡cal é o atranco no que topan os nosos dous filósofos!

A RECUPERACIÓN DA REALIDADE, OU A PAISAXE EN PANORÁMICA

Podemos dicir, sen medo a trabucarnos, que tanto en Amor Ruibal como en Zubiri, tórnase patente aquel estremecemento de todo ente que dun xeito adiviñatorio tiña presentido o filósofo alemán e, con el, toda unha farturenta ringleira de pensadores occidentais.

¡Por qué treman! Sinxelamente, porque eles o que pretendían, digo, era salva-la realidade. Ou o que é o mesmo, mete-la realidade, a nosa, a de tódolos días, na meditación sobre o Ser e, en consecuencia, na meditación sobre Deus. Tratábase dun salvamento da realidade, dun non destrabarse dela, de considerala «a radice» pola potísima razón de que esa realidade somos nós e, connosco, todo o que nos rodea. Tanto en Amor Ruibal como en Zubiri eso constitúe o definitivo paso teorético e, tamén, o último paso das súas biografías intelectuais. E, por así dicilo, a dimensión máis persoal, máis específica da obra dos dous meditadores.

Por iso mesmo é a etapa máis madurecida, e a fronteira máxima á que acceden os dous. Ambos arrincan de bases comúns —Queiruga ben o sinala— e ambos, desde a escolástica, atinan a desligarse do aferrollamento da mesma, do seu innegable anacronismo, e tamén, compre recoñecelo, aproveitando os achados que o pensamento medieval

tiña acadado. Pois non todo é negativismo, nin logomaquia. Algo hai de sustancia na escolástica á que os nosos filósofos acoden unha e outra vez. O «ámbito gnoselóxico e metafísico» de que fala Torres Queiruga cobra dese xeito, nos nosos pescudadores, a meirande importancia, a meirande orixinalidade e a meirande vixencia.

¿E como se acadou nos dous ese grao de perforación que fixo posible encadea-la realidade ó horizonte da metafísica, ó horizonte da pescuda do Ser —sempre, insistamos, sen entizalo—? Tarefa que semellaba cáseque imposible. En Amor Ruibal quedou inacabada. En Zubiri, pola contra, logrou perfís máis nidios. No pensador compostelán coa falla inevitable de coñecementos que viñeron despois da súa morte e, en parte, endemais, polo aillamento persoal nun medio non excesivamente cómodo nin poroso ás inovacións da cultura viva do seu tempo. En Zubiri, en troques, facilitado pola ubicua curiosidade informativa que o levou a analizar, con rigor e serio coñecemento, as máis arriscada progresións da Ciencia en xeral, e da hermenéutica física do seu tempo. Insistamos na pregunta: ¿cómo ámbolos dous chegaron a unha situación-límite frente ó problema da transcendencia? Quen desexe, de veras, adentrarse polos entrambilicados vieiros que eles percorreron debe ler —como sempre, con demorada atención— as páxinas deste libro de Queiruga. Non é preciso, por tanto, repetir o que o autor, tan espléndidamente, escribe. Non é necesario, nin é conveniente, entre outras razóns, porque entón o lector correría o albur desgraciado de non ter ante si outra cousa que a min me parece esencial, a saber, a propia e específica aportación, a aportación orixinal que Torres Queiruga, xa ten acadado, polo menos nun estadio de intuición filosófica que supón a promesa —estou seguro que máis que promesa— de futuras elucubracións encol de tan decisivo problema.

Resumamos. Amor Ruibal e Zubiri intentaron —e eu coido que, ó menos incoadamente, conseguiron— salva-la realidade. Dito doutro xeito: lograron a empresa salvadora de non afasta-la obxectividade, de non poñela aparte do reino do Ser, o que equivale a non a afastar do horizonte de Deus. Poñéndonos no suposto máis pesimista, eles foron capaces, cando menos, de ergue-la cuestión de Deus desde planos de sublimacións metafísicas exentas, a planos de esforzos elucubradores que, sen deixar de ser ontolóxicos no senso máis cinguido e esixente da palabra, foron apretadamente reais e atados con forza á esfera das criaturas e á do mundo circundante. E resulta curioso, sumamente curioso, que o que semellaba, en principio, empresa de rebaixamento —descender da nebulosa metafísica á leira do real, fose, pola contra, empresa de ascensión, de elevación, de meternos a todos na problemática transcendente, sen por iso, perder pé na nosa entrañable relación con nós mesmos. Se se me permitise o atrevemento —xa sei que é un atrevemento— eu diría que tal proceso intelectual pode considerarse como algo «salvífico». Humanamente salvífico. Velaquí os grandes méritos do pensador galego e do pensador vasco.

Por iso é necesario que esteamos agradecidos ó dobre esforzo. E quizais se me pedisen que formulase en breves verbas o mérito do libro de

PRESENTACIÓN

Torres Queiruga, eu non dubidaría nin un minuto en soster que estriba en poñer de relevo as virtudes de coñecemento e culturais da obra dos dous pensadores. E, en definitiva, o salvamento da realidade cando ésta accede á contemplación da luz da transcendencia. A actualidade deste mérito non precisa ser suliñada. Ahí está, patente, palpitante, rebuldeira, e encinta de novas aproximacións ó problema dos problemas. ¡Que máis se pode pedir a un traballo da man do home!

Torres Queiruga salva a realidade filosófica de Amor Ruibal e de Zubiri.

Dous pensadores arrincan dunha fonda inquedanza e dun non menos fondo descontento. Ou o que é o mesmo: dunha dura, dramática ruptura. E os dous logran supera-la inquietude, o desacougo e o tronzamento intelectual levando a cabo obra positiva, aportación fecundante. Acadan o máis difícil: abri-la mente cara ós problemas. Tanto ou máis que as solucións interesa o saber que tal cousa e tal outra **son** *problemas, é dicir, realidades inintelixibles polo feito de non ser de todo intelixibles. Cando nelas un é capaz de abrirlle a nódoa e ollar para o interior, onde dalgún xeito late a vida, entón é cando podemos afirmar que o que non se entendía empeza a ser entendido, aínda que naquela nódoa decote nos quede un último anaco inaccesible á ollada intelectual. Esta é, ó meu ver, a dimensión conmovedora do labor dos nosos dous filósofos. Eles ben sabían ata onde podían chegar e onde se ocultaba, inaccesible e misteriosa, a última esencia do que nos transcende.*

Permítaseme, agora, unha lembranza persoal. Hai anos, anos abondo, eu asistín en Madrid ó funeral por unha rapaza nova, filla de amigos de Zubiri e meus. Aquela rapaza morrera nun estúpido accidente de circulación. Zubiri e mais eu entramos xuntos na igrexa. Nese intre eu dixen: «esta morte, amigo Xavier, é disparatada e irracional, e non ten explicación posible». E Zubiri respostoume: «Claro que é irracional. Pero a explicación non está en nós. Esta aí, e sinalou, co índice, ó Sagrario. Esa era a conciencia dos límites, dos pobres e, ó

tempo, grandes límites da humana razón que o filósofo acochaba nos recunchos segredos da súa conciencia. E iso, a conciencia, é o que, en última instacia, define. Estou seguro de que en Amor Ruibal, por riba das adiviñacións e das intuicións máis sorprendentes, había como un manto protector e aliviador: o Sagrario. E con él, tamén, a aceptación incondicionada da menestorosidade humana no seu degoiro por coñecer. Tamén en él se daba, como non, o estremecemento do ente. Do ente que foi o vello coengo compostelán, vida repousada, de aparencia tranquila, pero simultaneamente comprometido consigo mesmo nunha loita a rentes do sobrehumano: a loita por comprender, a loita por apreixar aquilo que nos excede, e, sen embargo, forma corpo con nós, informa a nosa existencia, e agasállanos coa dignidade meirande do mundo: a de sabernos partícipes, estrañamente partícipes, na nosa finitude e no noso desnorte, do principio que nos torna infinitos e radicalmente orientados. Orientados cara á fermosura do mundo, cara á xustificación redentora neste «valle de lágrimas» que segundo outro filósofo, Ortega y Gasset, «es la mejor y más científica definición que se ha dado del mundo».

O tremecer, pois, de dúas criaturas ocupadas en basea-lo noso ser no Ser supremo, e de acadalo con esixencia mental, é o que está a choutar nas páxinas de «Noción, relígación, Trascendencia», libro de grandes e veraces ensinos alumeadores.

DOMINGO GARCÍA-SABELL

INTRODUCCIÓN

SENSO DA INVESTIGACIÓN E PLAN DO TRABALLO

O plantexamento inicial dun estudio marca de modo moi definitivo o seu desenvolvemento ulterior. O deste, en concreto, vai condicionar fortemente non só a marcha da reflexión, senón o mesmo estilo da redacción. Convén, logo, explicar de entrada o seu senso preciso.

Porque un título dual é sempre un perigo e encerra non poucos desafíos. O pensamento deberá moverse necesariamente entre dous campos de forzas distintas, atendendo a dúas frontes e mediando entre dous polos. Tarefa difícil e complexa; continuamente ameazada de parcialismo desde a propia iniciativa, e exposta ó equívoco e á confusión desde o contraposto tirón das dúas obras a analizar.

Esta consideración xeral, é dicir, válida para o contraste de dous autores calquera, cobra no caso de Xavier Zubiri e Angel Amor Ruibal tintes moi peculiares. Hai aquí unha curiosa vibración —por veces fascinante, por veces enervante— de similitude e diferencia. Vibración que mantén en vilo o pensamento, sempre tenso entre a coincidencia destellante no plantexamento e a sinuosa disidencia no detalle, no estilo ou na referencia cultural.

Soamente o rigor conceptual, por un lado, e a apertura cordial, polo outro, poderán librar do empantanamento estéril na comparación equívoca ou no enfrentamento infecundo, para abri-lo pensar ó encontro auténtico, nunha dialéctica de mutua corrección e complementariedade. Falemos xa máis en concreto.

1. O nacemento dun problema

Cando coa publicación de *Sobre la esencia* en 1962 o pensamento de Zubiri empeza a manifesta-la súa peculiar fasquía, prodúcese unha conmoción no ambiente intelectual español. Tratando de a caracterizar, Diego Gracia sinala tres posturas principais entre os lectores mozos da súa xeración (a "xeración do Rei", a dos que por entón non chegaran aínda ós trinta anos). A partir delas trata de situa-la recepción da obra zubiriana.

Ante todo, o asombro e pasmo iniciais acabaron resolvéndose en dúas actitudes antagónicas. A primeira foi unha *interpretación neoescolástica*:

"a actitude intelectual máis xeneralizada nos medios eclesiásticos e nos civís moi conservadores", que lían o libro desde as categorías entón máis vixentes na ensinanza oficial, interpretándoo "coma un froito especialmente maduro desta corrente de pensamento[1]"

A segunda, moi común nos círculos de avangarda, foi unha *interpretación criticista*: a dos que, "formados no pensamento kantiano e na filosofía analítica", adoptaron unha postura de rechazo e decepción, vendo no libro un ataque frontal ó kantismo[2].

A terceira actitude foi a dun certo número de lectores mozos, que lían a obra desde si mesma, sen posturas preconcebidas, intuíndo nela unha oferta orixinal que, se ben acaso desconcertante en moitos casos, merecía o estudio obxectivo e a interrogación aberta ó seu autor[3]. De aí naceu o Seminario Xavier Zubiri, o foco máis vivo de estudios e publicacións acerca do seu pensamento.

Pero houbo aínda unha cuarta postura que D. Gracia non sinala: a daqueles que antes deste episodio atoparan en Angel Amor Ruibal unha filosofía actual e dinámica a partir da cal puideron verse libres do afogo intelectual do pensamento neoscolástico e abertos criticamente a novos horizontes. Estes, con práctica unanimidade, recoñeceron —recoñecemos— na obra de Zubiri un intento paralelo, cunha sorprendente semellanza

---

1. D. Gracia, *Actualidad de Zubiri. La filosofía como profesión de verdad*, en I. Tellechea (ed.), *Zubiri* (1889-1983), 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 Ciéncia 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 de una filosofía de la praxis, encaminada a la transformación (incluso revolucionaria) de la realidad" (elimino os puntos aparte). Cf. F. Montero, *Esencia y respectividad según Zubiri*, en *Realitas* I (1974) 437-455; Diccionario de Filosofía Contemporánea, dir. por M. A. Quintanilla, Salamanca 1976, p. 481; J. Sádaba, *X. Zubiri:* Zona Abierta 3 (1975) 109-112

3. Ibid., pp. 133-135, onde indica que a consulta aberta e o diálogo directo levaron a Zubiri a aclara-los seus presupostos gnoseolóxicos, escribindo a triloxía sobre a intelixencia.

A introducción desta terceira postura supón unha mediación dinámica no 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. na nota anterior, p. 438). "Es posible que esta doble desilusión (...) haya hecho que la obra de Zubiri perdiera pronto la expectación que le había acompañado en ciertos momentos" (Ibid., p. 439; cf. pp. 447-439).

A este diagnóstico fai referencia H. Widmer, *Das Stukturprinzip der Wirklichkeit. Aspekte des Wesensmodelles nach dem spanischen Philosophen Xavier Zubiri*: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 21 (1974) 71, que dá 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 es auf den ersten Blick scheinen mag)".

nos motivos fundamentais e con idéntica orientación no seu horizonte global, se ben con notables diferencias tanto no estilo como, sobre todo, no detalle.

O mesmo autor deste traballo —e perdóese a referencia persoal en gracia á forza xustificativa—, sendo aínda estudiante, acolleu así a 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 Amor Ruibal saben que en ella se encuentran, desde hace una treintena de años, ideas fundadamentalmente —fundadamentalmente, claro— idénticas[4].

.Daba tamén un diagnóstico, que hoxe matizaría con maior cautela, pero que, en definitiva, aínda 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 unha esperanza entón realmente posible, e que polo mesmo —posto que sigo a crer na súa razón profunda— hoxe, morto Zubiri[6], é xa frustración irreparable:

> El génio 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 génio 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 españoles[7].

---

4. A. Torres Queiruga, *Zubiri - Amor Ruibal*: Indice n. 175-176, 1963, p. 14 (cambiouse en seguido o punto aparte; tamén nas citas seguintes).

5. Ibid.

6. Amigos, que tamén o foron de Zubiri, informáronme de que, movido polas indicacións neste senso, pensaba emprender el mesmo unha análise expresa do asunto. Desgraciadamente non a levou a cabo, e quedará para sempre unha sombra de ambigüidade.

7. Ibid. Curiosamente esta indefinición do concepto de nota persiste en toda a obra posterior de Zubiri: funxe igual de elemento real, que de propiedade física, que de connotación noética. A esta indefinición aluden tamén F. Montero Moliner,(l.c., nota 2, pp. 442-445) e H. Widmer, que nos cita a ambos (l.c., nota 3).

Obviamente, estas apreciacións persoais non foron un fenómeno isolado, senón que desde o primeiro momento estiveron acompañadas dun bo puñado de voces, por veces enérxicas e mesmo reivindicativas[8]. Sen estridencias, pero de modo constante, esta idea segue presente nos estudiosos que coñecen ambos autores[9]. Aportemos tan só unha cita significativa, aínda que bastante posterior:

> 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 aristotélico[10].

Era lóxico que estando tan presente no ambiente, tal apreciación penetrase tamén dentro do propio círculo dos discípulos de Zubiri, entre os que, como é natural, hai coñecedores de Amor Ruibal[11].

---

8. Especialmente significativa foi a 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 rubaliana: "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,* no xornal "La Noche", Santiago, 15 marzo 1963; A. Torres Queiruga, a. c.(nota 4); e A. Pérez, *Un aspecto de la filosofía de Zubiri: su correlacionismo:* Estudios 20 (1964) 99-111.

9. Cf., por ex., A. Ortiz Oses, *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 Angel 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 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. na nota anterior, p. 77; cf. pp. 80 e 84.

J. M. Alejandro, U*n libro de Zubiri: Hechos y Dichos* n. 330 (1963) 360-333, di —fala de *Sobre la esencia*— que "sería interesante" retrotrae-lo seu estudio ata Amor Ruibal e Suárez.

11. Véxanse, por ex., as repetidas alusións que aparecen en Realitas II (1974-1975) 476. 496. 520. 528, e sobre todo a xusta e pregnante nota de C. Baciero, *Conceptualización metafísica del "de suyo":* Ibid. p. 336 n. 56. A. López Quintás, que aquí tamén fai esta referencia, xa se explicara amplamente en *Fecundidad actual del pensamiento ruibaliano*: Pensamiento 26 (1970) 5-32 e *Correlacionalidad de lo real y razón analéctica,* en *Filosofía española contemporánea,* Madrid 1970, pp. 38-92, onde tamén estudia a Zubiri.

Precisamente, baseándose neste tipo de alusións, chega A. R. Caponigri, T*he Philosophy of Xavier Zubiri:* Realitas III-IV (1979) 569, á inexacta pero significativa apreciación de que Zubiri foi discípulo directo de Amor Ruibal: "To a great extent, no doubt, this [o interés central pola filosofía e a teoloxía] was due to the influence of the masters it

Ante esta situación a saída máis razoable, e acaso a máis honesta, que se lle ofrece ó pensamento peninsular, é a do estudio serio, animado por unha confrontación dialogante. Algo do que en tantos puntos está moi necesitado ese pensamento, na medida en que queira integrar con lucidez o seu destino. Quérese dicir que nun ámbito cultural, tan limitado e —digámolo— máis ben deficitario en producción filosófica, como é o español, non cabe ignora-la evidente converxencia na filosofía destes dous pensadores, unha vez que descoñecela resulta imposible.

2. O senso dunha confrontación

a) Luz e sombra dun pre-xuízo

Non cabe descoñecer que unha empresa deste tipo suscita sempre unha pregunta preliminar: ¿vale a pena face-la comparación? ¿que obxecto e que utilidade ten entrar en operación tan complicada? A pregunta non é retórica senón real, formulada máis dunha vez.

Non sería, de feito, sensato negar de entrada que o asunto se pode cargar facilmente de connotacións emocionais. Trátase, no fondo, dunha especie de asignatura pendente, que tende a tomar nuns unha certa agresividade e a provocar noutros unha conciencia defensiva. Terreo esbaradizo, pois.

1. Sen nega-lo interese que nos move por traer ó foro da discusión (máis) pública un pensamento coma o de Amor Ruibal que cremos inxustamente esquecido, para mal de todos, intentaremos precavernos do perigo acolléndonos á libre sabiduría do vello dito: *amicus Amor Ruibal et amicus Zubiri, sed magis amica veritas*. Só o diálogo ulterior poderá dicir se o conseguimos ou non.

Ben sabemos que sería grave inxenuidade filosófica non percibir que este tipo de reflexións, en definitiva valorativas, feitas no limiar mesmo da investigación, constitúen un serio perigo, posto que poden converterse en prexuízo que condicione toda a lectura posterior. Pero a hermenéutica actual mostrou sobradamente que á hora da interpretación —sexa do tipo que sexa— o problema non radica na existencia de prexuízos, senón no modo de os asumirmos.

O "prexuízo contra o prexuízo" foi, como mostrou H. G. Gadamer, unha das limitacións fundamentais do racionalismo da Ilustración[12]. Toda interpretación parte necesariamente de *pre-xuízos*; a cuestión está

was his good fortune to encounter, above all don Angel Amor Ruibal, don García Morente, don Juan Zaragüeta and don José Ortega y Gasset".

12. Cf. as referencias fundamentais que damos *infra* na nota 14 do cap. I. Engádase para o que segue P. Ricoeur, *Science et idéologie, Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, pp. 306-331.

en cómo funxen no discurso. Eles fan posible a comprensión: son a precomprensión dentro da que aquela ha de se insertar. Pero tamén é certo que poden cegar, encerrando a visión dentro do seu campo e negando todo o que exceda os seus límites: tal é a típica estreiteza de todo dogmatismo.

Ante esta tensión, fóra do suicidio do pensamento, non existe outra saída que a de facer *conscientes e expresos os propios pre-xuízos*. Dese xeito o seu influxo pode ser controlado —nunca de todo certamente, pois esa é a tarefa inacabable do "círculo hermenéutico", aproveitando as potencialidades e evitando ser cegados pola inercia dos límites.

2. Tal pretende ser o noso caso. A percepción dunha conexión entre os pensamentos de Amor Ruibal e de Zubiri constitúe un feito, verdadeiro ou falso, pero real. Trátase xustamente de o verificar.

Por iso, convén precisar antes de nada o *senso exacto do que pretendemos*. Sintetizando, cabería dicir que hai neste punto dous aspectos lexítimos, que merecen ser aclarados: un aspecto de verdade e outro de xustiza históricas.

De *verdade*, porque existe de feito unha obra publicada, que logrou poñer en circulación —aínda que fose en ámbitos restrinxidos— un modo de pensamento que merece a nosa atención e que debe ser traído ó foro da pública confrontación e do público intercambio.

De *xustiza*, porque se un filósofo co propio e honesto esforzo logra arrincarlle ó misterio do ser algunhas intuicións orixinais para llas entregar á nosa historia, merece o xusto recoñecemento. Tamén a primacía no tempo é un "dereito de autor", que se pode valorar máis ou menos, pero que non se pode negar. O contrario sería caer nunha especie de darwinismo cultural que a ninguén beneficiaría.

Se iso vale en calquera caso, moito máis no presente. Polo menos na medida en que se verifique a pretensión do traballo: que existe unha real complementariedade entre os pensamentos estudiados, de modo que ningún pode quedar totalmente absorbido no outro, senón que lle fai serias preguntas críticas e lle ofrece novas posibilidades. E isto é o que realmente interesa.

b) Confrontación fecundante

Porque, expresado con toda claridade o anterior, debemos engadir axiña que todo iso non é o motivo principal, nin desde logo, a causa determinante do presente traballo. Esta radica máis ben na convicción de que un contraste serio e obxectivo entre a obra dos dous pensadores pode xurdir unha importante aportación ó avance do pensamento filosófico mesmo.

1. Ante todo, para a comprensión deles mesmos. Cousa clara no caso de Amor Ruibal. Un pensamento en xestación coma o seu, pletórico de potencialidades, pero en plena busca da súa configuración definitiva e obviamente necesitado dunha precisa contextualización nas liñas do

pensamento actual, pode recibir moita luz do contacto cunha obra tan elaborada como a de Zubiri.

Téñase en conta, ademais, que a súa cercanía ó vocabulario escolástico, o seu escaso contacto co estilo e coas ideas dos homes que realmente configuraron o ambiente actual da cultura española, anteponlle unha dura fachada á súa obra que lles pode impedir a moitos entrar no edificio. Edificio que, sen embargo, está habitado por ideas moi novas e profundas, ademais de apaixonadamente animado por fortes arelas de actualización. Súmese a iso que os meritorios esforzos dos que trataron —tratamos— de o dar a coñecer, non logararon aínda ofrecer ó pensamento público ese rostro auténtico e fecundo. Obviamente, Zubiri, coa súa peculiar postura intermedia de contacto persoal cos dous mundos, tradicional e contemporáneo, ofrece unha ponte especialmente axeitada para intentar ese paso á actualidade.

Aclarar brevemente isto, permitirá adiantar en certo modo o que poderiamos chamar *hipótese de traballo* ó respecto.

Zubiri mostrase como un espírito eminentemente analítico, que busca tódolos nexos e rumia cada detalle ata as últimas implicacións. Amor Ruibal, pola contra, é fundamentalmente *sintético,* atento ós "problemas fundamentais", sempre de présa, arrastrado polas grandes liñas de forza. Cando se poñen en contacto, resulta posible unha especie de enganche por inserción entre ambos pensamentos: o de Amor Ruibal pode presentar mellor o cadro de conxunto e asegura-lo dinamismo xeral do pensamento, mentres que o de Zubiri desprega mellor a súa riqueza e mostra con maior exactitude e de xeito máis explícito as conexións coa marcha actual da filosofía.

Examinando as primeiras reaccións por parte dos coñecedores de Amor Ruibal —nas que se afirmaba pero aínda non se *estudiaba* esta coincidencia/complementariedade—, Ignacio Ellacuría fai unha apreciación moi diferente da 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 transcendental en el pensamiento de Zubiri[13].

Este estudio parte da asunción de que o contraste resulta sempre por si mesmo iluminador. Está, en cambio, de acordo na necesidade de investigacións serias: é xustamente o que intenta.

---

13. *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri* , Tese en doutoramento, dirix. por A. Muñoz alonso, Madrid 1965, pro man., p.982.

2. Advirtamos, con todo, que se entendería mal o seu propósito, se se interpretase coma un intento de converter a Zubiri en comentarista de Amor Ruibal. Quen coñeza a obra de ambos, sabe que iso sería absolutamente inxusto. Hai toda unha traxectoria de Zubiri, sobre todo a que emerxe a partir da viaxe a Alemania (1928), que resulta moi distinta á de Amor Ruibal. Existen, por conseguinte, na súa obra temas, alusións, inquedanzas e preocupacións que non teñen presencia na ruibaliana. E dase finalmente un coñecemento da filosofía moderna e un contacto directo con ela ós que nunca tivo acceso o pensador compostelano.

O que se pretende é moi distinto. Suposta a sucesión temporal dos autores e a coincidencia obxectiva en motivos fundamentais da estructura e da inspiración de fondo, e suposta igualmente a primacía —de certo, cronolóxica e nalgún aspecto mesmo poida que xenética— de Amor Ruibal, a obra de Zubiri inscribiríase nun ámbito que obxectivamente xa estaba aberto por aquel. Pero inscribiríase a título propio, coma unha ampliación creadora, rica en novos motivos e perspectivas. Intuicións e pensamentos que son tan só xermolo potencial no primeiro, poderían moitas veces crecer desde dentro para se situar a unha nova altura histórica.

Á súa volta, cabe insinuar que o contacto con Amor Ruibal pode libera-la obra de Zubiri dun moi probable perigo de "escolasticismo", ó que pola súa mesma índole está claramente exposta.

Tratemos de nos explicar. Cando se le con seriedade a obra zubiriana, impresiona a súa proximidade ó real, o seu trato co problema e coa cousa mesma[14]. Neste senso a súa é unha palabra sólida, lonxe de toda banalidade logomáquica, do falar polo falar. Pero o prolixo e complexo das súas análises, que non sempre son facilmente "controlables" nin sempre poden "interesar" vitalmente ó lector, sitúan máis dunha vez a este no plano esbaradizo de se adicar a "aprender" ó mestre. Por outro lado, as fórmulas claras e concisas que Zubiri ofrece continuamente, reforzan a tendencia a "repetir" o que el dixo, a "citar" coma quen entende: velaí un típico perigo epigónico, a clara ameaza dun *Gerede* zubirista.

De momento, o contacto directo co mestre, a súa memoria aínda viva e, sobre todo, a seriedade de que dan proba as publicacións dos "discípulos", manteñen alonxado o perigo. Pero resulta evidente que este "está servido" e que tan só a cautela, o rigor e o contraste o lograrán conter. Neste senso a obra de Amor Ruibal ofrece algunhas características que a poden coverter en antídoto especialmente eficaz.

c) Creación dunha tradición común

Polo dito, compréndese moi ben que, a parte de estéril, sería ridícula a estas horas unha polémica de "prestixios". Un esforzo coma o que

---

14. Neste senso resulta suxerente o título de E.Rivera, *El método gnoseológico de Zubiri: atenerse a las cosas mismas:* Naturaleza y Gracia 22 (1975) 265-291.

emprendemos só ten xustificación se contribúe dalgún xeito á común tarefa do pensamento. Neste caso cun significado ben preciso: o de axudar á creación *dun ámbito común,* que permita a coxunción dos esforzos e a continuidade do traballo.

1. Referímonos á aportación que pode supor á —tan necesaria— tarefa de ir creando algo así como a continuidade dunha tradición filosófica española. Demasiado afeitos estamos na península ó tantas veces denunciado individualismo, tamén no eido filosófico. Os esforzos nacen xenerosos, ás veces heroicos, pero en exceso pechados sobre si mesmos (menos mal, se non se fan en "contra").

Expresémolo mediante unhas observacións de M. Torrevejano noutro contexto, a propósito da relación de Zubiri con Heidegger:

> pienso, repito, en el fenómeno demasiado evidente y demasiado tiempo arrastrado en este país, de la atomización de la actividad filosófica, de su repetida excentricidad 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].

Cando se pensa na enorme complexidade do afrontamento filosófico e na excesiva proliferación de modas e autores, compréndese ben a necesidade dun ofrecemento con suficiente solidez como para que anime a vence-la resistencia a entrar en "un proxecto máis", e coa indispensable riqueza como para que abra horizontes e posibilidades de avance. Un só pensador pode facer moito, evidentemente, e os creadores son indispensables. Pero tamén é certo que sen a continuidade dunha tradición que asegure a confluencia acumulativa dos distintos esforzos, non resulta doado crear un ámbito que anime, promova e fecunde.

Por fortuna, en España non carecemos totalmente de algo diso: pénsese sen máis no campo aberto por Ortega. Pero resulta evidente que tampouco andamos sobrados e que a oferta de posibilidades non se presenta especialmente rica.

E xustamente a referencia a Ortega permite que nos arroupemos coa autoridade dun ben coñecido diagnóstico seu para afirmar que a aportación dos nosos autores parece incidir nunha das posibilidades máis reais e prometedoras da cultura peninsular: o seu *realismo* metafísico. "Longos anos de experiencia docente", dinos, ensináronlle que existe unha íntima resistencia nos pobos mediterráneos —ó revés dos nórdicos— para asimila-la *subxectividade*, que é "o principio básico de toda a Idade

---

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

Moderna"; e que por iso hai unha renuencia do pensamento español a crecer nese clima[16].

Trátase dunha apreciación que non quedou isolada, senón que aparece compartida por outros pensadores. Xa o dixera hai anos Julián Marías ó falar dunha peculiar busca da *realidade* por parte da filosofía[17]. Pola súa banda, partindo deste diagnóstico, P. Garagorri trata de o verificar en tres das figuras máis relevantes da filosofía española contemporánea: Unamuno, Ortega e Zubiri[18]. E reitérao recentemente José Gómez Caffarena, engadindo un novo nome:

> 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 filosófico[19].

Pois ben, resultaría dificilmente discutible que nesa lista debe ir encadrado Amor Ruibal e que, dentro dela, el formaría con Zubiri un par con características ben marcadas[20]. Ambos se presentan embebidos dun sólido realismo, que mesmo puido levar a claros malentendidos: para moitos Amor Ruibal segue sendo un escolástico, e, aínda para algúns dos que o intentan comprender, dificilmente resulta "moderno"[21]. Zubiri, pola súa parte, tense que defender repetidamente —desde o mesmo prólogo da triloxía[22]— da acusación de "realismo inxenuo".

A ruptura que ambos fixeron coa Escolástica e a súa decidida instalación na problemática —se ben non sempre nas solucións—aberta polo criticismo, resultan damasiado evidentes para que merezan ser subliña-

---

16. *¿Qué es filosofía,* en O.C. t. VII, Madrid 1961, p.369. Sobre este problema en Ortega, cf. o denso capítulo de P. Cerezo Galán, *Voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset,* Madrid1984, pp. 256-301: "La superación del idealismo".

17. Fala de "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 *habe.*, y por tanto a buscar una metafísica que esté más allá de la ontología y pueda dar razón de ella" *(Realidad y seren la filosofía española,* en *La escuela de Madrid,* Buenos Aires 1959, p.349. Nótese o vocabulario, tan "zubiriano".

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

19. *Metafisica Fundamental,* Madrid ^{2}1983, p. 110. De J. Ferrater véxase *El ser y el sentido,* Madrid 1967.

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

21. Nunha análise da súa gnoseoloxía, 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. E este un tema sobre o que repetidamente se ven obrigados a volver os seus discípulos: cfr. a enérxica exposición de D.Gracia, *Materia y sensibilidad:* Realitas II (1976) 212-214, coa nota 11 e *Voluntad de Verdad,* cit. (nota 1), pp. 123-125.

das (algo se dirá, con todo, na mesma exposición). Pero non cabe dúbida de que esta tensión confire ás súas teorías un aire especial: situados no novo espacio da subxectividade moderna, non esquecen a lección do vello realismo.

Na busca dun novo equilibro nesta dirección cabe, xustamente, situa-lo nucleo da tarefa que neste terreo emprenden ambos autores. Cada un faino con acentuación distinta: Amor Ruibal, en diálogo co mundo escolástico, para supera-la inxenuidade —o "paralelismo" no coñecemento, dirá el case que sempre— do realismo; Zubiri, en diálogo coa modernidade non-escolástica, para lastrar de realidade o seu subxectivismo[23].

Existe hoxe en España todo un grupo que aposta por que a liña aberta por Xavier Zubiri ten potencialidade para desempeñar unha función decisiva nese campo, e todo fai pensar que o mesmo Zubiri estaba convencido do mesmo. Non se trata, naturalmente, de o discutir, senón sinxelamente de expresa-la convicción de que a confluencia con Amor Ruibal significaría un aporte moi relevante. Non só polo feito, nada despreciable, da garartía dunha estricta continuidade xeneracional, senón por algo máis importante: a aludida complementariedade dos seus talantes especulativos.

Resulta escusado aclarar que non se trata dalgún novo tipo de exclusivismo, como se fosen eles os únicos; nin nos preocupa, por suposto, que sexan os mellores. O que importa é que na fronte *común* a súa pode constituír unha aportación moi valiosa, sobre todo se se logra algún tipo de conxunción. Tampouco se ha de interpretar isto coma un cursi "robinsonismo" español, pois ambos comparten unha preocupación moito máis universal, que atopou expresión no movemento fenomenolóxico (tomado no seu senso amplo).

Pero o acento, o estilo, a intensidade aparecen cunha clara orixinalidade e ofrecen base suficiente para dexergar como posible a continuidade dunha peculiar —non exclusiva— liña de tradición, que merece ser cultivada por si mesma[24]. O presente esforzo quererría, xusto, ser unha aporta-

---

23. Da intensidade coa que sentía dá idea o final do prólogo citado: "Hoy estamos innegablemente inmersos en todo el mundo por una gran oleada sofística. (...) Pero la verdad es que estamos instalados modestamente, pero irrefragablemente, en la realidad" (IS 15). Para Zubiri, poden verse os encadramentos xerais 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.

24. E mesmo con autores particulares como N.Hartmann, que, na súa diferencia, ofrece unha orientación similar; cfr., por ex., as reflexións de C.A.Baliñas, o.c., p.201-209, a propósito de Amor Ruibal; e as 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, fai importantes consideracións de alcance máis xeral.

Sinalemos ainda un autor, neo-escolástico, pero profundamente renovador, que tamén mostra —xa desdeo mesmo título— similares preocupacións: P.D. de Petter, *Begrip en werkelijkheid. Aan de overzijde van het conceptualisme,* Hilversum-Antwerpen 1964. (Unha obra pouco coñecida entre nós, pero de aguda penetración metafísica).

ción inicial —¿tamén incitadora?— a un diálogo crítico, é dicir, clarificador e mutuamentt fecundante.

Observación que nos leva da man a perfilar minimanente o contexto en que se encadran. Podemos ser breves, pois no próximo capítulo, ó falarmos de cada un dos autores, farase unha análise algo máis completa.

3. O contexto cultural

a) Ruptura coa Escolástica

De especial importancia resulta neste aspecto determinar, por así dicir, o límite *a tergo*, a situación primeira da que parten ambos pensadores. Situación non paritaria, dado o *décalage* cronolóxico (1879-1930, frente a 1898-1983), pero qqe ten puntos comúns moi importantes.

Entre estes cabe destacar un de carácter complexivo e de fonda resonancia vital: a súa formación escolástica inicial, é dicir, a formación nun pensamento reduplicativamente epigónico e profundamente cortado das novas correntes culturais, incapaz de responder ás inquedanzas intelectuais de dous espíritos con enorme curiosidade en amplos campos do saber e vivamente interesados polo pensamento que se estaba a xestar nos diversos países europeos, sobre todo en Alemania. Acaso unicamente os que tivemos aínda a ocasión de vivir en propio espírito a esguizadora tensión dese estraño reducto cultural, esteamos en condicións de comprender en toda a súa fondura o significado deste feito.

Ambos son, por iso, pensadores *a partir dunha profunda ruptura*. Ruptura cun auténtico universo de pensamento, o escolástico, que tiña a súa febleza insuperable no clamoroso anacronismo; pero que tiña a súa forza na coherencia —todo o abstracta que se queira— forxada por unha longa e laboriosa tradición. Non se produce sen consecuencias unha ruptura dese calibre: a súa marca queda para sempre, e resulta ben visible no pensamento dos nosos autores.

Amor Ruibal foi o primeiro, nun esforzo arriscado e literalmente titánico, se se atende á extensión e ó vigor con que o levou a cabo; segundo tódolos indicios[25] foi ademais incriblemente precoz. O de Zubiri chega máis tarde e non xa tan en solitario, debido sobre todo —á parte do posible impacto de Amor Ruibal— á súa estancia en Lovaina, ós seus contactos en Madrid e á súa saída a Alemania[26].

---

25. Como demostramos en *Constitución y Evolución del Dogma. La teoria de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid 1977, p. 30-31, debe remontarse, practicamente, ós tempos de seminario, aínda que logo foi madurecendo e perfilándose.

26. "Nadie que estudie con detención estos escritos de Zubiri (os primeiros) 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 o profundo e perdurable influxo da escola de Lovaina en Zubiri, cf. G. Marquínez Argote, *Xavier Zubiri y la Escuela de Lovaina*: Cuadernos Salamantinos de Filosofía 12 (1985) 363-382.

b) O emerxer da Fenomenoloxía

Por outra parte, esa ruptura produciuse nun ambiente moi determinado: o que desde comenzos do século empeza a senti-lo cansazo da mixtura de positivismo, historismo e pragmatismo, que o enrarecía e que, coma a pedra que cae na auga baixo cero do estanque, a Fenomenoloxía fará cristalizar co célebre *motto*: "volta ás cousas mesmas"[27].

Quede dito así, de modo moi simplificado e sen entrar na recoñecida dificultade de precisar exactamente a postura persoal de Husserl[28]. O que interesa é remitir á densa experiencia de arraizamento no real que traspasa o período: esa experiencia que en Husserl estará presente de principio a fin no concepto de *Lebenswelt* ou "mundo da vida", intensificándose na etapa final[29]. A mesma que Heidegger tematizará e "publicará" como ser-no-mundo e que, de maneira distinta nos diversos autores, constituirá acaso a nota máis definitoria, o "aire de familia" que caracteriza iso que se pode chamar movemento fenomenolóxico. Máis concretamente, referíndonos xa á nosa preocupación, aludimos ó clima que Heidegger definiu magnificamente ó dicir, contra Kant, a propósito do problema de demostrar "a existencia das cousas fóra de min":

> O escándolo da filosofía non consiste en que esa proba non fose lograda ata agora, senón que sexa esixida e intentada sempre do novo[30].

É importante insistir nisto, porque está moi vivo no trasfondo real —e dalgún modo vivencial— dos nosos autores. En Zubiri, por plena e expresa inmersión nese ambiente desde o seu mesmo traballo de licenciatura en Lovaina[31] e pola intensa —e non sen ambigüidades— convivencia co pensamento de Heidegger[32].

---

27. Zubiri mesmo califica neste senso a situación: "La filosofía venía siendo una mixtura de positivismo, de historismo 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 nº 34, 1984, p. 47). Cf. o encadramento xeral de J. Sanmartín, *La estructura del método fenomenológico,* Madrid 1986, pp. 7-86.

28. Cfr. unha boa recollida de datos e pareceres en P. Valori, *Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia,* Roma-Paris-Tourai-New York 1959, p. 1-33. 85-109; máis en detalle, a obra clásica de H.Spiegelberg, *Phenomenological Movement: An Historical Introduction,* 2 vol., The Hague 19652.

29. Cf. *infra*, cap. I, nota 17.

30. *Sein und Zeit,* Tübingen 196711, p. 205. Cfr. unha complexiva presentación da problematica, con numerosas referencias, en W.Luypen, *Fenomenología existencial,* Buenos Aires-Mexico 1967, p. 77-117.

31. Cfr. principalmente A. Pintor Ramos, l.c. (nota 6) p.389-565; por ex.: "La Fenomenología es una fuente desde la que Zubiri se fué esclareciendo a sí mismo su propio camino" (p.592); o autor ofrece unha exposición destas ideas en forma sintética na obra posterior *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri,* Salamanca 1983², p.45-80;cfr. tamén G.Gómez Cambres, *La realidad personal. Introducción a Zubiri,* Malaga 1983, p.27-46. Tamén se ocupan do tema, entre outros, M.Riaza, *El enfrentamiento de*

En Amor Ruibal a cuestión é distinta, pero non menos certa, a pesar do asombro que produce ver cómo este home, practicamente recluído en Santiago, sen contactos directos coa filosofía exterior, puido sintonizar tan finamente coa hora do seu tempo[33]. Iso sucedeu ante todo pola propia forza da intuición fundamental, o "correlacionismo", que, como veremos, está na base de todo o seu discurso[34]. Tamén contribuíu, sen lugar a dúbidas, o seu contacto co mundo científico externo, principalmente a súa intensa e precoz dedicación lingüística —tema, por certo, tamén de converxencia con Zubiri—, da que é posible atopar indicios importantes en temas serios da súa filosofía[35].

En todo caso, aparace claro que a relación entre a ruptura coa Escolástica e a penetración do pensamento neste novo ámbito ten para Amor Ruibal un carácter inmediato. De feito, a Escolástica como postura a superar vai constituí-la referencia constante e case que exclusiva. Ela determina o perfil dos conceptos e os límites do vocabulario. Relación reforzada polo telos de toda a obra ruibaliana: preparar —iso si, con toda a paixón e co mellor do seu talante e do seu talento— unha base filosófica para a ulterior construcción teolóxica.

Aspectos todos estes moi diferentes no caso de Zubiri, que —sen perde-la referencia á Escolástica e tendo moi presente a teoloxía— atende de modo vivo, constante e expreso, ós filósofos contemporáneos. Observación que abre un novo espacio á nosa consideración, porque, neste caso, a diferencia temporal modela profundamente a coincidencia de fondo, obrigando a unha expresa cautela hermenéutica.

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. Respecto do noso tema específico, Heidegger axudoulle 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 osmosis, 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 varguandia en la filosofía no escolástica de nuestra época" (C.A. Baliñas, o.c., en nota l.p.X).

34. Cómpre ter moi en conta neste punto a distinción que ó respecto fai J.Marías entre *existencia e vixencia* (non lonxe acaso de que fai Zubiri entre "actuidade" e "actualidade"): a Fenomenoloxía existe xa desde 1900, pero a vixir empeza unicamente ó redor de 1930 (ano en que morre 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. tamén A. Torres Queiruga, *Constitución y Evolución del Dogma*, cit. (nota 22), p. 108-109 e J.L.Barreiro, o.c. (nota 9), p. 36 n.53.

4. Observacións hermenéuticas

A diferencia no tempo e, por conseguinte, na circunstancia cultural concreta, implica unha profunda diferencia de estilo e mesmo de horizonte. Resulta indispensable telo en conta como condición de posibilidade dunha interpretación correcta.

a) Carácter sintético e inconcluso da obra ruibaliana

A circunstancia en que se desenvolve a obra de Amor Ruibal fai que a súa intuición sexa aínda en certo modo vivencia inmediata e fundamental, co vigor do novo e coa "inocencia" do non contrastado (cousa que vale en xeral para todo o tema). De aí que o seu vocabulario non teña —nin o pretenda— a precisión do de Zubiri, forxado en expresa e meticulosa contraposición co dos grandes "fenomenólogos". En todo o noso traballo será preciso ir antes de nada ó fondo máis ca á forma, ó ímpetu intelectivo máis ca ó detalle analítico. Unicamente aí cabe unha comparación correcta.

Precaución hermenéutica que cobra aínda máis valor polo distinto talante de ambos autores. Amor Ruibal é sintético, obsesionado —mesmo no título das obras— polo "funnamental", sen tempo para o detalle, sempre en tránsito cara a novas conexións e novos problemas. Enriba, a súa é unha obra truncada en plena efervescencia elaboradora. Non só careceu de tempo para a concluir, senón que non o tivo sequera para ordenar canto levaba escrito.

As referencias cruzadas indican continuamente un traballo en trance de organización: as redaccións sucesivas volven sobre os mesmos temas, sen indicación cronolóxica nin incorporación dos avances últimos na exposición das primeiras tentativas. Como se sabe, a parte máis orixinal e propiamente creadora da obra quedou inédita, e a edición póstuma feita con máis amor ca bo criterio, polo discípulo Cándido Pumar Cornes, non só deixou sen resolver estes problemas, senón que os complicou aínda máis.

Isto ten no noso caso unha agravante. O tema estudiado —tanto na base metafísica como na concreción teolóxica—, xustamente pola súa importancia e profunda implicación nos demais temas, é dos máis sensibles a esta instabilidade cronolóxica. Un tema en vivo madurecemento, que —estamos convencidos— non chegou á súa etapa definitiva no pensamento do propio autor[36], de modo que comprendelo correctamente implica en si mesmo un previo e grave problema de interpretación.

---

36. Sobre esto volveremos máis adiante. Este tipo de consideración iniciámolo en *Constitución y Evolución del Dogma*, p. 165-167.

b) Carácter analítico e acabado da obra zubiriana

Con Zubiri a situación preséntase completamente diversa. O seu talante é morosamente analítico, e a súa obra chegou practicamente á realización plena. Máis ca á emerxencia dunha idea, asistimos á expresión acabada da figura total e á meticulosa descripción das consecuencias. O autor tivo tempo e explicitou case que todo o que nos interesa directamente. O que non significa que non se deixe de botar de menos a realización doutras partes —sobre todo, as referentes ás relixións e ó cristianismo— que tiña proxectadas.

A sensación non é nunca de carencia de datos suficientes. O' contrario, cando se afronta a lectura de conxunto, a sen-sación é de sobreabundancia: tense a impresión de se ir adentrando nunha especie de bosque pitagórico. Pitagórico, polo coidado, case xeométrico, das distincións, pola coidadosa estratificación, pola aclaración das formalidades, polo medido das referencias. Pero bosque, á fin e ó cabo, no que moitas veces se experimenta o vértigo do número, a sensación de perda no labirinto das ramificacións, a fatiga das innumerables distincións. Polo menos en aparencia, todo é exposto e sopesado, mesmo contrastado e claramente delimitado frente ás demais posturas.

Se ben ha de advertirse que a claridade non é sempre tan total como aparenta. A superficie cristalina da prosa zubiriana agacha moitas veces sutís trampas para a comprensión que se fía da primeira ollada. E asemade hai partes na obra que non recibiron a última man, faltándolles ese toque final da lima implacable que buscaba acoplar tódalas xunturas. Como faremos notar nalgunha ocasión, non todo é tan coherente como aparenta. E mesmo será preciso, para apreciar variacións importantes, atender ás diversas redaccións dun mesmo escrito que leva as marcas de tempos distintos. Tal será, por exemplo e nada menos, o caso do primeiro e decisivo traballo sobre a religación.

De todos modos, compréndese que a comparación deberá moverse con extrema cautela, a fin de atopa-los puntos reais de converxencia, de situar ó mesmo nivel os problemas e de concentrar sobre eles as preguntas xustas e as comparacións pertinentes. A confrontación non poderá ser, logo, de detalle, senón ante todo de plantexamento radical. Tampouco poderá ficar prendida en cuestións de terminoloxía nin sequera de conceptualización inmediata, senón que se deberá esforzar por entrar ata a base mesma dos problemas.

5. Organización e realización do traballo

a) Notas sobre a redacción

Por todo isto xa se comprende que non pode resultar doada a redacción do traballo. O continuo navegar entre dúas obras, coa inevitable referencia a dous autores, crea necesariamente unha certa pesadez e fai da marcha discursiva unha auténtica corredoira de voltas e reviravoltas.

O mesmo detalle banal de *repetición de nomes* foi obxecto dunha decisión consciente: evitalos, non era posible sen lle esixir ó lector un molesto esforzo suplementario; recorrer a circunloquios ou definicións descriptivas, ten sempre algo de artificioso; abrevialos coas iniciais —opción posible—, non parecía o máis axeitado para a prosa do texto... Así que se optou por os usar case que sempre tal cal, sacrificando a posible elegancia á necesaria claridade e precisión; tampouco se escapou á redundancia cando a precisión o requería. Con todo, os nomes propios alternaranse no posible cos adxectivos "ruibaliano" e "zubiriano", non brillantes, pero si claros e unívocos.

Problema máis serio é o do *idioma*. A opción ético-cultural de escribir en galego non podía ignora-la esixencia científica que dá sempre primacía ó idioma orixinal. Face-las citas en castelán, impúñase con toda claridade. O lixeiro extrañamento que a "interrupción" poida producir, ten a súa avantaxe, pois destaca ben o propio dos autores. Por outro lado, a conxenialidade de ambos idiomas na nosa cultura "naturaliza" dalgún modo a situación. En canto ós demais autores, a regra xeral con mínimas excepcións, será citalos en galego no texto reservando o idioma orixinal para as notas.

Serio tamén é o *problema do vocabulario*, xa aludido, que nas "zonas comúns" a ambos autores ten que escoller entre o dun ou o do outro; ou, por veces, un máis neutral. A índole do traballo, atento sobre todo á problemática de fondo, máis alá das diverxencias léxicas, favorecía unha certa liberdade. E aproveitouse: en xeral, o senso das palabras —cando reflexar unha postura non esixa expresamente o contrario— está determinado polo contexto puntual do pensamento en que se move. En concreto, quereriamos facer notar xa desde o inicio que ó falar da "noción de ser" ou "noción de ente" en Amor Ruibal, o acento recaerá sempre sobre "noción" ou "nocional" (sen entrar, como non o fixo o autor, na difícil problemática do vocabulario en tan difícil cuestión); o mesmo vale, ó seu nivel, das expresións "ente finito" e "ente Infinito".

A exposición terá, por forza un carácter moi *analítico*. Aínda que o trataremos de ampliar mediante continuas contextualizacións e escapando sempre, no posible, ó risco estéril de nos perdermos na letra, tal carácter non podía desaparecer: tratase, en efecto, de facer un contraste baseado na sutil dialéctica de converxencia-diverxencia. A posible miudeza de certos detalles e o xeneroso recurso ás citas textuais teñen aí a súa xustificación. Como a ten a opción —longamente pensada— de introducir numerosas *titulacións divisorias* e dentro delas, cando for útil, simples *números marxinais*, que marquen con claridade a marcha da análise e a dirección do pensamento.

En canto ó *estilo* non se convive en van, durante centos de páxinas e nunha problemática tan intensa como difícil, con dous autores de escritura moi peculiar. Xente que "escribe con ideas", como alguén dixo de

Amor Ruibal[37]. Por veces con fogonazos de estraña elegancia, pero de ordinario cun léxico e unha expresión tan pegados ó pensamento que deixan pouco espacio para o xogo estilístico. Seguro que a presente exposición resultará en demasiadas ocasións monótona e reiterativa. Non puidemos, ou non soubemos, atopar mellor medio de sermos fieis á tarefa e de nos situarmos minimamente á altura do seu rigor.

Indiquemos, finalmente, que o *modo de citar* buscou tamén a claridade inmediata. O principal queda indicado coa reseña das siglas usadas. Reducíronse ó mínimo, fóra das correspondentes ás obras principais de ambos autores. As notas, mesmo as destas obras, despois de moitas dúbidas optamos por poñelas tamén a pé de páxina, a fin de non interromper continuamente o texto. E entre as disversas posibilidades de citar libros e revistas preferimos seguir coa que empregamos sempre nas outras publicccións, por nos parecer —ó menos coma calquera outra— clara e rigorosa. Para comodidade do lector, as referencias a obras citadas anteriormente faranse sempre é só dentro da unidade de cada capítulo.

b) Plan da obra

O traballo emprendido é certamente de moita envergadura, case que excesiva. Merece algunhas aclaracións inciais.

1. Atrevémonos con el por responder a un proxecto longamente madurado e precedido de exploracións parciais en ambos autores. Sobre todo Amor Ruibal fora obxecto dunha longa monografía[38] e dun puñado de traballos que se citarán oportunamente e se poden ver na bibliografía final. A eles acode o traballo sempre que é preciso e remite ós seus desenvolvementos cando poden servir de confirmación, aclaración ou ampliación.

Sobre Zubiri, agás o inicial traballo xa aludido, non tiñamos traballos publicados. Pero desde o comenzo seguimos con fondo interese a súa producción, soñando co tempo e o espacio que permitisen unha adicación expresa e demorada. Xa sempre pensando en establecer un diááogo do seu pensamento co de Amor Ruibal.

A primeira ocasión presentouse ó emprende-la tese en licenciatura na Universidade de Santiago. O tema entón escollido apuntaba ós alicerces mesmos do pensamento de ambos autores, como lugar privilexiado para poñerá proba a existencia dunha unidade de fondo e a súa posible complementariedade. *A realidade no coñecemento en Amor Ruibal e Zubiri* (1985) era o título, e pareceu responder ás expectativas. Amigos que coñecían a Amor Ruibal e/ou a Zubiri confirmaron a impresión e animaron con calor á continuación do traballo.

---

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

38. A citada *Constitución y Evolución del Dogma.*

Así naceu o proxecto de completa-la primeira iniciativa, integrándoa nunha perspectiva global —que sempre estivo á vista—, ó proxectala sobre o tema de Deus: alicerces gnoseolóxico-metafísicos e aplicación ó problema do Absoluto constituían a proba máis completa, e en todo caso a máis decisiva, para verfica-la xusteza da impresión e hipótese iniciais. Coa avantaxe engadida de afrontar unha cuestión nuclear para ambos pensadores: como veremos, ela a a que dalgún modo anima o dinamismo secreto e marca as metas últimas do seu pensar.

A empresa resulta certamente grande, case que desproporcionada en extensión e ourizada por dentro de dificultades. Emprendémola coa conciencia de que só podería, en calquera caso, cubrir unha etapa nun camiño que deberá permanecer aínda aberto a outras iniciativas e exploracións. A nosa xa bastante longa ocupación coa Teoloxía Fundamental e coa Filosofía da Relixión animáronnos a crer que, dentro duns límites razoables, o empeño non era imposible. E que, en cambio, podía enriquece-la angueira común cunha perspectiva especialmente conxenial co talante dos autores estudiados.

2, Con eses presupostos, a *organización do traballo* non ofrecía demasiadas dúbidas. Esperamos que sexa clara abondo.

Terá tres partes en clara distinción, se ben no avance cada unha supón, como base e referencia, a anterior. Dado que a primacía lle corresponde ó tema de Deus, el vai ser o *telos* que dirixa o conxunto e o anime internamente.

A Primeira Parte, con dous capítulos, é a que adopta un carácter máis xeral, pois trata de enmarca-lo problema. Na historia do pensamento moderno, ante todo (capítulo I). Conviña, en efecto, ter claro o marco xeral de cuestións ás que debía atender un pensamento que queira ter relevancia no momento actual. O "principio de inmanencia", coa súa fonda aporética, constituirá o eixo privilexiado da consideración. A continuación, o capítulo II estudia a postura global de cada un dos autores, tratando de aclara-lo talante, as preocupacións e as dificultades que marcan a súa obra, así como, no posible, as metas a que aspiran.

A Segunda Parte ten un claro carácter de mediación. Nela aprovéitase, actualizado e profundizado en bastantes puntos, o traballo antes aludido. Consta tamén de dous capítulos. O primeiro deles (III no libro) atende á fundamentación do coñecemento, patentizando sobre todo a coincidencia de fondo na busca dun estrato primordial, anterior ó mundo dos conceptos. "Noción", en Amor Ruibal; "realidade" e "de ssyo", en Zubiri, serán os motivos centrais.

Suposto iso, o capítulo IV mostra aínda o fondo paralelismo que se dá na estructuración do proceso cognoscitivo: ás tres "funcións" de Amor Ruibal correspóndelles, un a unha, os tres tomos de Zubiri: intelixencia "sentiente", "logos", "razón". Insiste máis nas diferencias, pero mantendo a convicción dunha forte converxencia, que permite unha fecunda dialéctica de oposición e complementariedade.

Tal é o que vai tratar de facer ver a Terceira Parte, aplicándoa ó alto e difícil problema de Deus. Loxicamente, o tratamento gaña agora en extensión: son catro os capítulos que afrontan escalonadamente o cometido.

O capítulo V céntrase no acceso primordial a Deus, con especial atención ó tema da "religación", que trata de encadrar nun contexto máis amplo, ó que non é alleo o plantexamento de Amor Ruibal, que fala de "coñecemento espontáneo". A partir desa base as diferencias de talante, contexto e preocupación vanse facer notar cada vez máis, pero continúa sempre a referencia ó fondo común de que parten.

O capítulo VI ocúpase das probas de Deus tal como as afronta cada un dos autores, tratando de facer patentes as peculiaridades de cada un: "vía da religación" e "principio de relatividade" marcan en cada caso a inflexxón orixinal, aínda que tamén aquí se buscou a inclusión nun contexto máis amplo.

Supostas as probas, queda aberto o difícil problema do coñecemento de Deus. A distancia faise máis nítida, pero non tanto por disparidade irreconciliable, canto por distinto enfoque no tratamento e, por conseguinte, polo diferente espacio varrido pola reflexión. Por iso a diferencia permite agora unha complementariedade de tipo máis material: entre ambos proxectos integran unha figura máis completa, dándolle unha redondez que non alcanza cada un por separado.

Amor Ruibal (capítulo VII) atende preferentemente ó aspecto conceptual do coñecemento. Cómo teñen que ser os conceptos humanos, qué peculiar estatuto e qué constitución íntima han de posuír para poderen referirse a Deus, sen perderen a significatividade real, pero sen atentaren tampouco contra o carácter único e irreductible do Absoluto. Tales son as cuestións decisivas, que a "dialéctica noción-concepto" afronta dun xeito orixinal e cun vigor metafísico non facilmente igualables. Algo que se tratará de pór en releve mediante a confrontación con problemas e autores actuais.

A razón desa confrontación "externa" está en que Zubiri préstalle pouca consideración a ese aspecto. En cambio, consagra unha intensa e novidosa atención ó carácter vital e, digámolo así, metafisicamente relixioso do coñecemento de Deus (capítulo VIII). Hai neste capítulo unha forte resonancia das preocupacións teolóxicas actuais e unha fina e profunda sensibilidade para as "relacións fe-coñecemenno" e, en xeral, para a "unidade home-Deus". Acaso aquí —máis ca na religación— ofreza Zubiri a súa aportación máis orixinal e fecunda.

Con este plan á vista, non resulta difícil comprende-lo *título*. Noción, religación e trascendencia son, efectivamente, as palabras clave. A trascendencia como referencia común que ambos pretenden dalgunha maneira alcanzar e comprender. Noción e religación marcan o peculiar de cada un. Constitúen ademais o motivo fundamental que en cada caso está na base da consideración e que mesmo explica a distinta énfase no estudio de Deus.

PARTE PRIMEIRA

ENCADRAMENTO

CAPÍTULO I

O DESTINO DA IDEA DE DEUS NO PENSAMENTO MODERNO

A) PLANTEXAMENTO GLOBAL

Sería pouco menos ca irresponsable entrar sen máis no estudio do que dous pensadores de ampla obra escribiron sobre Deus, se antes non se logra un mínimo de orientación sobre a situación xeral do problema e a precisa ubicación de ambos dentro del. Intentar esa orientación vai ser o obxecto deste capítulo. Para o seguinte quedará a tarefa de situar dentro do marco así perfilado o pensamento global das obras obxecto do presente estudio.

1. Complexidade do discurso actual sobre Deus

Achegarse hoxe desde a filosofía ó tema de Deus, non resulta empresa doada. O pensasanto séntese coma perdido, desbordado por todas partes. Está, en primeiro lugar, a amplitude, literalmente inmensa, do obxecto, que, positiva ou negativamente, afecta as raíces últimas do ser e do pensar. Vén logo a crise radical na que o noso tempo se atopa ó seu respecto. Crise que divide os camiños e obriga á cautela filosófica e á dialogante atención a tódolos horizontes.

1. Aqueles para os que Deus está vivo experimentan a dificultade inmensa de o pensar, a fraxilidade e impotencia dunha palabra quu se estrela inevitablemente contra os cons infinitos da Divinidade. Esta complexidade exprésase así nunha das obras máis representivas dos últimos tempos:

> Non só non sabemos como o home pode falar de Deus, senón que nos preguntamos se é que pode falar de Deus; e no caso de que puidesemos, preguntariámonos aínda se é que se debe falar-de-Deus. Noutros tempos, 'Deus' foi unha palabra chea de senso, pero agora ameaza con se ir transformando nun vocábulo impropio. Fóra dun marco relixioso estrictamenten determinado, a penas se se fai un uso serio desa palabra. Se algunha vez acontece, xorde inmediatamente unha penosa sensación de perplexidade[1].

---

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

Aqueles que desde o comenzo da modernidade "se atreveron a pensar" e continuaron, a pesar de todo, falando, sentiron con Kant o vértigo ante o abismo do Aboluto:

> Non nos podemos liberar deste pensamento, pero tampouco o podemos soportar: que un ser, que nos imaxinamos o máximo entre tódolos posibles, se diga simultaneamente a si mesmo: Eu son da eternidade á eternidade, fóra de min non hai nada, senón aquilo que unicamente pola miña vontade é algo; pero entón ¿de onde son eu?[2].

Finalmente, están aqueles que optan polo silencio, ou porque toman á letra a proclamación nietzscheana de que "Deus está morto"[3], ou porque, coma Heidegger, consideran que a escuridade do tempo obriga ó pensamento a "non se ocupar" *(preisgeben)* do "Deus da filosofía[4]".

2. Verdadeiramente, hai que darlle a razón a Wilhelm Weischedel, cando ó comenzo dun dos percorridos máis completos e apretados que da historia do problema se fixeron nos últimos tempos, sinala a súa situación dilemática: unha tarefa "tan extremadamente urxente como altamente cuestionable". Urxente e necesaria, porque, tamén nestas circunstancias, o home actual non pode deixar de se dar a si mesmo conta dunha cuestión que "constitúe, con poucas excepcións, a través da enteira historia da filosofía, o máis alto obxecto do pensamento"[6]. Cuestionable, porque, tendo en conta a situación actual da pregunta por Deus, quen a plantexa ha de se situar naquel punto cero desde o que unicamente, caso de ser posible, poderá agromar dun xeito novo algunha verdade na perda de toda certeza"[7].

---

2. *Kritik der reinen Vernunft,* B 641 / A 613 (ed. W. Weischedel, III, Suhrkamp, Frankfurt a. M. [2]1976, p. 543. A frase, se ben cun sentido aínda non tan abisal, anúnciárase xa 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). Compre, con todo, ser sumamente cautos e non estreitar a ampla e profunda riqueza semántica desta "dura" (Hegel) e fascinante frase; cf., entre a inmensa literatura, M. Heidegger, *Nietzsches Wort 'Gott ist tot',* en *Holzwege*, Pfullingen 41963, pp. 193-247; W. Weischedel, *Der Gott der Philosphen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus,* t. I, § 81 (ed. DTV, München 1979, pp.434-439); E. Jüngel, o.c., pp.67-142.

4. *Identität und Differenz,* Pfullingen 1957, p. 71. Con isto non queda, evidentemente, liquidado o complexo tema do pensamento de Heidegger acerca de Deus; pode consultarse o apretado resume de M. Olasagasti, *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 e, con moita máis amplitude, A. Jäger, *Gott. Nochmals Martin Heidegger,* Tübingen 1978.

5. *O. 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 moglich, im Verlust aller Gewissheit in einer neuen Weise Wahrheit erwachsen kann".

Se no campo de tensións aberto por estes dous polos introducimos agora o primeiro motivo enunciado ó principio —a amplitude do obxecto—, resulta previsible a *priori* a ampla, plural, e case que inabarcable complexidade do panorama. Autores, escolas e tendencias, aspectos, preguntas e problemas, xuício, diagnósticos e prognoses... multiplícanse con exuberancia inesgotable. As liñas de forza e os problemas fundamentais corren o risco de se perderen na ramallada das cuestións secundarias.

Dese modo a orientación faise forzosamente moi difícil. Cousa que, se é grave e molesta en xeral, resultaría mortal paran o noso traballo. Este, ó querer analizar e compara-la aportación de dous autores metidos no pleno campo das tensións, precisa un mínimo de claridade nos problemas e na estructura fundamental da situación. Unicamente así será posible situalos na diacronía histórica e localizar aqueles puntos concretos sobre os que o seu esforzo pode aportar algunha luz.

Xa se comprende que con isto non se enuncia unha tarefa doada. Atopa-los fíos que orienten o discurso ou delimita-los principios que o estructuren, aparece tan necesario na teoría coma problemático na realización. E, desde logo, haberá que contar cunha inevitable compoñente de opcionalidade, sexan cales sexan as eleccións metodolóxicas.

Aquí vaise intentar, un achegamento gradual. Empezará por unha sumaria panorámica de "onda longa", por así o dicir, para concentrarse logo no tramo concreto da modernidade. Dentro desta, tratará de nuclea-la problemática en torno a algúns vectores fundamentais.

2. Enmarcamento histórico

A finalidade deste primeiro paso obedece a unha elemental prudencia histórica: non se poderá comprende-la modernidade se se a isola do contexto. E dicir, o seu senso verdadeiro só poderá aparecer se a consideramos coma un segmento dun proceso máis amplo que a envolve, marcando a súa grandeza e os seus límites.

a) A modernidade coma fase nun movemento epocal

Falar de "modernidade" implica unha certa imprecisión, porque a cronoloxía non pode ser aquí matemática. Pero para o presente propósito perfílasenos de modo suficiente, indicando que por ela entendemos fundamentalmente o tempo que vai desde a disolución do pensamento medieval —xa claramente perfilada no Humanismo— ata finais do século XIX, con claras estribacións aínda no noso tempo.

1. A este nivel, o diagnóstico a penas ofrece dúbidas: a modernidade nace dunha profunda mutación, verdadeira revolución, na historia da humanidade. A súa grandeza radica xustamente no seu carácter de paso adiante, de superación de límites que o proceso histórico facía xa insopor-

tables. Á súa limitación está no inevitable carácter reactivo, de contragolpe que en primeira instancia tende sempre a afirmar e negar demasiado. A famosa afirmación de Kant, en plena acmé do proceso, reflexa ben esta dualidade: "a saída do home da súa cómplice minoría de idade"[8]. Hoxe non pretendemos de ningún modo nega-la verdade do avance, pero a "dialéctica da Ilustración"[9] mostrounos duramente o que había de pretencioso na proclamación kantiana

Entre esas dúas valencias deberá moverse toda interpretación.

O que queda atrás é o mundo medieval coma un universo cultural clausurado nunha visión obxectivante, dominada polo predominio do obxecto. O coñecemento humano caracterízase fundamentalmente por ser reflexo pasivo da realidade externa que se lle impon: a do mundo das cousaa, pero tamén a realidade obxectivada da autoridade e da tradición:

> Despois de que o sistema científico do realismo se disgrega pouco a pouco, a partir do século XIV, xorde na nova sociedade europea unha situación ideolóxica que constitúe a subestructura de toda a filosofía moderna (...)[10].

Coa Ilustración como centro, iníciase así un proceso —a máis decisiva "crise da conciencia europea"[11]— no que se vai cambia-la enteira configuración do mundo: desde o campo da ciencia ós da historia, da sociedade e da filosofía, replantéxanse tódalas cuestións fundamentais. Tamén, naturalmente, a de Deus. Pero neste momento non interesa deterse nela en si mesma, senón aludir ó cambio radical de *episteme* que está no seu fondo.

En efecto, como queda dito, o *realismo medieval*—froito dunha longa traducción cristiá da filosofía grega— disólvese de maneira irreversible. No seu canto vaise impoñer, con intensidade imparable e crecente, o novo principio da *subxectividade* moderna (en realidade, neste contexto, resulta tautolóxico chamarlle moderna). A imaxe de Deus herdada do medioevo foi deixando ver, cada vez con evidencia máis irrecusable, os seus límites. Límites que xa non resultaban asimilables na nova situación e que van someter esa imaxe a un progresivo desgaste.

No novo contexto a concepción tradicional de Deus aparecía cun carácter obxectivante e meta-físico. Máis tarde formalizarase isto calificándoo de "onto-teolóxico". No senso de que, ó non ter suficientemente

---

8. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklarung?*, A 481 (ed. W. Weischedel, XI, Frankfurt a. M. 21978, p. 53.

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

10. W. Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México 1944, p. 7. Esta cita é interesante por dous motivos: pola referencia á nota fundamental do realismo, e porque de paso menciona unha obra que desde diversos ángulos ilumina este decisivo tránsito epocal a que nos referimos.

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

en conta —deixemos agora de lado a cuestión de se iso é verdade en tódolos casos— a diferencia ontolóxica, Deus aparecía reducido a ser o *ens infinitum* ó lado do *ens finitum*, é dicir, unha realidade (todo o grande e suprema que se queira) *xunto ás* outras realidades. Será Heidegger quen denuncie con insistencia este feito[12], pero na súa efectividade histórica acompañou xa decisivamente todo o proceso do pensamento moderno[13].

2. Pero con isto non está dito todo. Porque se o cambio epocal no que acontece o proceso analizado non é reversible, está, sen embargo, alcanzando, se non rebordando, a súa fronteira exterior. Sen entrar no detalle da actual discusión en torno á *post-modernidade,* unha cousa resulta clara: esteamos xa ou non esteamos aínda máis alá da modernidade, o certo é que os seus límites resultan innegablemente visibles.

Unha nova época entrou ou está a entrar na historia. O proceso atópase agora nunha fase distinta, e nela o segmento moderno, de ser o gran cuestionador, pasou a estar el mesmo en cuestión. A aludida "dialéctica da ilustración" marca un cambio de acentos e equilibrios. Non por casualidade se fala hoxe dunha "segunda ilustración" e se relativiza

---

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" *(Identitat und Differenz,* Pfullingen 41957, pp. 62-63; cf. principalmente pp. 62-67).

Aínda en Nietzsche, mesmo que sexa de modo negativo, descobre esta non 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 de Atheismus, sondern das Wort der Onto-Theologie derjenigen Metaphysik, in der sich der eigentliche Nihilismus vollendet" (*Nietzsche II,* Pfullingen 1961, p. 348; cfr. tamén *Nietzsches Wort 'Got ist Tot',* cit. en nota 3).

Unha aguda exposición, con gran aportación de textos heideggerianos, pode verse en J. L. Marion, *Dieu sans l'être,* Paris 1982, pp. 39-75, principalmente pp. 51-56; xa antes en *L'idole et la ditance,* Paris 1977, pp. 27-38.

13. "El término 'Ontoteología', usado ya por Kant, adquiere en Heidegger una peculiar significación. Se llama 'onto-teo'lógica' 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).O mesmo autor fai unha aguda e profunda análise desta 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, prinnip. pp. 139-143. 158-177. 175-182. 219-223.

Desde outra perspectiva tocou tamén agudamente o 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., dirixida por C. A. Baliñas, Fac. de Fil. e C. da Educ., Santiago 1981).

a xusteza total do cuestionamento que a modernidade fai de todo o pasado, desenmascarándoo moitas veces coma un "pre-xuízo contra o prexuízo"[14].

Resulta, por outro lado, normal que a dialéctica da contestación se manteña sobre o mesmo vector fundamental: o proceso da obxectividade. A reacción contra o realismo medieval fixo valer os dereitos da subxectividade; pero, nun característico efecto de péndulo, tendeu a absolutizala, anulando á súa vez tódolos dereitos do obxecto. Este tiña que volver dalgunha maneira á busca dos seus foros, promovendo un novo equilibrio.

Algo máis se dirá no apartado seguinte. Abonde agora unha mera insinuación. Despois da apoteose subxectiva do idealismo, o non-suxeito, a "realidade externa", tiña que inicia-la súa volta. Na esquerda hegeliana, Feuerbach, rehabilitando a sensibilidade, reintroduce o corpo e a realidade *sensible*; e Marx densifica, mediante o traballo, esa reconquista, traendo a primeiro plano o espesor da natureza, da sociedade e da historia[15]. Pola súa banda, as ciencias, tanto naturais coma históricas, non podían menos de impoñer dun xeito progresivo a irreductible densidade do real, sempre rebelde —como semostrara xa no fracaso de tódalas "dialécticas da natureza" idealistas— á súa redución total ó suxeito.

3. Acaso nada exprese mellor esta situación có grito fenomenolóxico de "volta ás cousas mesmas". Sobre todo se o tomamos non seu estricto rigor husserliano —liberarse de "toda teoría anterior sobre as cousas"[16]—, senón no seu "uso" efectivo no pensamento global da nosa época. Nesta perspectiva compréndese ben que a eficacia da fenomenoloxía —máis alá da ortodoxia dunha escola— actuase ante todo coma un movemento de fondo, fecundando co seu senso da realidade os diveros ámbitos do pensamento. Por iso rebordou ó mesmo Husserl, abandonado por case que tódolos discípulos na súa tendencia ó trascendentalismo idealista— se ben sempre refreada pola presencia do "mundo da vida"

---

14. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode,* Tübingen 21965, p. 255; cf. pp.250-275. A xusteza desta apreciación non ten por qué ir unida á discusión acerca do carácter crítico ou non do pensamento de Gadamer: cf. a súa polémica sobre todo cos representantes da Escola Crítica en K.O.Apel/C. v. Bormann..., *Hermeneutik und Ideologiekritik,* Frankfurt a. M. 1971. Unha importante visión de conxunto pode verse en P. Ricoeur, *Herméneutique et critique des idéologies,* en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II,* Paris 1986, pp. 333-391.

15. Neste senso resulta suxestiva a apretada análise que da "superación europea da dialéctica hegeliana" fai E. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana,* Salamanca 1974, pp. 115-174; segue o seguinte camiño: o vello Schelling, Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Heidegger, Zubiri (¡nótese para o noso tema!) e Levinas.

16. Cf. sucinta e rigorosa exposición en J. San Martín, *La estructura del método fenomenológico,* Madrid 1986, pp.21-26.

(Lebenswelt)[17]—, para se converter nun movemento tan ubicuo coma difícil de definir[18].

Desde unha perspectiva máis neutra e global, expresa así José Ferrater Mora a situación:

> Abundan na filosofía contemporánea os ensayos para 'supera-lo realismo e o idealismo'. Exemplos son as propostas de Nicolai Hartmann e W.M. Urban relativas ó carácter correlativo das nocións 'suxeito cognoscente' e 'obxecto a coñecer', así coma algunhas das ideas sobre a existencia humana en canto 'estar-no-mundo'. (...) tales intentos ilustran sobre unha carracterística destacada do pensamento contemporáneo[19].

O carácter xeral desta apreciación salienta aínda máis a coincidencia de fondo. Por outra parte, cómpre observar como de modo indirecto suliña o carácter epocal da situación, ó facela pivotar sobre o intento de superación do realismo e do idealismo. (De paso, cabe aínda notar que alude a unha característica fundamental dun dos autores a estudiar: a "correlación" suxeito/obxecto, tan cara a Amor Ruibal).

Pode que a consideración deste punto se alongase demasiado. Pero, como queda dito era importante clarificar minimamente o clima global. Ten ademais dúas vantaxes importantes: 1) nese clima vanse mover os proxectos filosóficos dos dous autores que prentendemos estudiar, e 2) permite situar agora con certa precisión a dialéctica interna do concreto segmento da modernidade, cuxa consideración resulta indispensable para a comprensión do noso problema.

---

17. Coñecida é a, en certo modo paradóxica, reviviscencia desta idea en *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, ed. por L. Landgreve, Hamburg 19643 e *Die Krisis der europeischen Wissenschaften und die transzendentale Phenomenologie*, en Husserliana VI, 1954 (reeditada por E. Biemel 1962).

Sobre a xénese e pervivencia de tan fundamental concepto en Husserl, cf. H. Spiegelerg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction I*, The Hague 21978, 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. dirixida por C. A. Baliñas, Santiago 1983, pro man; F. Montero, *Retorno a la Fenomenología*, Barcelona 1987, pp. 37-51.

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 coma unha presión "realista" sobre a filosofía desde os máis diversos ángulos, determinando así a situación xeral, na que se inserta a fenomenoloxía coma o seu afrontamento global: "The resulting pattern would thus be that of a philosophy in a lingering crisis of reorientation, still threatened in its very existence from outside (...). This was the situation which the new phenomenology had to meet and which it did meet so effectively" (Ibid., p. 21).

Nesta apreciación xeral 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.

b) O cuestionamento da secularización

Antes de entrar no detalle desa dialéctica interna, acaso non sobre aludir sucintamente a un enfoque colateral, que complete o dito desde o ángulo relixioso-cultural. Referímonos á problemática da secularización, que, como é ben sabido, supuxo un forte desprazamento nos acentos do problema de Deus.

Segundo se interprete, a secularización pode supor unha disolución da conciencia relixiosa; ou, pola contra, a súa reafirmación a un novo nivel; ou, finalmente, un simple replantexamento dos presupostos culturais. As tres posibilidades teñen defensores, que aquí, en gracia da brevidade e da claridade, se concentrarán en tres representantes especialmente significativos.

Pola segunda posibilidade opta o teólogo protestante Friedrich Gogarten. Mediante dúas distincións fundamentais —secularidade/secularismo e fe/relixión— trata de mostrar que a secularización non é algo alleo ou contrario á fe cristiá, senón un proceso que nace con plena consecuencia do seu mesmo ser; en definitiva, non leva á desaparición de Deus, senón que se mostra coma unha ocasión para purifica-lo seu concepto[20]. A tese atopou un eco moi favorable, pero tamén moitas reticencias, nos medios teolóxicos[21].

Pola primeira opción inclínase decididamente o filósofo Hans Blumenberg, que desde o mesmo título da obra —"A lexitimidade da Idade Moderna"[22]— marca a súa tese: a secularización é un procesosoe afirmación autónoma do home, que se libera así da tutela do absolutismo teolóxico; o seu avance leva, polo tanto, á eliminación de Deus.

Coma representante da terceira posibilidade cabe citar a Peter Berger. Apoiándose sobre todo no pensamento sociolóxico, trata de lograr unha postura equilibrada, evolucionando desde posicións máis negativas[23] a unha opción matizada pero claramente positiva[24]. O que para nós resulta máis interesante é a súa clarificación de principios, ó mostrar que as análises funcionais na socioloxía —e, engadamos, ó seu modo na historia da cultura— deben manterse no marco da propia metodoloxía, precavéndose contra os "usos ideolóxicos":

---

20. Principalmente na súa obra *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit,* Stuttgart 1953.

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

22. *Die Legitimitat der Neuzeit,* Frankfurt a. M. 1966; reeditada máis tarde en tres tomos, na editorial Suhrkamp: *Sakularisierung und Selbstbehauptung,* Frankfurt a. M. ^{2}1983; *Der Prozess der theoretischen Neugierde* ^{2}1980; *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner,* 1976. Referirémonos sempre 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 o estudio científico da relixión se cegase sistematicamente (a eventuais manifeetacións do relixioso) pola súa propia maquinaria conceptual[25].

Obviamente non é deste lugar unha discusión detallada do problema, polo demais xa non tan vivo a partir dos anos 70[26]. En todo caso, si importaba sinalalo como envolvente importante do noso plantexamento, facendo notar como tamén desde este enfoque se nos mostra a súa radical apertura e problematicidade. A filosofía ten que ser moi consciente disto para se situar ó seu preciso nivel e non se deixar envolver en ningún tipo de reduccionismo, nin filosófico nin teolóxico.

Esta circunstancia reforza a flexibilidade hermenéutica que xa se desprendía do enfoque anterior e que será preciso ter moi en conta agora que entramos máis decidiamente na dialéctica de detalle. Como indica un meticuloso coñecedor do proceso, cando se estudia a idea de Deus no pensamento moderno, debe excluírse toda unilateralidade: a súa historia "é máis ben un proceso permanente de crítica, de purificación ou de superación *(Aufhebung)*"[27].

B) A DIALÉCTICA INTERNA DA MODERNIDADE

As vantaxes da consideración anterior non poden ocultar que, a pesar de todo, quedaría excesivamente abstracta e non sería de moita utilidade, se agora non se enchesen os seus conceptos co estudio concreto do segmento moderno na súa dinámica interna. Pero sucede que ó achega-lo obxectivo, o campo de observación revélase na súa enorme complexidade. Obriga, polo tanto, a diferencia-la consideración. Só dese modo será posible unha certa orientación na multiplicidade das interpretacións.

Nesta busca de claridade pode axudar un feito importante: a idea de Deus vén sempre envolta na "trindade metafísica", como a chamou Karl

---

25. *Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion:* Journal for the Scientific Study of Religion 12 (1974) 125-133. Tomo a referencia deste artículo, que non puiden 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 foron moi importantes as reflexións de A. Alvarez Bolado ó 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 da obras citadas de J. Figl e Blumenberg e Gogarten, poden consultarse: H. Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs,* Freiburg/München 1965; A.J. Nijk, *Secularisatie,* Rotterdam 1968 (máis accesible na trad. italiana, *Secolarizzazione,* Brescia 21986; unha notable popularización destas ideas débese ó 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. biszum 18. Jahrhundert,* en J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 3 (1974) 756.

Löwith[28], ou, se se quere, con metáfora máis neutra de Hans Blumenberg, no "triángulo metafísico"[29] constituído por *Deus*, o *home* e mailo *mundo*. Trátase dun plexo intimamente trabado no que cada compoñente vai sempre ligado ós outros dous. Na idea de Deus, cuxo destino pretendemos estudiar, esta relación mostrase con decidido vigor, pois Deus, de ser accesible e na medida en que o poida ser, deberá aparecérsenos necesariamente en e desde as diversas concepcións que nos fagamos do mundo e do home.

Na etapa moderna, delas a máis definitoria resulta ser a do home. Ata o punto de que a maioría dos estudios atenden unicamente a ela. Aquí, por xustiza especulativa e polo interese concreto do noso traballo, aínda que sexa brevemente, atenderemos tamén á concepción do mundo.

3. O principio de inmanencia

a) Plantexamento

A preeminencia dada ó tema do home non é, de ningún modo, caprichosa. En primeiro lugar, obedece a un fundamental corremento histórico: o paso do cosmocentrismo, herdado dos gregos e sistematizado na escolástica[30], ó *antropocentrismo* da Idade Moderna, a partir sobre todo do *humanismo* (neste caso o nome é toda unha definición). O mundo non aparece xa na profundidade orixinante e envolvente do cosmos grego, fecundidade inesgotable onde se manifesta o divino. Cada vez máis, o mundo percíbese coma lugar do home, obxecto do seu traballo e froito da súa transformación. En lugar de atopar nel a Deus, "o home, a calquera espello da natureza que se mire, acaba sempre por se encontrar a si mesmo"[31].

"A filosofía volveuse así antropoloxía"[32]. Pero non coma un mero acontecemento fáctico, senón coma principio radical e estructurante. O humanismo foi só a preparación dunha onda abisal que ía emerxer en Descartes e arrastrar consigo toda a filosofía moderna.

Desde que o principio da certeza filosófica se coloca no *eu pensante/dubitante*, a realidade toda convértese en *objectum:* en aquilo

---

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

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

30. A tese de J.B. Metz, *Christliche Anthropozentrik*, München 1962, que quere facer remontar a san Tomás de Aquino o antropocentrismo non pode convencer; ten un conta un dato certo: a presencia do personalismo bíblico no seu pensamento; pero obviamente non é o factor determinante.

31. H.U.von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid 21966, p. 86. Esta obra analiza con singular profundidade e beleza —nunha apertura non sempre conservada máis tarde polo autor— o paso do cosmocentrismo ó antropocentrismo, mostrando cun amplísimo radio cultural as súas implicacións.

32. *Ibid.*, p. 87.

que consiste en estarante o suxeito, de modo que del recibe a súa ratificación de realidade verdadeira e, en definitiva, de realidade existente. Anúnciase así o *principio de inmanencia,* que determina dun modo decisivo todo o proceso da filosofía moderna, e, nela, o da idea de Deus: desde Descartes a Nietzsche, pasando por Spinoza, polos grandes idealistas e por Feuerbach, a filosofía moderna vai estar profundamente habitada por este principio.

Nesta apreciación coinciden diagnosticadores históricos tan formidables e tan estratexicamente situados coma Hegel —"con el [Descartes] entramos, en rigor, nunha filosofía independente, que sabe que procede sustantivamente da razón e que a conciencia de si é un momento esencial da verdade"[33]—, Dilthey —"Descartes é a encarnación da autonnmía do espírito fundada na claridade do pensamento"[34] — e Heidegger —"coa interpretación do home coma *subjectum* crea Descartes o suposto metafísico de toda antropoloxía futura"[35]—.

Trátase dun proceso longamente analizado: sería ocioso, e acaso pedante, repetilo aquí. En cambio, interésanos sobremaneira analiza-lo significado definitivo do principio de inmanencia: ¿leva ese principio por necesidade da súa lóxica interna á reducción de toda realidade á subxectividade humana e, polo mesmo, tamén á disolución da idea de Deus; ou pode desenvolverse tamén de xeito que non exclúa necesariamente a realidade extrasubxectiva e deixe así un espacio para Deus? Xa se comprende que a pregunta é decisiva para o noso traballo, pois os dous autores que pretendemos estudiar apostan decididamente pola segunda opción.

b) Absolutización do principio de inmanencia

Pola primeira, en cambio, inclínanse importantes pensadores. As motivacións teñen que ser moi diversas, pois, de modo ben curioso, coinciden aquí ateos e crentes, e aínda estes con fundamentacións diferentes. Unha mostra exhaustiva, á parte de case que imposible, estaría fóra de lugar. Abonde cuns apuntes suficientemente representativos.

1. Desde o punto de vista ateo, resulta moi significativa, tanto pola súa contundencia como pola súa competencia, a postura de Karl Löwith[36].

---

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 as dúas seguintes de W. Schultz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik,* Pfullingen 1957; aquí utilizarémo-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,* Frankfurt a. M 1950, p. 103.

36. Aborda o tema principalemente en *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzenten Jahrhunderts* (1941), Hamburg/Wamdsbek 1969; *Weltegeschichte und Heilsgeschehen* (1953), Stuttgart 41961; *Wissen, Glauben und*

Parte dun diagnóstico global: os cristiáns, pola forza do personalismo bíblico, deixan atrás a *cosmoteoloxía grega;* preparan así o camiño ós modernos, que, á súa vez, abandonan a *antropoteoloxía* cristiá[37]. Con iso a "trindade metafísica" Deus-home-mundo queda reducida á dualidade home-mundo, nun proceso que leva do teísmo polo deísmo ó ateísmo[38].

Tal proceso chega ó noso tempo con Husserl, Heidegger, Valéry e Sartre, para os que tamén "só quedan o home e o mundo", coa eliminación das cuestións fundamentais de Deus e a inmortalidade[39]. A interpretación de Löwith resulta sempre fortemente restrictiva do factor relixioso nos diversos pensadores[40], para chegar á conclusión definitiva:

> Pero acaso Spinoza non soamente non dixo todo o que pensaba, senón que nin sequera podía pensar todo o que para nós, os herdeiros da crítica da relixión aberta por el, a penas merece ser pensado e dito: que simplemente *non hai Deus —nin un Deus crible nin un Deus pensable, nin un presente nin un ausente.* De feito, nós non somos nin teístas nin ateos, porque a penas nos podemos representar simplemente por qué a metafísica foi tan teimuda e longamente teoloxía metafísica e pensaba que debía necesariamente pensar a Deus e non unicamente o todo do mundo, cuxa non-divindade *(Gottlosigkeit)* é para nós evidente[41].

2. Desde un punto de vista teísta, toma Cornelio Fabro unha postura non menos resolta nin menos abondosamente exposta e defendida[42]. Desde o inicio[43] ó epílogo da obra, extraordinariamente longa e ricamente erudita, vai repetir incansablemente que o "principio moderno de inmanencia" leva por irrefrenable lóxica interna ó ateísmo.

O autor non deixa lugar a dúbidas: "a resolución do cogito no ateísmo" —dinos ó inicio da conclusión— "non é algo facultativo senón constitutivo" e "inevitable"[44]. Isto resulta tan constrinxente, que,

---

Skepsis (1956), Göttingen ^{2}1958; *Vorträge und Abhandlungen zur Kririk der christlichen Überlieferung,* Stuttgart 1966; e a citada *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descarres zu Nietzsche,* Göttingen 1967. Nesta obra centrámo-la consideración.

37. pp. 7-23.

38. *ibid.*, pp. 9-10.

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

40. Cf., por exemplo: "Indem sich Hegel die religiösen Vorstellungen in den Begriff übersetz, 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). No mesmo Spinoza tende a eliminar toda valencia relixiosa; cf. principalmente pp. 225-226. 243-250.

41. *Ibid.*, pp. 249-250.

42. Principalemente na especie de *summa* do estudio do ateísmo, *Introduzione all'ateismo moderno,* 2 vol., Roma ^{2}1969; a ela nos remitiremos. Un resume interesante ofréceo o mesmo autor en *Génesis histórica del ateísmo contemporáneo,* en G. Girardi (ed.., *El ateísmo contemporáneo II,* Madrid 1971, pp. 19-66.

43. Cf. principalmente o final da introducción: "Incipit tragoedia hominis moderni!" (I, p. 81-85).

44. *ibid.*, II, pp. 1091-1092. Recoñece, con todo, que este proceso representa "il piu audace e fascinanne tentativo dello spirito moderno" (Ibid., p. p. 1091).

aínda que recoñece que "o pensamento moderno partiu co propósito de defende-lo Absoluto, a liberdade, a trascendencia"[45], considera "inautén-ticas e intrusas tódalas formas de teísmo aparecidas no pensamento moderno"[46].

(Evidentemente hai aquí un xuízo de fondo sobre a historia da filosofía, que interesa notar, aínda que sexa de paso, pois resulta ilustrativo —por contraste— para a postura dos autores que prentendemos estudiar. Conforme a tal xuízo esa historia culminou irreversiblemente en san Tomás de Aquino, de xeito que todo o proceso subseguinte constitúe unha decadencia que só mediante unha volta ó tomismo será posible remontar[47]. Un esquema do que, curiosamente, mesmo os neo-escolásticos máis avanzados non acaban de desprenderse)[48].

Outro autor teísta, esta vez teólogo protestante, que se inscribe nesta liña é Eberhard Jüngel. Pero a súa intención adopta tonos e ten motivos mois distintos. Cunha enorme acribia conceptual analiza o proceso que leva de Descartes ó ateísmo moderno, facendo unha crítica radical de toda concepción onto-teolóxica do teísmo metafísico e, de rechazo, tamén do ateísmo, que, en definitiva, é a súa contrafigura igualmente metafísica[49].

Un Deus "postulado coma re-aseguro da *res cogitans*" (Descartes) ou "coma garante da unidade de sensibilidade e moralidade" (Kant), é un Deus metafísico e, polo tanto "nace morto"[50]. Con isto o autor —decidido

---

45. *Ibid.*, p. 1096.

46. *Ibid.*, p. 1092

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

48. Así, por ex., o libro, un tanto decepcionante, de E. Gilson, *Dios y la filosofía,* Buenos Aires 1945; sen excluír todo o tomismo trascendental máis aberto. Cousa que nota ben C. Fabro desde a súa perspectiva (Ibid, I, p. 85 nota 8). Cf. así mesmo as críticas de B. Labebrink, *Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik* , Rombach 1967; e, máis recentemente, en expresa referencia a K. Rahner, a obra de P. Eicher, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz,* Freiburg i. d. Schweiz 1970.

Mención á parte merece H. U. von Balthasar, quen, cunha enorme erudición histórica e cunha postura persoal de gran capacidade especulativa, adopta neste punto a mesma actitude de fondo ca Fabro. O principio de inmanencia non é superable: "Der Kraft und dem Sog der Grundentscheidungen in dendrei 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 konnen" *(Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III/II/2 Im Raum der Metaphysik. Neuzeit,* Einsiedeln 1965, p. 881; para todo o tema a obra é, en calquera caso, extraordinariamente instructiva).

49. *Dios como misterio del mundo,* Salamanca 1984, principalmente pp. 170-294 (temos en conta o texto alemán, ó partir da trad. cast., non sempre acertada).

50. *Ibid.*, p. 258. Resulta significativo que, desde unha perspectiva moi distinta, J. Collins, *God in Modern Philosophy,* London 1960, chega a un diagnóstico moi parecido. O racionalismo (inclúe nel a Descartes, Spinoza, Leibniz e, en certo modo, a Malebranche), en reacción contra o escepticismo do primeiro tercio do s. XVII, "funcionali

barthiano, para quen polo tanto fe e razón opóñense dialécticamente sen mediación posible— pretende deixar libre o espacio para a fe. Esta é a única capaz de "perturba-lo pensamento metafísico de Deus"[51] e de supera-la "mala alternativa de teísmo e ateísmo cara a un presente do espírito, que por fin volva a pensar a Deus"[52] máis alá de toda onto-teoloxía, cuxo final foi proclamado pola expresión nietzscheana "Deus está morto"[53].

3. Resulta ilustrativo advertir que este rechazo *a posteriori do principio* de inmanencia por parte dalgúns crentes tivo antecedentes xa desde o comenzo. Tal o de Pascal frente a Descartes[54] ou de Jacobi frente a case que todo movemento de renovación.

Rechazo no que había, por un lado, a natural resistencia ante as ideas que aparecen de novo: estas, ó rechazaren as interpretacións ata entón adquiridas, dan de entrada a impresión de rechazar con elas a mesma realidade interpretada. De feito, a discusión en torno a Spinoza *(Spinozastreit)*[55] e a Fichte *(Atheismusstreit)*[56] son momentos culminantes dun proceso xeral, no que practicamente tódolos innovadores —é dicir, tódolos grandes autores— foron nalgún momento, nalgures ou por alguén, acusados de ateos[57].

Non todo era escurantismo nesta postura. Hai tamén, sen dúbida, a intuición dunha dialéctica real que pode levar á negación de Deus. Neste senso nin a Pascal, tan dramaticamente relixioso e, ó mesmo tempo, tan profundamente sensible ós cambios da nova época, nin a Jacobi, máis desagradablemente polémico pero tampouco cego[58], se lles pode negar perspicacia histórica.

c) A inmanencia coma cuestionamento radical

Pero esta non é a única interpretación posible do principio de inmanencia. Outros autores adoptan unha postura máis flexible e, digamos,

za" a Deus como garante da certeza (pp. 55-89: "God as a Function in Rationalist Systems"). Cando esa "función" puido ser asumida por outros principios, co *empirismo,* Deus é despedido (p. 90). Referíndose ó Kant da razón práctica, fala de "moral functionalism" (p. 163).

51. *Ibid.* p. 259.

52. *Ibid.*, p. 267.

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

54. Cf. H. Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Madrid 1979, pp. 75-140, que fai unha viva exposición de ambos mediante a súa 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 (longuísima enumeración de autores no índice de conceptos).

58. "Jacobis Starke 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).

dialéctica. Desde si mesmo ese principio aparece continuamente roto cara ó seu rebordamento e superación.

1. A postura de Wilhelm Weischedel responde a un plantexamento algo distinto; con todo, merece ser mencionada aquí. Parte dun percorrido de toda a historia occidental do pensamento filosófico sobre Deus. Historia que interpreta coma una "subida" *(Aufstieg)* desde os presocráticos ata Hegel, e coma unha "caída" *(Verfall)* a partir de Hegel, caída que se mostra ante todo no pensamento de Feuerbach, Marx, Nietzsche e Heidegger[59]. O resultado fundamental é que tódolos intentos

> descansan en presupossos non demostrados e que polo mesmo naufragan necesariamente. Por outra banda, quedou mostrado que nos esforzos analizados baixo o título 'Caída da teoloxía filosófica' case que sempre se impuxeron de novo no camiño pensamentos filosófico-teolóxicos, se ben tan pouco demostrados coma os seus predecesores. En Nietzsche e Heidegger viuse isto coa máxima claridade[60].

A conclusión que saca é dobre: 1) a posibilidade dunha teoloxía filosófica tanto frente ós intentos que —tal o por nós analizado de E. Jüngel— a negan desde a teoloxía[61], coma ós que o fan desde a filosofía; e 2) a radical cuestionabilidade de todo intento, que debe quedar sempre en "suspenso":

> A última palabra da teoloxía filosófica aquí intentada soa por tanto: Deus, o Desde-onde, é misterio, eo home ten que o manter irrevocablemente *(abschiedlich)* sempre como misterio"[62].

2. Se esta postura resulta interesante como balance dunha situación —acaso un pouco "endurecido" e excesivamente formalizado nas súas conclusións—, máis significativa parece ainda a doutro autor xa citado, Walter Schulz. A súa é unha visión matizada e dialéctica, que, desde o seu mesmo nacemento en Descartes, ve a inmanencia traballada e determinada internamente polo outro pólo, o da trascendencia:

> Ora, a investigación sobre Descartes —especialmente en Francia— mostrou desde hai trinta anos, en traballos eruditos e concienzudos, que a metafísica cartesiana non significa de ningún modo un unívoco pór de relevo ó eu consciente de si, senón que nela Deus é colocado sobre o eu coma o verdadeiro suxeito que determina e sostén o mundo na súa totalidade, inclusive o home. Pero esta interpretación non chegou a ser unha cuestión en si para os historiadores da filosofía, que non se preguntaron se a concepción fundamental, en vigor ata gora, sobre a esencia da metafísica moderna, que comenza con Descartes, é realmente lexítima[63].

---

59. Tal é o contido o primeiro tomo, *Der Gott der Philosophen I*, Darmstadt 1971; utilizámo-la edición DTV, München 1979.

60. *Ibid.*. p. 495.

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

62. *Ibid.*, p. 257; son, efectivamente, as derradeiras palabras da obra.

63. *El Dios de la metafísica moderna*, cit. (nota 33), p. 11. Sobre este tema véxase o 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.

Isto non sucede tan só ó principio, senón que representa unha constante que define a marcha do pensamento moderno. Trátase dunha fonda dialéctica, onde a subxectividade humana empeza poñéndose a si mesma en relación coa divina que a fundamenta; seguen logo os intentos de integrar ambas nun todo que as absorbe e identifica; pero o sistema rómpese sempre de novo para reiniciarse o proceso[64]. Dada a relevancia deste punto, paga a pena expresalo coas súas palabras:

> En principio, a metafísca moderna non é, como se afirma de cote, un camiño recto e perfectamente claro cara á conciencia de si. Nela domina, antes ben, unha complicada legalidade (...): o comenzo da metafísica moderna fórmano os pensadores que colocan no centro a subxectividade, pero que por enriba da subxectividade humana poñen unha superior que a limita; a estes pensadores séguennos os sistemáticos, os cales intentan 'mediar' a subxectividade humana e a subxectividade que limita a aquela nun todo sistemático. Esta sucesión determinada repítese tamén dentro da metafísca moderna ata o presente[65].

Acontece xa con Nicolás de Cusa —a quen, con moi bo acordo, Schultz remonta os comenzos[66]— e Giordano Bruno, e continúa logo en Descartes/Spinoza, Kant/Idealismo[67] e, ó seu modo, invertendo a cronoloxía, Nietzsche/Heidegger[68]. E cabería aínda indicar que esta mesma dialéctica tende a darse dentro mesmo de cada pensador, dividindo o seu pensamento en dúas etapas, das que a segunda representa unha reafirmación da tensión dual negada na primeira. Schultz faino notar expresamente a propósito do último Schelling[69], e cabería falar igualmente do Kant da razón práctica[70], do último Fichte, do último Heidegger e mesmo do último Wittgenstein.

---

64. Como se ve, con outros termos e cunha sistematización máis concreta, ven equivaler ó que dicía W. Weischedel; cf. o texto ó que remite a nota 59).

65. O. c., p. 24

66. Hoxe, despois dos traballos 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 é algo xeralmente admitido; cfr. tamén 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. A ificultade nace de que "as relacións nos séculos XIX e XX non son fáciles de expoñer, por canto que aquí a metafísica non mostra xa tan visiblemente a súa continuidade; non obstante tamén aquí rexe a legalidade que sinalabamos anteriormente. '(...) *Heidegger* repetiu contra este nihilismo [de Nietzsche 'que diviniza o ente en total baixo o nome de Dionisos'] a lei inicial da metafísica moderna: aprehender expresamente a subxectividade e conserva-la súa tensión interna frente á trascendencia".

69. *Ibid.*, p. . -27: "Schelling descobre a facticidade do espírito. Esta comprensión —di— obriga o espírito a poñer sobre si ó Deus 'im-pre-pensable' coma orixe do ser espiritual".

70. Máis difícil é, como se sabe, o enxuiciamento do Kant do *Opus postumum*; cfr. A. Cortina, *Dios en la filosofía trascendental de Kant,* Salamanca 1981, pp. 297-325; e J. Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant,* Madrid 1984 pp. 72-75. 143-151.

A conclusión desta interpretación deixa ve-lo espacio preciso onde hoxe se presenta para nós o problema de Deus:

> Por medio desta determinación a metafísica moderna ofrécenos, ós que estamos caracterizados por ela, unha orientación. Invítanos a preguntarnos: ¿cal é a esencia deste pensar, que concibe un Deus que se move entre os extremos da oposición a min e da unidade comigo, que en ambas determinacións está relacionado comigo e que, con todo, non queda absorbido polo eu?[71]

d) A inmanencia, aberta á trascendencia

A esta segunda actitude, que desemboca sobre a apertura da pregunta, cabe engadir aínda unha terceira: a que, situándose conscientemente no ámbito do pensar aberto pola filosofía moderna, opta por unha resposta afirmativa. O principo de inmanencia non é negado, pero interprétase de tal modo que nel —cun ou con outro estilo, con maior ou menor decisión— se percibe a presencia do trascendente.

1. O tratar este punto, non cabe xa ignorar completamente a *reflexión teolóxica*. Ben entendido que é sempre tarefa delicada a de precisalas relacións filosofía-teoloxía. Non sería este o lugar para as discutir. Pero cabe apoiarse simplemente nun feito innegable: que, en concreto, non son nunca compartimentos completamente estancos; e que, máis en concreto aínda, na reflexión teolóxica hai sempre unha forte compoñente de pensamento filosófico. Esta compoñente elabórase unhas veces de modo directo en filosofías que serven de mediadoras na reflexión teolóxica (que é o caso máis corrente no pensamento católico); e outras está implícita no mesmo proceso teolóxico (tal, case que sempre, no pensamento protestante). En todo caso, unha ollada elemental a este peculiar ámbito do pensamento mostra dous feitos fundamentais: 1) a viva presencia tamén nel do prinnipio de inmanencia, e 2) a ruptura *reflexiva* —non meramente fideísta— do mesmo cara á trascendencia.

Na *teoloxía protestante* aparece ante todo nunha figura coma a de Schleiermacher, non por casualidade en estreita polémica con Hegel e moi conscientemente situado na nova situación aberta por Kant. O' longo da súa obra fai da subxectividade moderna o lugar da mostración e do pensamento de Deus[72]. Por outra parte, o seu plantexamento non

---

71. Ibid., p. 112, final do libro. Inmediatamente antes dixera: "Este vai e vén constitúe o verdadeiro *'contexto'* da metafísica moderna. Condiciona que Deus sexa determinado coma oposición á subxectividade finita e coma unidade coa subxectividade finita. O Deus da metafísica moderna non pode ser comprendido nin por unha das determinacións nin pola outra, e todo pensador que siga os lineamentos desta metafísica é superado, porque pensa só unilateralmente e en tanto o fai así. Non obstante, tódalas determinacións opostas teñen algo de común: os pensadores da liña metafísica moderna conciben a Deus e ó home en e por medio da relación recíproca, sexa que esta relación se afirme coma oposición ou coma unidade".

72. Unha exposición sucinta, desde unha perspectiva filosófica, pode verse en W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen I*, cit. (nota 59), pp. 213-221. O comenzo indica

quedou isolado, senón que orixinou toda unha corrente que prolongou os seus camiños, sobre todo na "teoloxía da experiencia" da Escola de Erlangen[73].

Á súa vez Kant foi continuado teolóxicamente pola poderosa corrente do ritschlianismo, cuxo interese fundamental reside en mostrar que "a relixión é o que fai posible a nosa realización coma persoas morais"[74]. E non debe esquecerse que a esquerda hegeliana tivo ó seu lado non só unha dereita filosófica, senón que de Hegel naceu un pensamento expresamente teolóxico, en ocasións tan rico e interesante coma o de Philip Konrad Marheineke[75], para nos referirmos xa ó caso prototípico —aínda que fose no modo da reacción— de S. Kierkegaard[76].

Dando un salto no tempo, é ben coñecida a íntima relación do pensamento de Rudolf Bultmann co do primeiro Heidegger, cun extremado senso da subxectividade, que, con todo, permanece aberta á trascendencia[77]. E resulta fascinante ver que nun coidadoso estudio histórico-filo-

---

que, a pesar de ser un pensador primariamente teolóxico, "non debe ser pasado por alto nunha historia de filosofía teolóxica. Xa pola simple razón de que influíu de modo decisivo nalgúns dos pensadores do seu tempo expresamente orientados filosófico-teolóxicamente, ante todo en Schelling e Hegel" (p. 213). Véxase tamén K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zürich* ^{3}1960 (un clásico, que resulta interesante para todo este tema).

Curioso e significativo resulta tamén notar que o famoso "sentimento absoluto de dependencia" *(schlechthinnige Abhanhigkeitsgefühl)* é de directa herdanza fichteana: "...Schleiermacher, que na primavera do 1802 escoitou a Fichte expoñe-la filosofía do sentimento absoluto de dependencia, vai intentar explicar cristianamente esta doctrina..." (H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit III/II/2,* cit. [nota 48], p. 881).

O autor non dá a referencia. Pero pode verse en J. G. Fichte, Wissenschatslehre von 1801/02, en *Nachgelassene Schriften 1800-1803,* hrsg. von R. Lauth / H. Gliwitzky, Bd. 6, Stuttgart / Bad Cannstatt 1983, pp. 193-198. 20-4205. Se ben a frase non está á letra, aí aparece "Gefühl der Abhängigkeit, Bedingtheit" (p. 194), "Gefühl der Gebundenheit" (p. 197); e o adxectivo "schlechthinnig" está continuamente utilizado no contexto.

73. Cf. a exposción, moi sensible a todo o plantexamento 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, o.c., p. 442-449. Véxase, por ex.: "In dem menschlichen Geiste ist Gott sich nicht durch diesen sondern durch sich selbst offenbar und so auch dem mmnschlichen Geiste offenbar. Dieser ist als Vernunft in ihm aufgehoben" (cit. por Barth, Ibid., p. 444). Que non se trata dunha mera acomodación, faino notar o mesmo Barth —polo demais nada proclive a este tipo de pensamento—, ó indicar que Marheineke " non empezou con Hegel, senón que rematou con el" *(Ibid.*; subliñado do autor).

76. Evoquemos, como eco afín se ben lonxano e tamén con outras resonancias, a M. de Unamuno; cf. E. Rivera de Ventosa, *Unamuno y Dios,* Madrid 1985. Distinta foi a actitude de Ortegaa cf., con expresa atención á súa 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. Moi significativo é a este respecto o artículo programático, *Welchen Sinn hat es von Gott zu reden?,* en *Glauben und Verstehen I,* Tübingen ^{6}1966, pp. 26-37.

sófico se pode ve-lo abrupto e sobrenaturalista pensamento de Karl Barth coma a última culminación —por inversión— do principio de inmanencia:

> Máis ben, só se alcanza un concepto adecuado dela [da teoloxía dialéctica], cando se a comprende coma unha radicalización da problemática da subxectividade (...), no senso de que no lugar da subxectividade finita e inmediatamente individual, entra a incondicional e absoluta subxectividade de Deus, que, a dife-rencia da finita (...), contén xa en si as condicións da súa realización[78].

2. No *pensamento católico* a presencia da filosofía moderna resulta máis escasa, freado como está polo seu enfeudamento escolástico. Aínda así, ofrecen moito interese especulativo os hegelianos "semi-racionalistas" (G. Hermes, A. Günther, J. Froschammer)[79] e sobre todo os grandes pensadores da Escola de Tübingen (J. S. Drey, J. E. Kuhn n J. A. Möhler, principalmente)[80]. Máis tarde o Modernismo vai ser condenado xustamente como defensor do "inmanentismo moderno"[81].

Máis interesantes resultan os intentos directamente filosóficos. Empezando polo de Maurice Blondel, que consiste xustamente en trrtar de romper desde dentro a inmanencia subxectiva, para mostra-la súa constitutiva apertura á trascendencia[82]. E, xa máis preto de nós, o proxecto filosófico de Joseph Maréchal consiste na busca dunha saída trascendente desde a inmanencia kantiana, ap apndose nun tomismo reinterpretado[83]. Del, unido a outros influxos que veñen principalmente de Heidegger, parte o tomismo trascendental, o cal, se é moi discutible na súa pretensión de síntese histórica[84], supon unha importante contribu-

---

78. F. Wagner, *Gott. X Der G[ottes]-Begriff der nachreformatorischen Theologie,* en J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 3 (1974) 807.

Sobre o prensamento protestante en xeral, 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 corrente foi condenada no Vaticano I; pero, en concreto, Amor Ruibal prestaralle moita atención.

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

81. Decreto *Lamentabili* (3-7-1907); pode verse en H. Denzinger / A. Schönmetzer, *Enchiridium symbolorum,* Barcelona / Freiburg i. Br...331965, pp. 675-683 (n. 3475-3500). Para acomprensión do ambiente xeral cf. L. Martínez Gómez, *El problema de Dios en la teología católica entre los dos concilios vaticanos, 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; unha valoración crítica importante ó noso propósito é a 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. Síntese, cremos, imposible por tratarse precisamente dunha ruptura. Así o viu sempre Amor Ruibal, que considera imposible a "volta á escolástica". Hai tempo resumimos a súa postura con estas palabras: "Para Amor Ruibal esta línea [marechaliana] en

ción filosófica ó estutuo da subxectividade moderna: representa unha clara ruptura co realismo escolástico, ó tempo que mostra as posiblidades de apertura ínsitas na inmanencia moderna[85].

e) Principio de inmanencia e senso da historia

Acaso esta consideración se alongase un tanto. Pero de ningún modo debe considerarse superflua, pois todo isto resulta decisivo para situa-los autores do presente estudio, os cales, como veremos, son conscientes desa tensión. Pretenden herda-lo plantexamento moderno sen por iso asumiren as consecuencias dun puro inmanentismo nin volveren xa ó realismo da onto-teoloxía escolástica; nin sequera aceptan, como acabamos de indicar, o compromiso híbrido representado polo tomismo trascendental. O espacio así aberto constitúe xustamente o lugar onde se ubican e que cada un pretende ampliar e estructurar ó seu modo.

En cambio, por alonxarse deste preciso espacio dos nosos autores, haberá que contentarse cunha simple alusión a un dos puntos máis interesantes onde hoxe se cuestiona o principio da inmanencia: a cuestión do *senso da historia*.

Coma no caso anterior, tamén agora aparecen as tres posibilidades. A primeira é a de Karl Marx: nel o principio da subxectividade moderna traduciuse en clausura socio-histórica na inmanencia finita[86].

Outra, a da cuestionanalidade aberta, aparece reflexada no diálogo entre Walter Benjamin e Marx Horkheimer acerca da clausurabilidade ou non do senso da historia, cando se ten en conta tamén o seu pasado irredento. A resistencia de Benjamin a admitir tal clausurablidade prescindindo das "xeracións aplastadas" e, en definitiva, dos "mortos", Horkheimer contéstalle: "en última instancia a súa afirmación é teolóxica". Cousa que Benjamin non nega, deixando dese xeito aberta a cuestión:

---

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 evolución del dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid 1977, p. 28; máis adiante daranse referencias directas do autor).

Isto explica tamén seguramente a coñecida anécdota de Heidegger negándose a participar no tribunal que debía examina-la tese de Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, (1939), München ^{3}1964: a indubitable xenialidade desta obra non pode oculta-la a súa inconsecuencia histórica; cf. P. Eicher, *Die anthropologische Wende*, cit. (nota 48), pp. 72-78.

85. Neste senso debe ser mencionado o rigoroso e sostido estudio de J. Gómez Caffarena, *Metafísica Fundamental*, Madrid 21983; *Metafísica Trascendental*, Madrid 1970; *Razón y Dios*, Madrid 1985 (breve pero interesante, e en puntos novidosa síntese). Só cabe esperar con ilusión o seu prometido libro *Dios, pregunta humana*.

86. Cf., entre a numerosa bibliogragía, C. Wackenheim, *La faillite de la religion d'après Karl Marx*, Paris 21966; máis resumido, G. M. M. Cottier, *Ateísmo y marxismo*, en G. Girardi (ed.), *El ateísmo contemporáneo II*, cit. (nota 42), pp. 101-130.

> Isto é teoloxía; pero no recordo (im Eingedenken) facemos unha experiencia que nos prohibe comprende-la historia dun modo fundamentalmente ateolóxico, por máis que tampouco nos sexa permitido escribila en conceptos inmediatamente teolóxicos[87].

A terceira posibilidade está representada por aquel pensamento teolóxico, hoxe especialmente vivo, que ve na "solidariedade anamnésica" coa historia do sufrimento humano o lugar onde a inmanencia da historia se rompe anunciando a trascendencia[88].

Deste xeito, aínda que o camiño poida terse mostrado por veces un tanto sinuoso, cabe considerar dito o máis indispensable acerca do principio de inmanencia. Tal principio supuxo unha revolución —verdadeiramente 'copernicana"— no pensamento occidental e puxo en cuestión toda a concepción de Deus ata entón vixente. Resulta innegable que hai nel unha posible lóxica que leva á disolución de toda trascendencia. Pero, de igual modo, é tamén historicamente innegable que esa lóxica non ten por qué ser a única. Existen saídas alternativas, que van do cuestionamento radical á afirmación positiva. Esta xa non poderá, desde logo, volver ó que foi, senón que deberá retraducirse moi fondamente no novo contexto.

Tal é o que intentarán, cada un ó seu xeito, Zubiri e Amor Ruibal. Pero antes de entrar no seu pensamento, queda aínda por examinar —agora xa máis brevemente— o outro vértice do "triángulo metafísico": o mundo.

---

87. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentaltheologie. Analysen und Status theologischer Theoriebildung,* Düsseldorf 1976, p. 279; aquí, pp.278-280, poden verse os textos do diálogo, en parte aínda inédito.

88. Cf. Ibid., pp. 273-302; J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesselschaft,* Mainz 1977; P. Eicher, *Bürgerliche Religion,* München 1983. Un bo resume pode verse en Ll. Duch, *Religiò i mon modern,* Monserrat 984, pp. 247-332.

É interesante observar cómo dentro do pensamento español, nunha das publicacións máis importantes acerca do tema de Deus na modernidade —*Convicción de fe y crítica racional, cit. (nota 4)*— aparecen con nitidez as tres tendencias aquí analizadas.

P. Cerezo Galán, aínda que con matices, avoga decididamente pola necesidade da lóxica interna do principio de inmanencia ata a súa disolución en Stirner: trátase dunha "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); se ben na discusión distinguirá entre unha inmanencia metafísica (a ela se refire) e unha relixiosa (que só mediante aquela se fai efectiva) (Ibid., pp. 231-132; cf. pp. 206-209).

J. Gómez Caffarena admite "una lógica", pero négase "absolutamente" a admitir que funcione "necesaria y predeterminantemente" (*Ibid.*, p. 230). J. Manzana é aínda máis 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 presencialización de Dios en la existencia humana, ibid.*, p. 363).

Indiquemos finalmente que Cerezo busca a saída —en expresa referencia a Metz— pola trascendencia histórica (ibid., pp. 221-223. 232-233. 234-235).

4. A nova experiencia do mundo

O xiro antropolóxico da idade moderna supuxo, como queda indicado, un abandono da "cosmoteoloxía" grega e, en xeral, unha perda de senso da sacralidade do cosmos. O nacemento da ciencia, cos seus avances espectaculares e a crecente conciencia da súa autonomía, leva a un crecente "desencantamento" *(Entzauberung)* do mundo[89]. Cambia radicalmente a sensiblidade, e tamén aquí todo se replantexa de novo, aparecendo a triple dialéctica.

1. O *método científico* vai inducindo unha mentalidade positivista na que o lexítimo "ateísmo metódico" da ciencia (recórdese a coñecida frase de Laplace ante Napoleón, que lle preguntaba pola ausencia de Deus no seu "sistema do mundo": "Sire, eu non necesito esa hipótese") acaba por se converter para moitos nun ateísmo real. O evolucionismo confirmará esta tendencia, reforzándoa lateral pero fortemente coa súa inevitable connotación de crítica á letra de Biblia. Unha obra coma a de Bertrand Russel, que desde a ciencia non deixa espacio ningún para o trascendente, representa ben este resultado[90].

(A prolongación na *filosofía analítica*, que nas súas versións máis radicais non deixa espacio ningún para un posible coñecemento de Deus, está tamén na consecuencia lóxica desta actitude de fondo. Tamén nela se deu alternancia, ben representada no paso do primeiro ó segundo Wittgenstein ou no do positivismo lóxico á análise da linguaxe ordinaria. Pero, dado que esta liña non ten especial relevancia para os autores estudiados, non interesa prolonga-lo seu exame)[91].

Tamén aquí Descartas preparara o terreo coa súa desespiritualización e mecanización da *res extensa*. O éxito da refutación que fai Kant das "probas cosmolóxicas" da existencia de Deus mostra ben a penetración do novo talante na filosofía, e non é casual que Karl Löwith sinale

---

89. Sobre esta categoría weberiana, cf. M. Sprondel, *Entzauberung*, en J. Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosphie 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 aínda significativa a 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; cunha interesante discusión en pp. 327-366. O mesmo autor prolongou, con notables inflexións, a súa análise en *Teología filosófica y lenguaje religioso, Convicción de fe y crítica racional*, cit. (nota 4), pp. 261-275. Como exposicións máis xerais, poden 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 anlalítica*, 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, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, Brescia 31974; J. Sádaba, *Lenguaje religioso y filosofía analítica*, Barcelona 1977; J. Gómez Caffarena, *Lenguaje sobre Dios*, Madrid 1985.

que as antinomias kantianas tan só funcionan desde o presuposto dun universo newtoniano, reducido á legalidade físico-matemática[92].

2. Pero tamén neste caso a segunda alternativa se fai vivamente presente. Nos mesmos comenzos están as filosofías de Nicolás de Cusa e Giordano Bruno, nas que Deus e mundo aparecen indisolublemente unidos coma unidade *(complicatio)* e explicación *(explicatio)*[93].

Por outro lado, no caso do mundo aparece igualmente a alternativa clausura/apertura subliñada por W. Schulz para o suxeito: a Descartes ségueo o *Deus sive natura* de Spinoza[94]; Kant é prolongado na "filosofía da natureza" do idealismo; e, en xeral, a Ilustración atopa o seu contrapunto no Romanticismo co seu agudo sentido da infinita e divina profundidade do mundo, algo moi vivo e operante nun Shaftesbury, nun Goethe ou nun Hölderlin[95].

Contra eles reacciona certamente a ciencia do s. XIX; pero, á súa vez, contra ésta reacciona Nietzsche co seu "intento de recuperación do mundo", na súa profundidade infinita, dionisíaca, divina[96]. (Dialéctica parecida cabería, sen dúbida, afirmar respecto da excesiva reducción técnico-industrial do noso mundo e a correspondente reacción ecolóxica).

3. Con todo, a típica ambigüidade destes plantexamentos indica a súa íntima cuestionabilidade e a súa apertura cara á posible resolución na trascendencia real ou na pura inmanencia. Pero tamén aquí se anuncia a terceira posibílidade. Prescindamos xa daqueles que ó longo da filosofía moderna seguen a mante-la validez do argumento cosmolóxico. Na mesma *ciencia*, chegada polo propio avance ós límites da explicación positivista, perfílase un novo talante: en xeral, faise máis aguda a conciencia da especificidade puramente operativa do ateísmo "metódico", que non ten por qué se converter necesariamente en real; de aí que en parte da comunidade científica xurda unha nova sensibilidade, que se mostra "aberta para o panteísmo ou panenteísmo (A. Einstein), para a aceptación dun Deus persoal (W. Heisenberg) ou para unha teoloxía negativa de corte neoplatóncio (C. F. v. Weizsäcker)"[97].

---

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

93. Tema moi ben analizado por H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit III/II/2*, cit. (nota 48), pp. 375. 556-557. 605-610. Sobre ambos autores coma os dous extremos que delimitan a soleira (*Schwelle*) da modernidade, cf. H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle. Cusaner und Nolaner*, cit. (nota 22).

94. Cf. K. Löwith, O.c., pp. 197-251.

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

96. Título do do capítulo que K. Lowith, o.c., pp. 156-196, adica a Nietzsche.

97. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, p. 134; en pp. 133-136 pode verse unha versión actualizada deste argumento. Sería interesante un estudio máis detallado neste contexto dos novos estudios acerca do "principio antrópico": cf. a rece-

Pero non cabe esquecer que este tipo de discurso corre sempre o risco dunha insuficiente mediación filosófiia, típica de posturas que intentan utilizar directamente a ciencia en función trascendente, sexa para defender sexa para ataca-la idea de Deus. Resultan máis significativas aquelas posturas filosóficas (aínda que sexa cun talante moi peculiar), que fan do cosmos o lugar privilexiado para a epifanía do divino e a conseguinte elaboración da idea de Deus.

Ben coñecida é a obra de Teilhard[98]; e acaso resulte aínda máis significativo todo o movemento que cabería calificar de "metafísica evolucionista". Movemento que se anuncia xa con tonos peculiares en Henri Bergson[99] e que se fai máis amplo no mundo anglosaxón, principalmente con Lloyd Morgan[100] e Samuel Alexander[101], para desembocar na hoxe tan influínte filosofía do proceso *(Process philosophy)*, con Alfred North Whitehead[102] e Charles Hartshorne[103] como representantes principais.

Tamén esta constatación resulta significativa para o presente estudio, pois, con diversos grados de atención, tanto Amor Ruibal coma Zubiri inclúen a realidade mundana no seu esforzo por descubrir e pensar a Deus.

5. Conclusións

Esperemos que a sinuosidade do percorrido, así como a inevitable e complexa multiplicación das referencias non escurecesen demasiado o seu senso. De todos modos, chegados ó final, paga a pena intentar un rápido balancedos resultados.

1. O problema de Deus inscríbese hoxe nun movemento epocal, que ofrece o seu marco de referencia máis amplo e comprehensivo. A disolución do pensamento medieval e o tránsito á modernidade supuxo ante todo a superación do realismo greco-esscolástico, para dar entrada a unha presencia cada vez máis intensa e determinante do suxeito no proceso cognoscitivo.

---

sión que, en "Saber leer" n. 5 (1987) 1-2, fai J. Ferrater Mora da obra de J. D. Barrow / F. J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford 1986.'

Para toda a problemática, cf. A. Pérez Laborda, *Ciencia y fe. Historia y análisis de una relación enconada*, Madrid 1980: *¿Salvar lo real? Materiales para una filosfía de la ciencia*, Madrid 1983; *Dios y la ciencia?*, Madrid 1985.

98. Cf. principalmente *Le phénomene humain*, Paris 1955 e *Le milieu divin*, Paris 1957.

99. Principalmente *L'évolution créatrice* (1907). Ed. du Centenaire, Paris 1963, pp487-809 e *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 o último cap.) e *Religion in the Making*, (1926), New York 1960.

103. En *A Natural Theology for our Time*, Illinois 1967, resume moi ben o seu pensamento. Pode verse unha síntese clara desta corrente en H. Küng, *¿Existe Dios?*, Madrid 1979, pp.249-256; tamén 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.

A suxectividade coma radicación última e poder constitutivo do real coñecido celebra o seu triunfo no idealismo. Pero logo virá lentamente unha reacción que fará senti-la presencia do obxecto e dos seus dereitos coma algo non totalmente reductible á actividade constitutiva do suxeito. O motto que fixo seu o movemento fenomenolóxico —"volta ás cousas mesmas"— representa ben o talante da nova situación.

Nela o problema de Deus —denunciado coma onto-teolóxico— non pode volver ó que foi. Se aspira a un diálogo real co pensamento e a ter posibilidades de validez universal, deberá ser profundamente remodelado a partir dos novos presupostos.

2. Dentro xa da modernidade, o proceso preséntase extraordinariamente complexo e refractario á clarificación. Tomando coma fío conductor da reflexión o "triángulo metafísico" Deus-home-mundo, cabe distinguir dúas liñas fundamentais.

A primeira e principal parte do suxeito e exprésase no *principio de inmanencia*: ó redor del xira a parte máis viva do pensamento moderno.

Para moitos a súa lóxica leva necesariamente á eliminación de Deus coma realidade trascendente ó poder constitutivo da subxectividade (con acento diferente, segundo a afirmación se faga desde o ateísmo coma negación da realidade de Deus, ou do teísmo, coma postulación do abandono deste principio).

Outros pensan que tal lóxica constitúe tan só *unha* valencia dun principio máis rico e complexo, que, iso si, induce un radical cuestionamento do problema e a súa necesaria apertura.

Finalmente, uns terceiros, admitindo isto último, pensan que é posible recoñece-la nova situación, e nela a validez fundamental do principio de inmamencia, pero comprendido de xeito que nel se anuncia sempre —coma o outro momento constitutivo— a realidade da trascendencia.

3. Unha dialéctica parecida obsérvase tomando coma punto de partida o outro vértice do triángulo: o mundo.

A nova experiencia do mundo, orixinada sobre todo pola ciencia moderna e a tecnificación dela resultante, pode levar a unha visión reductiva e positivista, que non deixe lugar ningún para o divino. Pero persiste tamén desde o primeiro momento —proba, o romanticismo— outra experiencia do mundo que, sen renunciar ós aportes da ciencia, mantén o senso da súa profundidade, deixando aberta a posibilidade do divino coma peresencia fundante. Posibilidade que noutros autores se fai afirmación positiva, ata chegar nalgúns a constituí-lo centro da súa filosofía.

4. Como se foi observando ó longo da exposición, tanto Amor Ruibal coma Zubiri foron conscientes da nova situación e das súas consecuencias. Ambos optaron claramente pola postura afirmativa, intentando en consecuencia novas solucións para os vellos problemas.

CAPÍTULO II

O PLANTEXAMENTO XERAL DO TEMA DE DEUS EN AMOR RUIBAL E XAVIER ZUBIRI

A panorámica xeral do capítulo anterior permite agora situar con precisión os intentos dos autores que intentamos estudiar. Situalos, ante todo, na dinámica global, precisando e verificando o que se foi dicindo incidentalmente ó fío da exposición. E determinar, en segundo lugar, o senso preciso da súas aportacións respectivas. Dese xeito será posible discerni-la vixencia dos distintos temas, coloca-los acentos segundo a respectiva importancia e concentrarnos naquilo que constitúe unha aportación aínda válida para o pensamento actual.

Dada a súa diferente situación, a caracterización deberá ser feita por separado, se ben ó final tratarase de busca-las confluencias fundamentais.

A) AMOR RUIBAL

1. A hermenéutica da obra de Amor Ruibal

a) Caracterización xeral do autor e da obra

A personalidade e a obra de Amor Ruibal revisten características un tanto peculiares, que piden, de entrada, algunhas observacións fundamentais. A verdade é que sen as ter en conta non resulta doado comprender ben o senso exacto do intento ruibaliano.

Non o resultaba xa no seu propio tempo (recórdese que nace en 1869 e morre en 1930), dada a súa peculiar ubicación no mundo do pensamento. Por un lado, fala desde o mundo da escolástica, pero non pertence xa a el. Por outro, o seu estilo, as súas referencias e as súas preocupacións non están aínda en plena sintonía cos modos contemporáneos. El, que publica o seu primeiro escrito no 98[1], non vai ter ningún contacto

---

1. *Programma praelectionum theologicarum pro his qui primo huius Sacrae Facultatis anno operam navant concinnatum*, Santiago 1898; 34 páx. Como se ve, non se trata propiamente dun libro; pero este escrito, feito no comezo da súa carreira —acaba de chegar de Roma—, reviste unha grande importancia. Nel anúnciase dalgún modo o que vai ser a súa obra filosófico-teolóxica.

perceptible cos membros da famosa xeración (cos que, con todo, o une un común e fondo alento de apertura a Europa e de renovación radical do pensamento)[2]. Alleo a ambos mundos, é rechazado, como veremos, polos escolásticos, é dicir, por aqueles ós que máis inmediatamente se dirixía, sen por iso ser verdadeiramente coñecido nin recoñecido polo pensamento extraescolástico.

Moito máis difícil ten que resultar, por forza, hoxe. O que había de explosivamente rupturista no seu plantexamento —a crítica radical do pensamento escolástico e o anuncio da quebra definitiva da súa vixencia— converteuse, mesmo nos círculos eclesiásticos, nunha evidencia ambiental. Pero o grave é que no fragor dese estoupido que xa non interesa hoxe, corrémo-lo risco de non percibir tampouco o que de positivo, renovador e abridor de futuro se anunciaba na súa obra.

A estes factores hai que sumarlles aínda o *estado en que quedaron os seus escritos*. Non xa só en canto tronzados en plena elaboración por unha morte en definitiva temperá, ós sesenta anos[3]. Senón tamén polo estado dos inéditos, que comprenden xustamente a parte creativa (aínda o tomo VII, que xa é postumo, pertence ó percorrido histórico-crítico). Enriba, verase na Terceira Parte que as edicións feitas, impagables como esforzo subxectivo, distan obxectivamente moito de seren acertadas.

Compréndese entón que a interpretación, lonxe de ter ante si un camiño expedito, atópase cunha tarefa chea de trampas e dificultades. Un mínimo de familiaridade criticamente alerta coa escritura e co pensamento de Amor Ruibal, ensina que tan só mediante un reflexivo exer-

---

S. Casas, que edita o texto (I 119-130), foi quen máis énfase puxo na importancia do mesmo (cf. *Don Angel Amor Ruibal. Su vida y su obra filosófica:* Crisis 1 (1954) 27-29; Introducción General [ó tomo I dos PFFD], I 53-55; Introducción [a Cuatro Manuscritos inéditos], XI 32. 52 n.; 210. 82). Dada a súa concepción excesivamente estática do pensamento ruibaliano (diso falaremos máis adiante), tende a esaxerar tal importancia; aínda así, fai dúas observacións interesantes: 1) non hai un total paralelismo coa obra posterior (I 54); 2) nesta acentúase cada vez máis o filosófico (I 55. 56-57).

Xa S. Cuesta, *Don Angel Amor Ruibal. Su personalidad científica y su obra filosófico-teológica:* Rev Esp Teol 4 (1944) 584-585, chamara a atención sobre este punto.

Moito máis reservado se mostra M. Rey Martínez na súa introducción á edición de *Naturaleza y sobrenturaleza*: Compostellanum 1 (1956) 176-177. E decidamente oposto é B. Martínez Ruiz, *Nueva edición de los PFFD de A. Amor Ruibal:* Verdad y Vida 31 (1973) 215-223.

2. Sen que poidamos facer nosa a 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).

3. "Tres años de vida me hacen falta para dar cima a ciertos trabajos...", din que lle dixo a un amigo que o visitaba nos últimos tempos, xa moi enfermo (A. Gómez Ledo, *Amor Ruibal o La sabiduría con sencillez,* Madrid 1949, p. 53; compre advertir que o libro —que leva a marca do seu tempo— é, con todo, mellor có título). Tendo en conta todo o que traía entre mans, resulta obvio que eses anos non lle chegarían a nada (cf. referencia ós traballos pendentes en S. Casas, I 36-38).

cicio hermenéutico resulta factible captalo na súa orixinalidade e distinguir "o que está vivo e o que está morto" no legado que deixou[4].

b) O percorrido histórico-crítico

Concretando algo máis, compre distinguir aínda entre a parte histórico-crítica e a parte propiamente constructiva.

A primeira, publicada case íntegra en vida do autor, está plenamente elaborada e ofrece unha base sólida para a interpretación. Dentro dela presentan caracteres moi distintos o que se refire ó tramo adicado ó pensamento antigo e medieval e o tramo do pensamento moderno.

Amor Ruibal mostrase coma un bo coñecedor do pensamento antigo e coma un consumado mestre no medieval. Sen que, obviamente, todo sexa nel de primeira man, demostra un control sempre independente e alerta da materia e unha poucas veces igualada agudeza crítica. Aínda que este tipo de afirmacións debe ser sempre feito con cautela, non sería ousado afirmar que, visto o problema no seu conxunto, *acaso non exista en toda a historia da filosofía ningunha outra crítica tan informada, radical e contundente coma a que el fai da escolástica*[5].

De todos modos, é preciso ter moi en conta a súa intención, que non é nunca meramente historiográfica, senón, se así o podemos dicir, crítico-sistemática. Isto pode restarlle por veces certa precisión erudita, pero asegúralle perenne actualidade. Nada mellor cás súas propias palabras para expresa-lo que isto 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 evocaren. Trátase, 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

---

4. Unha ampla presentación da obra ruibaliana no contexto do pensamento español, tanto da pre- como da pos-guerra pode verse en X. Picaza, *Amor Ruibal y el pensamiento cristiano español del siglo XX:* Giornale di 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 metafísca 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 máis detalle, véxase S. Cuesta, *Amor Ruibal y los sistemas escolásticos:* Pensamiento 5 (1949) 327-332; e 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 AR, pp. 139-185.

> enlace, sosteniendo el 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 mineral preciado 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 signifación 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, se no seu avance expositivo o discurso ruibaliano se mostra coma unha reconstrucción da historia do pensamento filosófico-teolóxico, o vector dinámico está constituído por unha fonda "deconstrucción" en vistas á nova filosofía que el busca. Cousa da que era vivamente consciente, como o mostrou nas respostas a un discípulo, impaciente por que empezase xa coa exposición do seu sistema: "Antes de edificar é preciso derrubar: ó labor constructivo débeo precede-la crítica"; e ante a insistencia preocupada pola demora: "Tampouco a min non me deixa de preocupar iso; pero terá advertido que ó longo das miñas negacións fun sentando afirmacións que desenvolverei despois"[7].

En cambio, respecto do pensamento moderno a situación é diferente. No seu ambiente e no seu tempo, Amor Ruibal mostrase moi notablemente curioso e informado —abonda olla-la súa biblioteca—. Pero non aparece coma un estudioso de primeira man, senón máis ben dependente de historias e monografías, de onde recababa datos, citas e información. E isto non sen un claro aire de estar tratando cos clásicos "adversarii" das teses escolásticas. Evidentemente, aquí a lectura do seu pensamento ten que ser "sintomática", é dicir, que máis ca ó que di de feito, debe atender ó que aí se insinúa tanto do que el busca coma do que, xa máis acá da escolástica, rechaza no pensamento moderno.

Xa se comprende que isto é moi importante para o noso traballo. Adiantando, cabe dicir que, unha vez rechazado o obxectivismo escolástico, o noso autor rechaza igualmente o inmanentismo que por diversas vías nega a trascendencia: monismo, positivismo, agnosticismo... van ser neste senso as palabras clave.

---

6. IV 7. Esta idea é ubicua ó longo de toda a obra. En VI 558 exprésao así, a propósito do seu estudio de san Tomás de Aquino: "...seguir las ondulaciones del latente tejido filosófico que hemos hallado por doquiera".

E. Martínez Ruiz, *Angel Amor Ruibal hoy,* en Actas AR, pp. 384-414, suliña ben a orixinalidade e importancia deste enfoque, do que chega 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 coñecido pola súa fidelidade escrupulosa: a noticia é totalmente de fiar.

c) A construcción sistemática

En canto á segunda parte —a sistemática— a situación cambia case que radicalmente, a causa do seu carácter abondo fragmentario e ademais en plena construcción.

1. É preciso insistir neste punto, porque desde o comenzo foi aquí onde se xogou e segue a xogarse hoxe o destino da intepretación rubialiana. Unha lectura *acrónica*, onde todo se sitúa ó mesmo nivel, sen distinguir redaccións distintas en tempos distintos, crea unha confusión fatal. Confusión que leva causado moito dano á xa de por si magra investigación ruibaliana e que, polo mesmo, urxe erradicar no posible.

Empezando porque dese xeito se nos ofrece un pensamento incomprensible e aínda contradictorio.

Pódese observar mesmo nun punto tan fundamental e decisivo coma o da *concepción do ser*. Así ó comenzo do tomo IX afírmase con enerxía que o ente, coma noción que é, non pode ser considerado nin coma unívoco nin coma análogo, porque é anterior a "todas las desemejanzas y analogías que representan las ideas"[8]. Pero máis adiante e no mesmo tomo, dísenos repetidamente que é unívoco[9]; máis aínda, afírmase con enerxía: "La noción de ente como la hemos expuesto, aplicada a Dios y a las criaturas, es perfectamente *unívoca*"[10]. O lector buscará en van unha nota editorial que lle explique semellante contradicción. Unicamente se pola súa conta foi alertado pola longa nota que vai da páxina 15 á 19, poderá situarse no bo camiño: as citas pertencen a textos moi distintos no tempo e *na maduración do pensamento* ruibaliano.

Aquí está o fundamental. Estas quebras, que fan por veces tan difícil o seu estudio e que en non poucas ocasións poden provoca-la aparencia de confusión ou irrelevancia, pódense tamén converter nos verdadeiros puntos luminosos.

Compréndese facilmente. Toda a contextura da obra ruibaliana implica que nela está moi claro o que rechaza: o pensamento escolástico, como superado na súa estructura noética e metafísica; e o moderno, en canto incompatible co fundamental realismo gnoseolóxico e co pluralismo metafísico do autor. Están incluso claras as direccións básicas por onde se orienta a súa busca.

Pero iso non abonda nunca para interpretar unha obra. Todo aquel que teña loitado de verdade con algunha idea importante, sabe moi ben a distancia que existe entre esa intuición direccional —"por aí vai a solución"— e a realización concreta e efectiva da mesma —"isto xustamente é o que estaba buscando"—; ata o punto de que o autor resulta moitas veces o primeiro sorprendido polo resultado da propia obra.

---

8. IX 21-22.
9. IX 249-252.
10. IX 362-365.

Amor Ruibal, xusto polo estado "a monte" en que quedaron os inéditos, constitúe un exemplo evidente. As repeticións, moitas veces denunciadas, non son tal moitas veces na parte por el publicada: responden simplemente ó seu "método correlativo" de trata-los mesmos temas desde distintas perspectivas (o tema de Deus é, xusto, o exemplo máis claro: hai "repetición" dos mesmos temas nas distintas etapas históricas, e pode re-dobrarse aínda nas etapas importantes, segundo se faga o percorrido desde o punto de vista da esencia ou da existencia).

2. O fenómeno repítese, naturalmente, na *parte póstuma.* Pero aquí hai moitas veces repeticións reais, pois o autor volve repetidamente sobre o mesmo tema, refacéndoo desde a altura conseguida pola nova reflexión. A hora de publicar, resulta obvio que moito deste material había ser eliminado polo autor. Era o seu dereito. Un dereito que nós xa non temos. O editor actual xa non pode eliminar; pero, si, deberá esforzarse por capta-la dirección auténtica e a figura última deste pensamento en marcha.

Un exemplo , ben curioso e significativo, pode aclarar algo. Amor Ruibal non facía esquemas[11]. Por iso os inicios dos temas aparecen non raras veces coma intentos reiterados, que se presentan coma "repeticións" das mesmas ideas. Tal ocorre nun estraño fragmento pertencente a "Existencia de Dios según mi exposición"[12].

O lector pódeo comprobar por si mesmo. S. Casas sentiu o desasosego, que o levou a unha estraña opción editorial —única na súa edición, hai que o recoñecer— de selección e recomposición de anacos[13]. O curioso é que non advertiu que o texto que el dá coma unitario, está en realidade composto por catro intentos distintos de redacción introductoria[14].

Loxicamente, o estudioso non advertido do fenómeno atopará estrañas e molestas tantas repeticións. Pero o máis sorprendente está aínda en que ningún deses comenzos pasou á redacción "definitiva", senón a unha introducción máis ampla —que, enriba, andou moito tempo perdida—, onde se recollen os mesmos motivos, pero xa nun marco moito máis logrado[15].

---

11. Sabémolo por información de J. da Viña a S. Casas (cf. I 52 nota 24). Estudiando os orixinais vese que, efectivamente, discorría escribindo. Cando atopaba o filón ou entraba nos seus temas preferidos, continuaba xa de modo rebordante.

12. XI 495-500.

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

14. Poden observarse dous recomezos, case coas mesmas palabras na p. 497, e o cuarto na p. 499.

Non deixa de ser curioso observar que xa no comezo da obra sucedera algo parecido. Do cap. I do tomo I consérvanse nada menos que os manuscritos de seis redaccións distintas do seu comezo (cf. I 45); por certo, unha delas en latín (pode verse o inicio en A. Gómez Ledo, *Amor Ruibal*, cit. (nota 3), pp. 337-338).

15. Casas non o coñecía aínda neste momento; descubriuno máis tarde, como indica en I 46, incluíndoo con outros no inédito nº 12. Afortunadamente, gracias a el, poderemos telo en conta no noso traballo.

O máis grave é que idéntica situación pode darse tamén en tratamentos enteiros. Tal o fundamental do problema do coñecemento, que procurou ós expositores non poucos despistes e quebradeiros de cabeza. Nos tomos VIII e IX, respectivamente, aparece un tratamento dobrado —con diferencias importantes— tanto no plantexamento fundamental coma nas tres funcións cognoscitivas. Hai xa tempo puiden comprobar e indicar expresamente[16] que se trata de dúas redaccións de distinta altura reflexiva: a que aparece en IX 15-113 é a máis recente e supón unha moi notable profundización do pensamento ruibaliano.

Non sabemos cómo acabaría fundindo Amor Ruibal ambas (a primeira, máis extensa, segue sendo importante e toca temas que non aparecen na segunda). Pero o que resulta evidente é que non se pode falar da gnoseoloxía de Amor Ruibal sen ter en conta este feito fundamental. Calquera interpretación que poña ó mesmo nivel tódolos textos, resultará, por esa soa razón, inevitablemente incompleta, cando non fundamentalmente falseada.

2. O problema de Deus en Amor Ruibal

a) Plantexamento xeral

Acaso estas observacións previas poidan parecer demasiado prolixas. Pero xulgámolas indispensables. Ante todo, por elemental xustiza e xusteza hermenéutica. Pero principalmente, porque, como veremos, a aportación que Amor Ruibal fai ó tema de Deus non se pode valorar debidamente sen ter todo isto en conta.

Adiantando dalgún modo o que, en rigor, deberá ser conclusión de todo o traballo, cabe sintetizar así o *estado da cuestión*: 1) o tema de Deus está non só presente ó longo de toda a obra, senón que, na súa elaboración máis persoal e definitiva, constitúe a última etapa; 2) etapa que como tal está inacabada, pero que por iso mesmo representa o definitivo frente de avance do pensamento ruibaliano; 3) avance que, simultaneamente, promove para a súa elaboración o estadio máis maduro tamén no ámbito gnoseolóxico e metafísico; 4) polo mesmo, é por aquí por onde compre busca-la súa aportación máis orixinal, viva e vixente para a nosa actualidade.

En consecuencia será precisa unha especial atención ós textos en si mesmos: ós póstumos xa publicados, para calibra-la xusteza da súa disposición; e ós aínda inéditos, para os ter en conta, tratando tamén de os situar no seu lugar preciso e medir así a súa aportación[17].

---

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

17. Por fortuna, dispoñemos xa de todo o material inédito —acaso con algunha excepción, que, en canto cabe colixir, sería pequena e sen relevancia— nunha coidado

1. Amor Ruibal empeza a súa obra cun *pathos* universal e totalizante. O capítulo inicial fala do "ideal", ou do "ideal de la ciencia", coa mesma amplitude e coa mesma paixón de radicalidade con que os idealistas falaban da "Wissenschaftslehre". Quere, en efecto, plantexar de entrada o conxunto do seu proxecto, tracexando as súas liñas mestras.

Dado que se vai ocupar "da filosofía e do dogma", preocúpalle deixar claras dúas ideas fundamentais: 1) a posibilidade dun "ideal sobrenatural", é dicir, a posibilidade dunha teoloxía científica; e 2) establece-las condicións gnoseolóxicas e metafísicas indispensables ó efecto.

No plantexamento hai, pois, unha clara funcionalización do filosófico frente ó teolóxico: *philosophia ancilla theologiae.* Pero isto é tan só unha parte da verdade; e, no fondo, a pesar de todo, a menos importante. Porque Amor Ruibal é ante todo filósofo. Eo mesmo cando fai filoloxía[18], ou dereito canónico[19]. Eo, naturalmente, cando fai filosofía; pero éo tamén cando aborda temas teolóxicos. En calquera desas materias a súa verdadeira aportación ha de buscarse xustamente no sustrato filosófico que lles ofrece[20]. En todo caso, no teolóxico tal predominio non ofrece dúbida.

Para o noso tema isto resulta decisivo. Cando o autor fala de "teoloxía" e de "sobrenatural" refírese efectivamente á problemática teolóxica. Pero o peso, tanto da reflexión como da discusión histórica, acaba caendo sobre o problema de Deus no seu aspecto filosófico[21].

O plantexamento inicial non nos interesa no seu detalle. O autor entra nun xogo de clasificacións preliminares, acaso un tanto excesivo e cunha conceptualidade que non sempre nos resulta xa familiar, empe-

---

sa transcripción de S. Casas (o que dixemos, e diremos aínda, da organización do material, non afecta para nada ó escrupuloso coidado da transcripción, controlable ademais tanto polos manuscritos, como polos microfilms correspondentes). Puidemos dispoñer de todo el —que xa coñeciamos na case totalidade, pero non en transcripción tan fidedigna— gracias á amabilidade do prof. C. Baliñas, depositario dunha copia, en orde á súa 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]; véxase 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. Referíndose a esta obra, un canonista da competencia de T. García Barberena puido dicir: "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 a teoloxía, nun punto crucial, tratamos de o mostrar en A. Torres Queiruga, *Constitución y Evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación,* Madrid 1977.

21. Coas, ata certo punto, excepcións seguintes: o tomo I orixinal, cos inéditos correspondentes (agora editados por S. Casas I 379-522); os capítulos, que son un verdadeiro enclave, sobre a Trindade, en V 317-436; e *Naturaleza y sobrenaturaleza,* en XI 183-305.

zando pola palabra clave: "ideal"[22]. En definitiva, o ideal consiste nunha visión —ou intento de visión— da totalidade, na que se articulen debidamente o coñecer e mailo ser, o finito e mailo infinito[23]. Tal articulación só é posible, a condición de salvar unhas condicións fundamentais.

2. Estas son as que aquí nos interesan, pois nelas enúncianse os temas que van ser constantes en toda a obra. Aparecen de novo cando inicia a exposición do seu pensamento propio[24]. E reaparecen cada vez que o autor plantexa de novo o tema de Deus.

Concéntranse na afirmación dunha dobre dualidade: 1) a dualidade *suxeito-obxecto*, entendido o primeiro coma o "elemento dinámico" que tende á asimilación do real, e o segundo, coma o "elemento estático" constituído pola obxectividade que se trata de asimilar[25]; e 2) a dualidade *inmanencia-trascendencia*, no senso de que a realidade mundana non esgota en si mesma a razón da súa intelixibilidade, senón que supón unha determinación trascendente (outras veces refírese inmediatamente á dualidade finito/infinito)[26].

De acordo con iso, enumera as teorías que considera incompatibles tanto coa teoloxía coma cunha xusta concepción filosófica de Deus. Son fundamentalmente os movementos que na segunda metade do s. XIX marcan a crise que segue ó esfarelamento do idealismo —a este e a Kant refírese Amor Ruibal constantemente coma fontes da situación— ó tempo que intentan buscar unha saída. Positivismo e monismo, agnosticismo (coas variantes escéptica, tradicionalista, fideísta) e intuicionismo (desde o idealista ó ontoloxista) son os termos claves e recorrentes[27].

---

22. El mesmo indicaba na versión latina que o fai conforme á "moda recente" *(more recentiorum;* cf. A. Gómez Ledo, o.c., p. 337). Un autor por el citado indica que *ideal* é unha palabra "particulièrement en honneur au XIX siècle" (A. Ricardou, *De l'ideal. Etude philosophique,* Paris 1890, p. 1). Como indica S. Casas (I 82), é probable que na súa adopción influíse tamén A. Comellas i Cluet, *Introducción a la Filosofía,* Barcelona 1883; en todo caso, aínda que o cita, distánciase expresamente del (I 158 nota 1/I 2 nota 1).

23. Con todo, compre advertir xa de entrada que non hai aquí afán totalitario: unha das ênfases de Amor Ruibal vai consistir precisamente en suliñar, desde o mesmo título do capítulo a "contingencia y relatividad intrínseca del ideal humano" (I 157-209/I 1-100). Toda a última parte está adicada a sinalar esta limitación insuperable (pp. 197-209/76-100).

24. VIII 5-20. Temos tamén en conta estas páxinas na presente exposición.

25. I 157-159/I 1-5.

26. I 160-166/I 5-18.

27. Nunha longa nota, que vai de I 268/I 21 a I 184/I 48, fai un percorrido dos principais autores. Non é, evidentemente, de primeira man e ten máis interese coma índice das coordenadas do seu pensamento ca coma información histórica. Nos inéditos acerca de Deus fará percorridos tamén longos, de características similares.

Sobre o tema volve longamente aínda nos tomos orixinais II e III, a propósito do demorado estudio que fai da mística (xudía, árabe e cristiá), da conciencia moral e da sicoloxía da oración.

A obra do cardeal D. Mercier, La filosofía del siglo XIX, Madrid 1943 (pero que recolle traballos publicados entre 1882-1908), reflexa moi ben no seu primeiro capítulo (pp. 7-69) o ambiente espiritual do tempo tal como era percibido por homes coma el e Amor Ruibal.

Frente a elas el sitúa a súa visión de fondo.

Por un lado, unha *gnoseoloxía* que xa desde agora se sitúa expresamente entre un coñecer de "tipo esencial", é dicir, de estricto "paralelismo entre el valor ontológico y el valor representativo de la idea" (o escolástico), e un coñecer puramente "fenoménico" de tipo inmanentista ou trascendentalista[28]. Frente a ambos propugna "un sistema de coordinación relativa de la cosa y la idea" ou de "coordinación *onto-gnoseológica*, 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 outro, unha *ontoloxía* que busca con paixón a unidade do finito e do infinito, pero mantendo a súa dualidade. Exprésemolo cun párrafo característico, que patentiza ben o vigor retórico desta etapa (que desaparecerá en boa medida na 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, 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 perfectiblidad y evolución de lo finito en sus múltiples manifestaciones[30].

Neste intento, xa queda dito, o problema do coñecemento de Deus constitúe o núcleo central e determinante. Na capacidade de o afrontar mídese a validez dos sistemas, e na preparación do seu posterior tratamento persoal concentra Amor Ruibal todo o esforzo creador.

b) Platonismo e aristotelismo na base do pensamento tradicional

Non podemos segui-lo longo tratamento histórico, que merece —e espera— coidadosos estudios monográficos. Interesa, en cambio, estracta-lo seu senso en canto preparación e enfoque da aportación ruibaliana.

1. Non se trata dun percorrido neutro á busca dos simples feitos, senón, como se nos dicía máis arriba, "do que os feitos significan en orde a descubri-lo enlace científico do pensamento teolóxico e do pensamento filosófico". Está todo el atravesado por unha covicción básica, a saber, que a concepción de Deus depende intinsecamente dos presupostos filosóficos de que parte:

---

28. I 167/I 19.

29. I 167-168/I 19-20. Obsérvese que, mesmo no vocabulario, xa se anuncia aquí o tema central do correlacionismo.

30. I 165/I 15-16.

> 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 a la concepción de todas sus manifestaciones[31].

Ou, como o expresará ó final, froito xa e conclusión de toda a análise histórica:

> En el decurso de esta obra hemos podido apreciar cómo la teoría del ser y la teoría del conocer en orden a la intepretación 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 universo[32].

De aí que a preocupación non sexa nunca puramente descriptiva, senón sempre atenta a descubrir o "latente tejido filosófico"[33], pois na interpretación ruibaliana "la idea filófica es (...) lo que se proyecta en la idea teológica que interpreta"[34].

2. Nos tomos I-IV esta preocupación tradúcese nun estudio demorado da construcción dogmática, mística, moral e tamén filosófica do cristianismo patrístico baixo o influxo da filosofía grega. O ambiente neoplatónico, en boa medida filtrado e traballado xa polo xudeu-helenismo (Filón)[35] e sobre todo polo gnosticismo[36], constitúe, xunto cos importantes influxos estoicos[37], o medio ambiental máis decisivo.

O seu estudio está adicado o tomo IV. Non sen certas repeticións e ambigüidades terminolóxicas que dificultan por veces a súa comprensión, constitúe unha visión grandiosa. Recoñece que no fondo de toda a concepción late unha *contradicción* irresoluble, "sosteniendo de una parte la trascendencia incomunicable 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 o xogo fundamental das dúas leis de *inmanencia e trascendencia*. En última instancia refírense á relación mundo-Deus; pero —o autor non sempre advirte desta dualidade— o

---

31. V 2. Idea ubicua ó longo da obra; cf., por ex., V 410; VI 255-256; VII 41; VII 5-16; IX 165; XI 309-310. 396.

32. Na aludida introducción inédita a "La existencia de Dios según mi exposición", que no seu final enlaza inmediatamente con XI 394.

33. VI 558.

34. VII 41.

35. Sobre o influxo 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).

37. Cf., sobre todo, o relevo que lles da en VII 1-9.

38. IV 10. Amor Ruibal fala repetidamente da "hypertrascendencia" ou "supertranscendencia" do divino no neoplatonismo: ver nese mesmo tomo pp. 11-15. 22. 48ss.

seu funcionamento inmediato remite á relación ideal-real, materia-espírito, ideas-cousas[39].... O senso fundamental exprésao 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 solucíon de ese problema planteado en la forma amplia y vigorosa con que se ofrecen las comunicaciones entre la Idea y la realidad cósmica en el platonismo y neoplatonismo, propúsose 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 materia[40].

É nese reino intermedio onde o pensamento cristián busca facer intelixibles as relacións entre Deus e as creaturas. As "ideas" constitúen a mediación entre a "hypertrascendencia" divina e a realidade finita[41]. Esa situación é a que lles dá a súa forza no platonismo e vai permanecer como recurso obsesivo ó longo da patrística e da esolástica. De modo moi gráfico expresa Amor Ruibal o problema tal como queda plantexado:

> 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, si 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 piérdese en la trascendencia de la Divinidad, que siempre permanece fuente primera de las cosas y de las ideas a que se ajustan[42].

A esa trascendencia apuntan os diversos sistemas que tratan de alcanza-la existencia e o ser de Deus. As diferencias veñen xustamente de cómo se utiliza e interpreta esa articualción entre as cousas e a súa "idea" ou intelixibilidade.

O platonismo e o aristelismo van ser as dúas tendencias antitéticas que marquen todo o proceso. Platón parte da idea nun proceso predomi-

---

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 vitud eficiente de las ideas en el campo de las esencias no es ciertamente idependiente 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. unha exposición máis ampla en C. Raña, *Concepción de la Divinidad en el pensamiento de Amor Ruibal*, tese en Dout. na Univ. de Santiago, dir. por C. A. Baliñas, Santiago 1976, pro man., pp. 18-26

nantemente intuitivo, mentres que Aristóteles, que "afirma a consistencia do real en si", procede deductivamente a partir del[43]. Tanto as escolas patrísticas como as medievais poden ser clasificadas segundo se acerquen máis a un extremo ou ó outro[44].

c) Radical insuficiencia do plantexamento tradicional

Pero desde o primeiro momento Amor Ruibal senta con vigor a súa tese incansable de que esa diferencia sistemática non pode ocultar unha decisiva e definitoria 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 sistema[45].

1. De feito, esta esencialización da idea, é dicir, o *traducir en valor estrictamente ontolóxico a estructura sicolóxica dos nosos conceptos*[46], é o que inutiliza ambas teorías[47] e constitúe, como herdanza, o gran defecto que o autor achacará a toda a filosofía tradicional e onde el marcará o seu propio avance.

Xustamente na loita por supera-la radical incompatibilidade destes sistemas coa dogmática vaise decidi-la marcha do pensamento cristián:

> La ontología escolástica, y antes rudimentariamente la ontología patrística, hubieron de desviar las lógicas consecuencias de aquellos sistemas, mediante adpataciones más o menos cumplidas, las cuales, más que obra de ciencia, diríanse, y son quizás, labor de ingenio y de arte sobre la metafísica antigua, para hacer viables los postulados de ésta[48].

---

43. A cita expresa vén en V 55; cf. V 39-78 para esta contraposición, polo demais continuamente aludida e estudiada ó longo da obra.

44. De feito así estructura Amor Ruibal todo o seu estudio. Neste senso resulta modélico o tomo VI.

45. V 55.

46. O autor observa moi 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). Máis adiante dirá que as diferencias de superficie desaparecen "espontáneamente con sólo fijar la mirada y examinar los elementos vitales del sistema" (IV 475).

48. VI 266-267. Tal incompatibilidade, en Platón remite sobre todo á "ultratrascendencia" e ó equívoco xogo das ideas (cf. V 40-54); e en Aristóteles, á imposibilidade

Amor Ruibal, contra o que poida parecer a primeira vista —sobre todo para os que non vivimos xa o ambiente axfixiante e impositivo da restauración escolástica—, é comprensivo e xusto co traballo realizado, "labor grande cuanto entonces cabía"[49], pois "no era ciertamente empresa de poco empeño cristianizar a Platón o presentar un Aristóteles cristiano, como hicieron los escolásticos"[50].

Nin é, desde logo, tan simplista como puideran facer entende-las súas afirmacións tallantes: distingue expresamente entre Aristóteles e o aristotelismo[51]; entre Aristóteles e Platón, así como entre o aristotelismo e o platonismo[52]; entre os grandes escolásticos e os seus epígonos[53]; analiza agudamente as características dos grandes mestres[54].

Máis aínda, mostra o seu agudo sentido histórico ó non moverse nunha consideración masiva ou estática. Sabe que esa adaptación se realiza nun proceso lento e atoutiñante, cun progresivo dominio dos medios conceptuais. En concreto, avanza mediante un proceso dialéctico en tres fases —*empírica, de clasificación e de teoría*[55]—, que se caracteriza por un aumento gradual no senso de conxunto e de coherente articulación en sistema. Desde a simple xuxtaposición acumulativa dos diversos elementos (fase empírica), pasando por unha adaptación tanteante e plural (fase de elaboración), ata a síntese máis ou menos coherente e axustada (fase de teoría), os elementos filosóficos herdados van sendo acomodados ás novas necesidades especulativas.

De feito, Amor Ruibal aplica este esquema ó estudio do coñecemento de Deus nos Padres da Igrexa[56], o mesmo que ás probas da súa existen-

---

da creación e da providencia (cf. V 54-66). Non por iso o autor deixa de recoñecer que "ambos representan muy señalado progreso científico sobre las teorías precedentes" (V 66) e que "contituyen la fase suprema de la especulación helénica" (V 75).

49. VI 636.

50. VII 226.

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 e todo o tomo VII. En concreto, véxanse os xuízos sobre Tomás de Aquino (IV 344-347. 366-367; VI 558), sobre Escoto, por quen sente evidente simpatía (VI 576; VII 304-305) e sobre Súarez (VI 636).

55. Resulta curioso observar que esta clasificación, que tan importante rol xoga no pensamento ruibaliano, aparece nel xa en 1904, pola vía dos estudios lingüísticos: cf. *Los problemas fundamentales de la Filología Comparada* I, Santiago 1904, pp. 29-30. 66. 74-76. Atópaa en Max Müller, pero nese momento refúgaa, pois, aínda que pode ser cómoda, "es puramente convencional e inexacta científicamente (p. 74).

O repensamento posterior fai dela unha pedra fundamental, que —aínda que Amor Ruibal acaso non se decatase expresamente— enlaza mesmo cunha das súas teorías máis fecundas e oríxinais: a dos tres momentos ou funcións cognoscitivas (expostas nos tomos VIII-IX).

Sobre toda esta problemática cf. o noso estudio *Constitución y Evolución del Dogma*, cit. (nota 16), pp. 103-111.

56. V 257-315. Tamén o fai ó estudio teolóxico da Trindade (V 317-326).

cia[57] e ó estudio dos seus atributos[58] na escolástica, así coma, en xeral, ó proceso de compenetración entre filosofía e teoloxía na Idade Media[59]. Sabe aprecia-la calidade da síntese conseguida na fase de teoría, tanto nos Padres —Capadocios[60] e santo Agostiño[61]— coma nos escolásticos, que, culminando en Tomás de Aquino e Escoto, reflexa un "aspecto de renovación y de más alta labor científica"[62].

2. Non é, pois, inxusto no seu xuízo. Pero esixe situar estes intentos no seu tempo, sen pretender darlles unha perennidade que non poden ter. Vistos desde a altura da actual conciencia histórica, aparecen irremediablemente coma un *sincretismo* inadmisible. Cousa entón natural, posto que no estudio da historia non existía aínda "senso do sistema". A razón está en que non se trataba de respetar coma tal o pensamento do autor estudiado, senón de o facer "servir a los fines a que se destinaba[63]" De modo que resultaba lóxico tanto o "intercambio de conceptos" entre as distintas escolas como "la fácil transición de un modo de resolver los problemas ontológicos al opuesto, o tenido como tal[64]".

---

57. VI 292-664.

58. VII 82-206.

59. VII 224-344; cf. C. Raña, O. 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 concocimiento *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 conxunto dirá: "El período que hemos dicho de *teoría*, significa en este sentido un progreso muy notable" (V 314).

62. VI 486. Sinala ós dous coma culminación (VI 527), pero respecto das probas da existencia acaba dicindo das 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).

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 platóncias 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 renuncair en buena lógica a todo sistema filosófico" (VII225-226).

Mesmo fai notar en varias ocasións o feito curioso de que san Tomás tome como aristotélico o libo *De causis* de Plotino (VI 287-289. 490. 523; VII 108-109. 202 nota).

Só deixando atrás esta situación e avanzando sobre ela cabe un pensamento verdadeiramente válido e actual. En realidade, esta conclusión é a que está buscando desde o principio da obra, pois constitúe a finalidade interna —o auténtico telos— da mesma. Agora, ó final do percorrido, éxprésao con claridade e contundencia. Despois dunha rápida referencia, laudatoria e defensiva, á "muy alta signficación" da obra de Suárez, conclúe:

> 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]".

O propósito está, logo, claro. A única pregunta que xorde agora é a de se o logrou verdadeiramente. Dito de modo máis expreso: ¿acadou Amor Ruibal supera-la escolástica e situar creadoramente o seu pensamento máis acá dela, de xeito que a súa obra sexa verdadeiramente contemporánea e, polo mesmo, poida contribuír de modo fecundo ó esforzo do pensamento actual?

3. A superación ruibaliana da escolástica

Unha afirmación coma a da cita precedente parece que non debería deixar lugar a ningunha dúbida: Amor Ruibal sitúase fóra da escolástica. Polo menos en canto á intención do autor, iso resulta evidente. Pero ¿lógrao de modo efectivo na realización do seu programa?

a) Afinidade de Amor Ruibal coa Escolástica

Desde logo non cabe nega-la súa proximidade. Non xa polo dito nietzscheano de que "o que per-segue, segue", senón sobre todo pola temática e a finalidade da obra.

Resulta evidente que o elenco dos problemas por el abordados recóbrese practicamente cos de calquera tratado escolástico, agás —e hai que dicir que isto é moi importante— a súa atención á historia (no dobre senso de estudio da evolución das ideas e do profunda sensibilidade histórica no tratamento).

En canto á finalidade, a cousa resulta igualmente clara. Nin podía ser doutro xeito, posto que nesta radica a razón profunda da primeria coincidencia. Trátase dunha "filosofía con destino": o de servir de base para a comprensión e explicación da verdade teolóxica[66]. Así o aludía o

65. VI 636-637; suliñado noso

mesmo autor ó final da cita anterior, onde a transformación proposta servía, segundo el, para suministra-la "base del sistema científico de la teología, que sobre conceptos humanos se apoya y es elaborado"[67]. Anunciárao xa programaticamente ó comenzo da obra[68] e repetirao máis tarde ó comenzo da súa 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 soluciones[69].

A cuestión está en se este aire de familia externo implica unha afinidade interna tal que o intento ruibaliano quede, en definitiva, preso nese mesmo sistema que pretendía transformar mediante a crítica e sustituír mediante a propia teoría.

Así opina, por exemplo, o ata agora último editor da súa obra. Dato este moi importante por dúas razóns prncipais. A primeira, porque condiciona decisivamente a súa edición da obra ruibaliana (a xa feita pode comprobarse e a que tiña en proxecto, con máis razón, pois ten moito meirande complexidade). A segunda, porque ó senta-las súas afirmacións na mesma presentación dos escritos ruibalianos, pode condicionar para moitos a súa lectura, constituíndose así nun pre-xuízo que persoalmente consideramos faltal para a súa intelixencia.

Para enmarca-la obra ruibaliana na filosofía do noso tempo, abre a exposición cun subtítulo definitorio: "Hacia una nueva escolástica"[70]. Sitúao "dentro da escolástica" e fai en nota a afirmación máis ben estraña de que "a case totalidade dos que se achegaron, de calquera modo, á obra filosófica de Amor Ruibal (...) coincide en poñer de relevo o escolasticismo de Amor Ruibal"[71]. Insistirá aínda na introducción a *Cuatro Manuscritos inéditos,* afirmando: "Es igualmente harto evidente el sen-

---

66. Isto pode levar, e de feito levou moitas veces, a unha perda da autonomía filosófica, subordinada a outros intereses. En Amor Ruibal pode notarse sobre todo no modo de enxuicia-la filosofía moderna tal como a percibía no seu tempo. Xa dixemos que recorda demasiado ó tratamento dos "adversarii" nas teses escolásticas. Pero xa dixemos igualmente que a súa paixón filosófica é evidente, de xeito que, en realidade, ela constitúe o *centro efectivo* da súa reflexión. Por iso se a letra dos enunciados programáticos soa moitas veces á voz do Xacob teolóxico, as mans da rexa e enérxica realización efectiva son sempre, en definitiva, as do 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 confirma-la afirmación de dous modos: 1) Cunha remisión global: "según puede comprobar el lector hojeando la bibliografía que seleccionamos en el capítulo siguiente" (o cal é dar por probado o que se pretende). 2) Co testemuño de M. Rey Martínez e de C. Pumar. Para este segundo punto remitimos ó excurso ó final do capítulo, onde o tratamos con certo detalle.

tido profundamente escolástico de la obra filosófica de nuestro autor, puesto, sin embargo, en duda no pocas veces"[72].

Desde logo, á vista da obra esta apreciación resulta insostible. En realidade, Casas sostena, porque parte dunha concepción da escolástica tan ampla que nela chega a incluír os mesmísimos Kant e Hegel[73].

b) Distanciamento expreso da Escolástica

A realidade é que Amor Ruibal marca unha continua e expresa distancia con toda a escolástica.

1. Fala constantemente dos "escolásticos", dos "aristotélicos", dos "aristotélico-escolásticos", dos "peripatéticos"... para criticar e rechazalas súas teorías. Distánciase non só dos antigos, senón tamén dos modernos: "los escolásticos y neoescolásticos niegan esto"[74]. Neste proceso chega a aparecer incluso —significativo, porque non intencionado— o recurso ó distanciamento expresivo: "Hablando lenguaje escolástico, habríamos de decir..."[75].

Mesmo pode recorrer a frases despectivas: referíndose ás distintas correntes escolásticas, fala de aceptación non "por ninguna demostración científica, sino por la fe del maestro"[76]; e, a propósito das descalificacións sumarias do nominalismo, dirá: "ni se ha de creer tampoco al vulgo de los que transcriben filosofía y teología escolástica..."[77]. Chega tamén a ridiculizar ironicamente as consecuencias do sistema na disputa dos escolásticos con Galileo[78] ou na aplicación das súas teorías á química[79].

---

72. XI 84. Remachará aínda: "Es A.R. ciertamente escolástico". Curiosamente cando fala dos que o poñen en dúbida, remite á recepción dos contemporáneos, pois cita: "V., por ej., 'Rev. Ecles.', 1934, 106-109; 'Ciencia tom.', 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"; a razón é, segundo el, que entón habería que excluír a Escoto Eríxena, á filosofía do Renacemento, "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).

Aínda que outras veces afina máis na caracterización histórica, resulta obvio que así non hai dificultade en admitir que tamén Amor Ruibal é escolástico.

74. VIII 278; cf. VII 18 nota, onde referíndose á aludida falta de sentido sistemático nos escolásticos, di que as mesmas desviacións "son harto freuentes aún en tiempos posteriores, cuando ya no existen las atenuantes medioevales para disculparlas".

75. VI 401.

76. VII 382, a propósito da teoría da materia-forma; en IX fala do *autos efa ou magister dixit;* e en XI 291, a propósito do sistema bañeziano, di:"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 ter unha soa

Un sumario coñecemento da súa obra mostra que non son meras afirmacións de intención, senón que, efectivamente, el realiza "unha transformación fonda das teorías do ser e do coñecer": toda a teoría do ente e dos seus atributos, a da sustancia, a da esencia, a da causalidade...; as funcións cognoscitivas, o valor do coñecemento, a dialéctica noción-idea ou sensación-intelección... todo isto pode ser aceptado ou refugado, pero non cabe negar que aí se ofrece unha concepción totalmente incompatible coa escolástica, na súa estructura íntima. Concepción que no seu conxunto debe ser colocada máis acá da ruptura provocada a partir do criticismo moderno.

Polo demais, toda a súa obra sitúase estructuralmente na vertente ulterior á fin da escolástica, que, segundo el, acaba propiamente co Nominalismo, pero que chega aínda –se ben con fortes limitacións– a Nicolás de Cusa[80].

2. Xa se ve que con este esquema, no que el recoñeceu sempre un progreso, rompe o clásico presuposto tomista dunha historia que culmina en san Tomás para se converter logo nunha decadencia continuada, só interrompida polos sucesivos rexurdimentos neo-escolasticos:

> Los filósofos posteriores, o se apartan de las normas escolásticas siguiendo los caminos del renacimiento y los posteriores, o vuélvense 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 otros"[81].

Visión evidentemente interesante para o noso propósito. A figura de Amor Ruibal aparece nese certo isolamento en que viviu (e en boa parte perdura): non é xa dos que "volven ós antigos", pero tampouco se identifica expresamente cos "posteriores". El busca pola súa conta, pero sempre entendendo o seu intento como fondamente distinto á escolástica e en diálogo coa filosofía posterior.

---

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. Despois de aludir á explicación atomista da combinación do potasio coa auga para dar ácido potásico (potasa), engade: "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...". A descripción segue aínda, para concluír: "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".

81. VII 343.

Só quen coñeza algo o ambiente de represión antimodernista e a case que obsesiva constricción neo-escolástica daquel tempo, pode comprendelo que significa, por exemplo, un feito sorprendente. O ano 1914 promúlganse as famosas vintecatro teses tomistas, que obrigaban a todo profesor católico a basear sobre elas a súa ensinanza. Pois ben, Amor Ruibal comenza xustamente nese ano a publicación dos seus *Problemas Fundamentales*, e neles non só non vai seguir esas directrices, senón que, tomadas as teses no seu senso sistemático, atácaas absolutamente todas.

É moi probable que tan só a súa prudencia e o isolamento en que desenvolveu a súa obra o librasen de caer baixo as sospeitas, acusacións e condenacións que entón tanto proliferaron[82]. Contribuíu tamén, con seguridade, o prestixio de que gozaba no seu ambiente. Curiosa e sorprendentemente, coma "censor de oficio" que era na arquidiócese, desde 1917 correspondeulle a el ser o presidente do Consello de Vixilancia contra o Modernismo[83]. Dato que seguramente explica que nin el nin ningún outro sufrisen represión por este motivo.

De feito, os escolásticos comprenderon moi ben que o pensamento de Amor Ruibal non lles pertencía. Con honrosas excepcións[84], o silencio en torno á súa obra foi case que total. E por veces os ataques chegaron á brutalidade, non só pola incomprensión de fondo, senón polo mesmo tono: "huera palabrería que sólo sirve a veces para ocultar la vaciedad del contenido", dito en 1934 —¡o autor xa non vivía!— en recensión nada menos que do tomo VIII[85]. A razón desta agresi-vidade está obviamente en que se advirte o distanciamento radical: "Se muestra en completa y radical discrepanacia con la ideología escolástica"[86].

---

82. Ver sobre este ambiente o libro de E. Poulat, *Histoire, Dogme et Critique dans la crise moderniste*, Paris 1962. Non deixa de ser penoso que, sendo Amor Ruibal o único autor español que con intensidade e profundidade viviu, pensou e buscou saída á problemática da crise modernista, non se o teña en conta nos estudios recentes. A figura de Unamuno– neste punto menos importante cá de Amor Ruibal– acapara case que toda a atención: véxase A. Botti, *La Spagna e la Crisi Modernista*, Brescia 1987 e, aínda que sae xa dos límites cronolóxicos da nosa bibl.., E. Vilanova, Historia de la Teoloxia III, Barcelona 1989, pp. 461-465. Nin sequera o nomean, a pesar de citar outros nomes moi secundarios. Persoalmente xa me ocupara deste aspecto en Constitución y Evolución del Dogma, cit., pp. 7-11. 27-30. 65-76.

83. Ver Boletín del Arzobispado de Santiago n. 2.207 (15 de xuño de 1917) 145-146. Debo esta información á tese aínda non 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 a comprensión que a partir de 1905 mostrou a revista Razón y Fe; cf. sobre isto V. Muñoz Delgado, *Notas bibliográficas sobre Amor Ruibal y su proyección europea:* Estudios Mercedarios 26 (1970) 124-145.

85. A reseña vén en La Ciencia Tomista 50 (1934) 272-273, e corresponde a Fr. T[eófilo] U[rdánoz].

86. *Ibid.* O 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...".

c) Deus, na fronteira da superación

A investigación ruibaliana non pode ignorar estes datos. E deberá telos moi en conta, para situar xustamente a súa aportación.

1. A convicción á que unha longa familiaridade coa obra de Amor Ruibal me levou persoalmente é a dunha decidida *actualidade en camiño*. Máis eficiente no seu dinamismo interno ca na súa tematización expresa; e non chegada aínda plenamente a si mesma, senón en vivo proceso de autoconstitución. En diálogo a distancia —unicamente mediante os libros, nunca mediante o contacto inmediato dos autores ou sequera dos críticos— coas correntes fondas do pensamento no seu tempo e con longas raíces na tradición en que fora formado.

Por iso fala o título deste apartado dunha "superación" da escolástica, tomada no senso hegeliano de *Aufhebung*: a herdanza escolástica é anulada na súa "figura" ou forma sistemática pola presión vivida do criticismo moderno, pero conservada na inspiración realista que a sostiña.

Neste senso todo traballo serio sobre Amor Ruibal, non deberá atender unicamente á letra expresa, senón ó dinamismo interno que a anima. Partindo de que é un pensamento en fronteira, tratará de o captar no seu esforzo creador, alí onde rompe barreiras e busca novos camiños a partir da situación do seu tempo[87].

Nese esforzo creador o problema de Deus ocupa, coma preocupación e dinamismo motor, o 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 Dios[88].

Isto resulta máis grave, se se ten en conta que T. Urdánoz aparece como quen 'revisa e ultima' a obra de G. Fraile, *Historia de la Filosofía Española. II Desde la Ilustración*, Madrid 1972, que nas pp. 279-304 fai unha presentación a todas luces torpemente reduccionista e inxusta do pensamento ruibaliano; cf. ó respecto B. Martínez Ruiz, *Angel Amor Ruibal en una reciente "Historia de la Filsofía Española"*. Verdad y Vida 31 (1973) 39-133.

87. Desde o punto de vista teolóxico algo así intentei facer, mostrando o profundo arraizamento na problemática do Modernismo, é dicir, na crise máis fonda e creativa pola que o pensamento católico intentaba liberarse do *ghetto* escolástico: comparte a inquedanza e os problemas, aínda que non as solucións, pois estas búscaas el polo propio camiño. Doutro xeito dificilmente se pode valora-la súa aportación, que en moitos aspectos do seu plantexamento resulta estructuralmente paralela á de M. Blondel (cf. *Constitución y Evolución del Dogma*, cit. en nota 16, pp. 21-30).

88. S. Casas, na Introducción ó tomo primeiro: I 63; cf. igualmente XI 80. 82. 409 nota 124. Sobre esta centralidade chamaran xa a atención J. M. Delgado Varela, *Visión ruibaliana de la conexión filosófico-teológica:* Estudios 25 (1969) 16 e J. Pikaza, *Amor Ruibal y el conocimiento unívoco de Dios*: Ibid., pp. 171-192. Tamén as teses de S. Casas, *La demostración de la existencia de Dios en la filosofía de Don Angel Amor Ruibal*, Madrid 1948, por man.; C. Raña, cit. (nota 42); F. Sampedro Nieto, *El conocimiento natural de la Divinidad según Amor Ruibal*, Roma 1984, por man.

En efecto, ó longo da obra Deus é visto sempre coma "centro de la realidad humana y de la realidad cósmica"[89], de xeito que en torno ó seu problema "se agrupan todos los problemas que suscita la realidad del mundo[90]". A razón está en que a realidade finita remítese necesariamente a Deus "coma a centro necesario para su existencia e inteligibilidad[91]", pois sen el, como Absoluto, "nada relativo tiene explicación y sentido ni en su ser, ni en su obrar nin en su conexión regular (...) de realidad y de inteligibilidad"[92].

2. En realidade, isto é tan vivo en Amor Ruibal que na súa explicitación, apoiada no correlacionismo, vai consisti-lo máis decisivo e orixinal da súa proba de Deus. Pois de Deus depende a intelixibilidade do real, que doutro xeito naufragaría irremediablemente no 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 el *ser* y el *devenir* en el universo no originadas por nada serían iguales a relaciones de puro no ser, o nada 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, la mismo tiempo, la nada de la lógica y de lo cognoscilble que constituye su objeto[93].

Se nesta intelixibilidade radical do finito e relativo se xoga para Amor Ruibal a proba da existencia de Deus, na busca dun estatuto noético para ese Infinito e Absoluto que aí se nos anuncia consiste o problema do seu coñecemento. Problema que foi perseguindo nos seus avatares ó longo da historia da filosofía e da teoloxía e que, finalmente, o obriga a enfrentarse persoalmente co problema.

Nin a tendencia "agnóstica" latente no escolasticismo aristotélico —a analoxía tomista— nin a tendencia intuicionista que axexa ó agustinismo platonizante —a univocidade escotista— o satisfan. Entre ambos emprende, tanteando perspectivas cada vez máis afinadas, a busca dun camiño propio. Camiño que responde, por un lado, á súa robusta confianza no real, pero que, por outro, proclama desde o principio a ineludible relatividade do coñecemento humano. Nesta tensión vai ser xustamente onde se afían de maneira definitiva tanto a súa teoría do ser como a do coñecer: *a nova concepción do ser na ontoloxía, coa conseguinte dialéctica noción-concepto na gnoseoloxía, representan a culminación deste proceso.*

De aí a importancia central que repetidamente vimos atribuíndo ó problema de Deus na configuración do pensamento ruibaliano. E tal é tamén a razón de que a presente investigación concentrará nesta perspectiva a elucidación da súa mellor e máis orixinal aportación.

---

89. V 1.
90. XI 409.
91. XI 411.
92. XI 463.
93. XI 398; cf. XI 395. 398-400.

Naturalmente, de momento estas afirmacións teñen moito de hipótese *de traballo*, que deberá ser verificada polo decurso do traballo. Antes compre delinear tamén, áinda que sexa dun xeito xa máis breve, a posición de Xavier Zubiri, que, en non poucos aspectos, ofrece un notable paralelismo coa que acabamos de analizar.

B) XAVIER ZUBIRI

O dito a propósito de Amor Ruibal adianta en certo modo moito do que importa dicir de Zubiri. O traballo queda así notablemente facilitado. Pero, por iso mesmo, a exposición deberá revestir unhas características peculiares, que compre aclarar con suficiente detalle.

En conxunto, hai que empezar constatando que a caracterización global da postura de Zubiri ante o problema de Deus resulta máis doada ca no caso anterior. Zubiri contou con moito máis tempo e puxo maior empeño en aclara-lo seu propósito e tomou en reiteradas ocasións postura expresa ante os problemas do pensamento contemporáneo. Iso non siginifica, obviamente, que todo estea claro respecto da súa obra, nin moito menos.

Queda por diante unha longa tarefa de contextualización, non moi facilitada por un talante decote reacio a mostra-las claves xenéticas do seu pensamento[94]. E, sobre todo, haberá que reflexionar aínda longamente sobre as diversas prioridades e a xusta xerarquización dos motivos dentro do esquema xeral da súa obra. A razón está en que, dado o seu carácter extremadamente analítico, axexa sempre o perigo de que o lector se perda entre a frondosa ramallada dos matices e das distincións: a fatiga do detalle numeroso pode levar ó ocultamento das liñas esenciais.

4. A traxectoria filosófica de Zubiri

a) As raíces escolásticas

Existe un dato ata hai moi pouco tempo non accesible ós estudiosos e que reviste especial relevancia para o noso traballo: Zubiri no comenzo da súa carreira filosófica incluíuse expresamente a si mesmo no movemento neo-escolástico. Un artículo do ano 1925, *Crisis de la conciencia moderna*[95], non deixa dúbidas ó respecto. Ignorado aínda na coidada bibliografía de H. Widmer[96] e na máis completa e recente de G. Gómez Cambres[97], hoxe non só o coñecemos senón que dispoñemos dun excelente estudio de A. Pintor Ramos ó respecto[98].

---

94. Neste senso a recente obra de D. Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Madrid 1986, supon un servicio inapreciable para unha caracterización global. Así como os diversos estudios —que serán citados no decurso do capítulo— de A. Pintor Ramos o levan supoñendo para a xénese profunda e a contextualización de detalle.

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.

Como feito xenérico era algo sabido, dados os estudios eclesiásticos de Zubiri e a súa relación de discípulo e amigo con J. Zaragüeta[99], entón xa coñecedor e admirador de Amor Ruibal[100], así como a súa estadía en Lovaina[101] (1920). E iso era xa moi importante, en canto que supuña un punto de partida idéntico ó de Amor Ruibal, e calquera comprende a enorme trascendencia do lugar primixenio desde o que un filósofo se lanza ós camiños do propio pensamento.

O cal ten un significado adicional moi importante. Esta "presencia de Lovaina", á que noutro senso —el está lonxe e le criticamente— non é alleo Amor Ruibal, constitúe un seguro punto de contacto entre os nosos autores. De non mediar contacto real, aquí estaría a hipótese máis firme para explica-la coincidencia obxectiva.

O novidoso é que neste escrito amosa unha identificación co proxecto escolástico, cunha cordialidade que resultaría imposible atopar en ningunha das etapas de Amor Ruibal[102]: inclúese expresamente entre os

---

99. "Zubiri asitió 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 Hemanaje a Xavier Zubiri I,* Madrid 1953, p. 271.

100. En efecto, xa en 1914, cando aparece o tomo I dos PFFF, é el acaso o primeiro en lle facer unha recensión francamente entusiasta na entón estreada 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 juício 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. A importancia que esta estadía reveste non é fácil esaxerar. G. Marquínez Argote, ata agora o que mellor a investigou, di, por ex.: "Pero lo cierto es que páginas del libro más importante de Noel, *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).

Ter en conta que L. Noel xa publicara antes, na mesma dirección, *Notes d'epistémologie thomiste,* Louvain 1925, e *Les frontières de la Logique:* Revue Néo-Scholastique de Philosophie 66 (1910) 211-233. Zubiri non o cita nin sequera na tesiña, dirixida por el (cf. G. Marquínez Argote, Ibid., p.379).

102. Mesmo nas obras de mocidade, exprésase con notable reserva. Así en *Los Problemas Fundamentales de la Filología Comparada,* 2 tomos, Santiago 1904-1905, onde aínda da por válida a gnoseoloxía escolástica (t.I, p. 11 nota 1; t. II, p. 300-302. 331. 339 nota), fai xa a súas reservas críticas; referíndose nada menos que ás "especies impresas" e á división de entedemento en "axente" e "posible, observa: "Hemos dicho que la teoría aristotélica es en *principio* verdadera, porque su desarrollo concreto puede ser vario y más o menos probable" (II, p. 332 nota 1); e referíndose, en xeral ás ideas, incluída a 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.*).

"neoescolásticos[103]" e chega a ver a Tomás de Aquino "como el único eficaz remedio contra esa neurastenia filosófica que estigmatiza la vida del pensamiento en la última centuria"[104].

Como ben observa A. Pintor Ramos, trátase, con toda evidencia, dun "estudio de circunstancias", que "sigue conservando su estilo oral"[105]. Sería un despropósito pretender sacar consecuencias de detalle.

En cambio, dúas observacións deste autor si que merecen ter tidas en conta, pois ilustran vivamente a actitude de Zubiri ante os posibles influxos exteriores. A primeira é que a ausencia deste artículo non era casual: foi a expresa resistencia de Zubiri "hasta su muerte" a que impediu a súa comparecencia bibliográfica[106]. A segunda vai moi unida a esta: Zubiri, cando en 1980 delimita as etapas do seu pensamento, "pasaba como sobre ascuas por sus escritos juveniles, aceptándolos poco menos que como una fatalidad de la época e indicando la dominante influencia de Husserl en esa etapa"[107].

Ese "esquecemento" ofrece o lugar preciso onde se podería insertar —se realmente existiu— a presencia fecundante de Amor Ruibal; e, en todo caso, non debe oculta-la existencia dunha comunidade obxectiva no punto de partida.

Coa súa habitual finura e penetración, o comentarista mostra un novo dato importante: xa nesta etapa a postura de Zubiri estaba rebordando a neo-escolástica na forma estática, que era a entón dominante[108]. Máis aínda, afirma unha "clara coherencia teórica" nos escritos desta etapa, para chegar a esta conclusión:

> Pero lo que aquí importa destacar es que debe ser el 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 largo de estos años esa inspiración común*[109].

---

103. "...todo parece invitarnos, fieles al dictado de *neo-escolásticos" (Ibid.*, p. 202, suliñados nosos); identifícase coa tarefa dos "discípulos del más ecléctico de los maestros [san Tomás de Aquino]" (*Ibid.*, p. 217).

104. *Ibid.*, p. 203.

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

106. Resistencia que de entrada se estendía á súa tese en doutoramento: "Aceptada finalmente como parte integrante de su obra aquella tesis doctoral —para ello hubo que demostrarle a Zubiri que no era incoherente en su desarrollo—, el filósofo se siguió oponiendo hasta su muerte a que se utilizase su primer artículo publicado en 1925, el 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; o suliñado é noso.

Esa inspiración ou fondo común ós escritos desta etapa[110] sintetízase en dous temas básicos: 1) a modernidade europea chegou ó seu final e 2) estase a elaborar unha filosofía contemporánea, que se busca aínda a si *mesma*[111]. Tendo en conta a caracterización de Amor Ruibal no capítulo anterior, resulta que existe unha evidente comunidade non só na "inspiración", senón tamén na mesma "estructura" do punto de partida.

Repitamos agora, á luz destas consideracións, o *senso preciso do contacto comparativo que intenta o presente estudio*. Non descarta un influxo xenético, pero non o considera condición indispensable. A condición necesaria e suficiente consiste unicamente na existencia dunha comunidade obxectiva na inspiración e na estructura de ambos proxectos filosóficos. Comunidade que a medida que avanza o pensamento de ambos autores aparece reafirmándose nun intenso xogo de semellanza / diferencia, que mostra —tal é a hipótese fundamental— fondas posibilidades dunha complementariedade fecunda.

b) Cara ó sistema orixinal

Desde este punto de partida vaise ir construíndo o pensamento zubiriano.

1. Nos primeiros ensaios, case que todos recollidos en *Naturaleza, Historia, Dios,* tende a se ubicar no marco de grandes panorámicas históricas, coma quen busca o seu preciso lugar na historia universal do pensamento. Niso, á parte da convicción —nacida xusto do indicado punto de partida— de ter algo que dicir e aportar, inflúen seguramente dous factores principais: o feito de estar ensinando historia da filosofía, e a natural xenerosidade da ilusión xuvenil.

Diego Gracia fixo unha excelente presentación deste proceso[112]. Nel Zubiri, apoiándose sobre todo no concepto husserliano de "horizonte" e no máis orteguiano de "grandes metáforas"[113], busca o seu lugar máis acá dos dous grandes horizontes que nos envolven, o grego e o cristián, e anuncia unha terceira gran metáfora: a da luz, que deixa ser ás cousas no que elas son; frente á primeira, a grega, do home coma anaco do universo onde este se inscribe coma nunha tabula rasa; e á segunda, a moderna, da *conciencia* que envolve e contén o universo.

---

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. l. 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 Pedadgogía 5 (1926) 289-295.

111. A. Pintor Ramos, *Ibid.*, p. 314.

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

113. A este aspecto consagroulle moita 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 ó párrafo "Tres metáforas" no traballo de Zubiri *Hegel y el problema metafísico* (NHD 238-240).

Con todo, este tipo de consideración resulta sempre excesivamente fluido e globalizante, e acaso non deba ser nunca tomado máis ca coma simple referencia global: "neste medio inicia Zubiri a súa andadura filosófica[114]".

Andadura na que as referencias expresas van ser, cada vez con máis decidida claridade, Husserl e Heidegger, cunha presencia de Ortega que se vai difuminando lentamente (quedando máis ben coma influencia orientadora cara ó propio lugar —e tamén como fonte perenne de suxerencias e incitación— ca coma predecesor do que se parte). A impresión final é a de que a secuencia onde Zubiri se sentiría recoñecido aparecería así:

Husserl—> Heidegger—> Zubiri.

E, afinando máis, o mesmo Heidegger tendería a quedar só como referencia colateral (acompañada pola sombra de Ortega):

Husserl——————————————>Zubiri[115].

\ (Ortega)-Heidegger /

2. O que aquí interesa é sobre todo sinalar que, perpendicularmente a esta traxectoria e influíndoa de xeito decisivo, está aquel plexo inicial de carácter bipolar, que comparte co intento ruibaliano: a proveniencia dunha tradición realista, que busca expresarse nas novas condicións abertas pola modernidade. Esa intención xerminal é a que vai emerxendo a medida que avanza o proceso, e lle ofrece a Zubiri a capacidade de reconfigurar esa historia, integrándoa na súa construcción propia e orixinal.

Unha análise detallada, á parte de longa e difícil, estaría aquí fóra de lugar. Pero moi probablemente iso explica o dinamismo de fondo da traxectoria que retrospectivamente Zubiri describirá así en Dos etapas[116]:

fenomenoloxía—> ontoloxía—> metafísica.

---

114. *D. Gracia, Voluntad de verdad cit.*, p. 15. En cambio, resultan cando menos pouco "operativas" consideracións coma 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).

115. Sobre toda esta cuestión resultan fundamentais os traballos de A. Pintor Ramos, que esperamos ver axiña 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. tamén 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 á traducción inglesa de NHD, publicado logo en Revista de Occidente n. 32 (1984) 43-50.

Porque, en realidade o que se impón con crecente claridade son as dúas liñas nas que Zubiri vai insisteir incansablemente e que son, xusto, as que comparte con Amor Ruibal: a *sustantividade*, como oposta á "sustancialidade", que emerxe definitivamente en *Sobre la esencia*; e sobre todo —porque é máis radical e afecta máis directamente ó noso tema— o que podemos chamar *ámbito preconceptual*, que desembocará na *Intelixencia sentiente*.

En efecto, neste ámbito tratou de ir conformando el, desde a súa precisa situación, a necesidade ambiental de "volta ás cousas mesmas". Xa a partir de *Filosofía y metafísica*, se centra aí fundamentalmente o seu traballo, como se nota, por exemplo, na súa enfática atención ó "sentir" en canto contacto inmediato coa realidade. Os influxos nesta dirección de Ortega, Husserl e Heidegger son patentes e están ben analizados[117].

Posiblemente habería que suma-lo de Amor Ruibal. En todo caso, o importante é que neste punto fundamental existe unha profunda coincidencia. O resultado no plantexamento e na concepción (na Segunda Parte mostrarase con certo detalle) preséntase estrictamente paralelo: trátase en ambos de funda-lo coñecemento nunha experiencia primaria —"noción" en Amor Ruibal, "impresión de realidad" en Zubiri— previa a todo concepto e mesmo á distinción suxeito-obxecto[118].

3. Por revestir certo interese no noso contexto e case que coma curiosidade significativa, paga a pena aludir a unha desas coincidencias coas que ás veces nos sorpende a historia. A afirmación progresiva do pensamento orixinal de ambos autores vai suscitar *acollidas e rechazos paralelos*. As filias e as fobias coas que se atopan ofrecen unha sorprendente semellanza.

A mesma revista dos xesuítas,"Razón y Fe", que, como se indicou no capítulo anterior, acolleu con apertura a obra ruibaliana, acolle agora igualmente a zubiriana. E sobre todo, o mesmo Teófilo Urdánoz que en

---

117. A. Pintor Ramos, *La "maduración" de Zubiri y la Fenomenología*, cit. (nota 113), p. 322; cf. pp. 322-350. Con todo, o autor advirte, con claro acerto, sobre a présa en ler xa nos textos deste tempo "algo así como el primer armazón conceptual de *Sobre la esencia*" (Ibid., p. 323).

118. Algo que, polo demais, constitúe a busca común do pensamento acaso máis creativo do tempo, non só como trasfondo do "mundo da vida" (*Lebenswelt*) fenomenolóxico, senón tamén das correntes que intentan reborda-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 ancilaridad a la libertad*: Estudios Eclesiásticos 56 [1981] 538; como contextualización, todo o artículo —nun tomo de homenaxe no que participa Zubiri— resulta interesante: pp. 515-543).

"La Ciencia Tomista[119]" escribira aquel incomprensivo e esgrevio ataque contra Amor Ruibal, vai saltar tamén contra Zubiri: tamén el incorre no afán de "orixinalidade" e de "novidades[120]", e tamén a súa teoría da religación é acusada de se mover "na *confusión* radical do plano noético..."[121]. O cerrado crítico escolástico volve a demostrar neste caso idéntica incomprensión e falseamento do xenuíno pensamento que pretende reseñar, ata o punto de que provocou a reacción de Zubiri, pouco dado a estas polémicas[122].

Todo isto, evidentemente, non "demostra" nada; pero indica ben como dalgún modo o ambiente recoñece a novidade de ambos proxectos e, acaso de modo non consciente, detecta a súa similitude.

5. O tema de Deus en Zubiri

a) A teoloxía como horizonte

Sintetizando de modo algo simplista o dito ata aquí, cabe dicir que á hora de se enfrentaren persoalmente co problema de Deus, Amor Ruibal e Zubiri parten dunha base filosófica común, no senso dunha inspiración moi semellante e de puntos moi fundamentais de contacto na raíz profunda dos seus pensamentos. Agora cómpre sinalar que existe tamén unha comunidade de horizonte.

Comunidade determinada sobre todo pola preocupación teolóxica —en senso amplo— que preside ambos esforzos. Era evidente e repetidamente expreso en Amor Ruibal. Pero, aínda que non tanto, éo tamén en Zubiri. Algo que resulta lóxico desde a súa mesma biografía e que está ben testemuñado polos seus discípulos e amigos[123]. Vén ademais confirmado por unha importante producción directamente teolóxica[124] e

119. *En torno al existencialismo en España*: La Ciencia Tomista 71 (1946) 116-162. Debo estes datos ó 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; refírese tamén a Unamuno e Ortega.

121. *Ibid.*, p. 152.

122. Datos tamén en A. Pintor Ramos, *l.c.*, p. 40, quen 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 ex., 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 dixera: "En buena medida, ésta ha sido la secreta vocación de su vida intelectual" (p. 63). E conta un interesante dato de Laín Entralgo, quen, en 1970, ante un comentario sobre a posible fecundidade da aplicación da filosofía de Zubiri ós grandes temas teolóxicos, dixo: "Nadie necesita hacer esa labor; es el propio Zubiri quien la está llevando a cabo". Véxase tamén a presentación deste libro por D. García– Sabell (p. XXIII).

124. Dúas publicacións enmarcan dalgún modo moitos cursos aínda inéditos: *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología griega* (NHD 399-478), de 1944,

é, finalmente, afirmado de modo expreso e solemne por el mesmo: "la teología es una de las fibras más íntimas de mi realidad personal"[125].

Esta preocupación permite caer na conta dun dato importante, non fácil de notar a simple vista, tanto máis que a tendencia de Zubiri a "borra-las pegadas" do seu pasado chega case que a ocultalo: o influxo do ambiente católico de avanzada que se fora formando frente á retracción escolástica do pensamento oficial, fortemente marcado aínda pola reacción antimodernista. Neste senso, ó lado do ben coñecido influxo da Escola de Lovaina[126], hai que ter en conta a presencia da problemática modernista, coa sospeita sempre alerta de "pragmatismo"[127] e anti-intelectualismo[128]. (Nos lugares correspondentes faranse alusións máis precisas).

Neste senso era de espera-la presencia de Maurice Blondel, que, efectivamente, aparece con forza no momento crucial da escritura de *En torno al problema de Dios*[129]. Aínda que logo desaparece o nome, non resulta demasiado difícil detecta-la presencia —asimilada— do seu pensamento no tratamento da religación, sobre todo no tema da "inquietud".

No capítulo final falarase con máis precisión do influxo de motivos teolóxicos na maduración filosófica de Zubiri. Non é este o lugar, pero non sobrará manter viva a conciencia desta presencia envolvente, tan cara ó autor e que pode ser sempre fonte de fecundas incitacións respecto do noso tema. A éste compre volverse xa de modo expreso.

---

pero que recolle cursos de Madrid en 1934-1935; e *Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía*: Estudios Eclesiásticos 56 (1981) 41-59, conferencia, cunha introducción, pp. 39-40.

Curiosamente, tamén aquí hai coincidencia importante. No tema trinitario ambos —apoiados sobre todo nos traballos de Th. de Regnon— dan preferencia á teoloxía grega frente á latina. (D. Gracia prepara un traballo sobre este punto en Zubiri). En canto á Eucaristía, eu mesmo, aplicando a filosofía correlacionista de Amor Ruibal, chegara en 1965 a conclusións estrictamente paralelas ás de Zubiri: cf. A. Torres Queiruga, *Controversia sobre la transsubstanciación y filosofía de Amor Ruibal* : 10 (1965) 443-479 e X. Zubiri, *Reflexiones teológicas sobre la eucaristía:* Estudios Eclesiásticos 56 (1981) 41-60 (o novo e distinto nel é a presencia explicada desde a distinción "actuidad" e "actualidad".

125. Na introducción aludida en nota anterior (p. 39). A súa muller fai referencia a esta frase, para confirma-lo mesmo: C. Castro, *Xavier Zubiri: Breve recorrido de una vida* (ed. non venal), Madrid 1986, p. 119.

126. O impacto inicial debeu de ser moi grande, cando o mozo Zubiri recoñece, falando de Mercier, que "todos hemos sido educados en su escuela" (CCM 204) e pode referirse retóricamente a el, coma a "un cardenal que es más que un hombre" (Ibid., p. 218).

127. D. Gracia, *Voluntad de verdad*, cit. (nota 112), p. 29 —sen aludir expresamente a este trasfondo— analiza moi ben a importancia desta dimensión.

128. "En un ambiente en el cual la condenación antimodernista pesaba aún con fuerza, surgió una interpretación increiblemente 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).

b) Plantexamento e evolución

Dentro deste amplo horizonte, fundándoo e abarcándoo pero sen coincidir totalmente con el —tal é o típico da dialéctica inmanencia-trascendencia— está o tema de Deus. Igual que sucedía con Amor Ruibal, impresiona polo seu carácter ubicuo e decisivo.

1. O seu íntimo discípulo Ignacio Ellacuría afirma que "o problema de Deus, o problema filosófico de Deus, foi unha permanente preocupación de Zubiri desde a súa mocidade"[130]. Laín Entralgo expresa moi ben a trascendencia desta centralidade:

> 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 metas[131].

Non en van desde o primeiro estudio programático o mesmo Zubiri fai unha afirmación que manterá ó longo de toda a súa 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

---

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 [na 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 a preocupación por evitar sospeitas "modernistas" —entón aínda moi vivas— mediante a distanciación —¿xusta? ¿non é "ontolóxico" o tratamaneto de Blondel?—, ó tempo que aparece unha forte valoración.

Resulta curioso que en Amor Ruibal sucede algo parecido: rechazo do "sistema" e marcada coincidencia no proxecto: cf. A. Torres Queiruga, *Constitución y Evolución del Dogma*, Madrid 1977, pp. 28-30: "Amor Ruibal y Blondel".

130. HD ii; cf. pp. ii-iv, onde fai un amplo elenco da producción zubiriana ó respecto. En *Aproximación a la obra filosófica de Xavier Zubiri*, en I. Tellechea (ed.), *Zubiri* (1898-1983), Vitoria 1984, p. 59, dá o significativo dato de 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 desarrolo intelectual".

131. *Zubiri hacia el futuro*, en I. Tellechea (ed.), O.c. en nota anterior, p. 165. Cunha certa maior cautela di o mesmo A. Pintor Ramos, *Dios y el problema de la realidad en Zubiri*: Cuadernos de Pensamiento 1 (1987) 108: despois de falar da súa "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 non vén no artículo antes citado na nota 128, do cal este é practicamente reprodución).

> 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 existencia[132].

A centralidade do tema así como a súa longa e persistente presencia determinan de modo decisivo o tratamento. En 1984 adquire a súa fasquía definitiva coa publicación de *El hombre y Dios*. Pero, obviamente, é preciso ter en conta o seu proceso, no que aparece de modo típico o talante demorado, reflexivo e analítico do autor.

En todo caso, resulta claro que hai desde o primeiro momento un tema que vertebra todo o longo discurso: a *religación*. Espontaneamente asociado co tema de Deus en Zubiri, ese concepto polariza de modo ininterrompido o tratamento. Ata o punto de que se ten a impresión de que exerce unha especie de "imperialismo" sobre os demais aspectos. Imperialismo ó que corre sempre perigo de sucumbir o intérprete e ó que acaso non escapou de todo o mesmo autor.

Quérese dicir que a temperá e impactante presencia deste concepto tende a unha certa hipertrofia na súa importancia respecto do conxunto, converténdose en dominante principio hermenéutico para todo o problema. Tal soe ser a grandeza e a servidume de toda aportación orixinal: a necesidade de salientar e afirma-lo distinto pode trastroca-la xusta proporción do conxunto.

Neste senso un estudio coma o presente, feito en contraste dialogante co tratamento do mesmo problema en Amor Ruibal, pode resultar de evidente utilidade. Este autor é o bastante afín como para establecer un contacto real e o bastante diferente como para ofrecer un contraste efectivo. O' seren distintos os acentos, faise posible unha exposición en certo modo escalonada, na que as proporcións se reaxusten e as énfases se complementen.

2. Ollando xa en concreto para o tratamento zubiriano, cabe dexergar coma decisivos os pasos seguintes, que na Terceira Parte seán analizados con detención:

a) Presentación do tema da *religación*, coma novo modo de facer presente e válido o *problema de Deus* no contexto do pensamento actual: *En torno al problema de Dios*, 1936.

b) Análise e precisións acerca da súa articulación coa cuestión das *probas* da existencia de Deus: *Introducción al problema de Dios*, 1963.

c) Reasunción global do problema, recollendo estas aportacións e desenvolvendo sobre todo as *implicacións antropolóxicas e relixiosas*

132. NHD 376.

que resultan dun tratamento baseado na religación: *El hombre y Dios*[133], 1984.

Estes temas están tratados con amplitude e mesmo con abundantes reiteracións. En cambio, unha simple lectura cursiva mostra en seguida que outros temas reciben un tratamento escaso. Sobre todo dous moi importantes:

1) As probas da existencia de Deus en si mesmas. Delimitado o seu lugar en *En torno al problema de Dios*, e tocadas expresamente en *El hombre y Dios*, o tratamento queda a todas luces curto: á parte de alusións isoladas, adícanselle dez páxinas escasas (pp. 118-127) como afrontamento expreso e acaso demasiado expedito. Non é estraño que os comentadores boten de menos unha aplicación máis explícita das posibilidades que a elaboración gnoseolóxica da triloxía permitía e mesmo pedía[134].

2) O *coñecemento conceptual* de Deus por parte do home: a súa posibilidade e, sobre todo, o seu modo. A' parte de breves alusións ó carácter "direccional" destes conceptos e de rápidos toques ó tema da "analoxía[135]", o problema queda excesivamente indeterminado, sobre todo respecto das posibilidades abertas pola triloxía acerca do coñecer.

6. Prospectiva: Esquema dun tratamento conxunto

Curiosamente, estes dous temas son os que teñen unha máis ampla e rigorosa presencia en Amor Ruibal, que, en troques, presta moita menos atención ós anteriores, sobre todo ó primeiro e ó terceiro.

Non está ausente o primeiro, porque analiza agudamente o *coñecemento espontáneo* de Deus, que ten unha evidente conexión coa religación, como o mostra o mesmo Zubiri aludindo ó tratamento de Tomás de Aquino[136]. Tampouco o está o segundo, se ben a aportación máis signifi-

---

133. Obviamente, esquematizamos ó máximo. Sobre todo neste terceiro punto, hai que sinalar dous traballos anteriores a HD: O curso sobre Deus, impartido en 1963 na Universidade Gregoriana e *El problema teologal del hombre*, en A. Vargas-Machuca (ed.), *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner*, Madrid 1975, pp. 55-64; ó comenzo o mesmo Zubiri advirte: "Estas páginas constituyen la introducción al curso que profesé (...) en noviembre de 1973; foi reeditado tamén "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. Tamén o indican A. Pintor Ramos, *El problema de la realidad como problema de Dios, según Zubiri*, cit., pp. 347-348 e V. M. Borragán, *La justificación intelectual de Dios en Xavier Zubiri:* Naturaleza y Gracia 33 (1986) 253-277, que insiste nisto con especial énfase.

135. Omitímo-las referencias, porque o tema será tratado expresamente en capítulo ulterior.

136. Introduce o tema xustamente en *Introducción al problema de Dios* (NHD 352-353), cando quere precisa-la articulación entre a religación e as probas.

cativa aparece, como se mostrará ulteriormente, de modo indirecto no seu tratamento do problema do sobrenatural [137]. Pero, desde logo, o tratamento non alcanza en ningún dos dous casos nin a amplitude nin a novidade do elaborado por Zubiri.

Co cal o modo e a orde da nosa exposición vénnos ata certo punto regalado. Intentaremos apoiala en cada caso no tratamento máis elaborado, completándoo no posible coas aportacións que poidan vir do outro. Deste xeito, combinando os puntos sinalados e poñendo entre paréntese o autor que trata con menos amplitude o tema correspondente, resultaría o seguinte esquema:

1. Religación: Zubiri (Amor Ruibal).

2. Probas: Amor Ruibal (Zubiri).

3. Coñecemento conceptual de Deus: Amor Ruibal (Zubiri).

4. Relación persoal home-Deus: Zubiri (Amor Ruibal).

As necesidades expositivas non sempre permitirán unha observancia estricta destas primacías lóxicas, pero elas serán o principal fío conductor.

Con todo, antes de entrar nesa problemática, imponse unha cuestión previa: a do plantexamento radical do coñecemento humano. Canto levamos dito carecería de base, se os proxectos filosóficos de ambos autores partisen de fundamentos tan diferentes que fixesen imposible ou cando menos non verdadeiramente significativa unha aproximación.

Non é ese o caso, como queda reiteradamente afirmado. Por iso chega o momento de o mostrar con certo detalle e coa indispensable apoiatura textual. Tal vai ser o cometido do capítulo seguinte.

---

137. A unión entre o natural e o sobrenatural que aquí preconiza é tan íntima que A. Ortiz Osés chega a insinua-la hipótese —que non creo fundada— de que este "polémico manuscrito" quedase inédito por razóns de censura: ¿"miedo a la Inquisición?" *(La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiolóxica posmoderna*, Barcelona 1986, p. 14 nota 2).

EXCURSO

UNHA "NOVA OBRA" DE AMOR RUIBAL. A PROPÓSITO DO SEU PRESUNTO ESCOLASTICISMO

Saturnino Casas, o último editor de parte dos inéditos ruibalianos intenta confirma-la súa opinión de que Amor Ruibal é escolástico, acudindo ó testemuño do primeiro editor, Cándido Pumar. Testemuño importante, dada a condición de Pumar coma discípulo e amigo.

Tómao en concreto dunha serie de artículos publicados entre decembro de 1920 e xuño de 1921, no "Diario de Galicia". Artículos —dezanove en total— descubertos por Jesús Couto Anido e publicados por Manuel Rey Martínez: C. Pumar Cornes, *El conocer humano en "Los Problemas Fundamentales"*. Compostellanum 4 (1959) 64-125.

Paga a pena deterse no estudio deste traballo, non só polo que toca á cuestión do presunto escolasticismo ruibaliano, senón principalmente polo interese intrínseco do mesmo, que, segundo veremos, nos leva directamente ó propio amor Ruibal.

Casas empeza aludindo á observación de Rey Martínez, quen, prologando o traballo, di que

> se advierte en el Dr. Pumar una preocupación constante por vindicar a su admirado Amor Ruibal de la nota de excesiva independencia o antiescolasticismo, que —a juício de más de uno— hacía sospechosa su doctrina[138].

Pero, como se ve, a apreciación, que me parece xusta, implica simplemente unha cautela obvia naquel tempo (lémbrese o que a ese propósito dicimos no texto).

En canto a Pumar, Casas fai dúas observacións.

A primeira no senso de que Pumar "insiste con énfasis singular y en diversos lugares en aquella caracterización [escolástica, se entende]"[139].

Sen embargo, unha lectura atenta non confirma, tampouco aquí, tal aseveración: en ningún lugar califica a Amor Ruibal de escolástico. Máis ben hai unha continua exaltación da súa orixinalidade, tratando —cunha clara mentalidade apoloxética— de a mostrar non como pura destrucción, senón como construcción para a mellor defensa da fe:

---

138. *Ibid.*, pp. 65-66.
139. I 91 nota 9.

> 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 metafísca y teológica, de coherente sistematización para que no pueda resentirse ante los ataques de la incredulidad; por eso el auotr de los P.F.F.D. dio comienzo a su obra, fijando los puntos substanciales de legítima teoría del conocer[140].

Como se ve, unha estratexia de achegamento, para evitar sospeitas, pero sin identificación. Obsérvese de paso a centralidade, repetida ó longo de todo o traballo[141], que se lle dá ó problema do coñecemento.

Isto confírmase mellor a partir da segunda observación de Casas: aludindo á afirmación de Rey Martínez de que era "persuasión general" que estes artículos foran vistos e revisados por Amor Ruibal, el afirma:

> a nuestro parecer, repetimos, la intervención de A.R. debió ser mucho mayor y consistir, quizá, incluso en la aportación de ideas y sugerencias[142].

Efectivamente, aquí anunciase algo moi importante. Despois dunha análise atenta —axudada pola lectura cursiva de toda a obra, a propósito do presente traballo—, creo que se pode afirmar con seguridade moito máis: a partir dun determinado momento (polo menos, a partir desa cita), o artículo é de Amor Ruibal en persoa: ou dictado (polo estilo parece o máis probable) ou mesmo escrito directamente.

Non só reborda a temática obxecto inicial da recensión (o publicado ata o tomo V), senón que adianta a gnoseoloxía futura. Fala xa, por exemplo, de "intelectualismo relativo"[143] ou de "base esencialmente relativa" do coñecemento[144]. E, sobre todo, insiste xa na súa denuncia do "intelectualismo" e "esencialismo" escolástico, do "exclusivismo intelectualista" cun vigor que anticipa claramente os temas e mesmo a paixón posterior:

> Contra el intelectualismo puro y absoluto de tipo ya platóncio 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,

---

140. *Ibid.*, p. 85.

141. "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).

142. *L. c.*

143. *Ibid.*, p. 106.

144. *Ibid.*, p. 125.

> 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 intelectivo[145].

Quen coñeza o pensamento de Amor Ruibal, verá aquí en filigrana os seus temas principais. Máis aínda, no resto dos artículos aparecen aspectos, coma o do carácter valorativo do coñecemento e a presencia intrínseca do sensitivo dentro del —contra todo isolamento do espiritual e contra a división do etendemento en axente e posible—, que non deixarán de estar presentes na obra posterior, pero que non acadan a enerxía que aquí se promete[146].

Así pois, tanto o estilo externo coma sobre todo o contido interno levan á conclusión verdadeiramente moi importante de que nos atopamos ante *unha nova obra de Amor Ruibal.*

Pois ben, volvamos desde aquí á cuestión inicial do posible escolasticismo de Amor Ruibal.

Resulta aínda máis evidente que nesa parte final a postura ruibaliana reviste a mesma enérxica claridade no refugamento das teses fundamentais da gnoseoloxía escolástica (que, como queda dito, é o problema que centra todo o escrito) e na proposta da súa alternativa.

Véxase unha mostra máis:

> 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 goza 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 intuicionistas[147].

Pode parecer extraño este tono na pluma do propio autor. Pero Amor Ruibal, absolutamente modesto no tocante á súa persoa, non tiña repa-

---

145. *ibid.*, p. 106; cf. pp. 103-125.

146.« 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 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.

Moi importante a análise da unidade sustancial —fisiolóxica, sensitiva e intelectiva— do persoa humana: cf. pp. 115-118).

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

ros á hora de promociona-la obra coma tal, como se pode observar na folla de propaganda da súa obra principal[148].

Esta distinción non é accidental, senón que responde a unha actitude conscientemente asumida, que no fondo responde á robusta humildade de quen vive únicamente para a súa obra. Da súa modestia persoal non cabe dubidar, como, á parte do testemuño unánime dos que o coñeceron, o mostran a coñecida anécdota do magnífico retrato que lle fixera o pintor Corredoira e que el fixo desaparecer, de xeito que só despois da súa morte puido ser descuberto[149], así como a súa reiterada renuncia ó episcopado[150].

Queda del mesmo un testemuño que explica perfectamente a súa 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 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 de su autor, lo cual espero se sirva tomar en cuenta[151].

Cremos que isto explica suficientemente o carácter estraño e singular do texto que estudiamos. Trátase seguramente dunha iniciativa de C. Pumar, como reseña, promoción e acaso defensa do seu mestre. Nun determinado momento Amor Ruibal aproveitouna, porque ese recurso permitíalle unha aclaración e valoración da súa obra, que difícilmente podería facer de modo directo.

---

148. Pode verse o texto en S. Casas, I 539-544.

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

150. Ibid., pp. 50-51; é interesante unha das razóns: "porque con las manos enguantadas no se puede escribir".

151. Carta a A. Gómez Ledo, discípulo e amigo, que a transcribe en Amor Ruibal, cit., pp. 59-60; aí pode verse enteira.

PARTE SEGUNDA

FUNDAMENTACIÓN

CAPÍTULO III

O COÑECEMENTO PRIMORDIAL EN AMOR RUIBAL E ZUBIRI

A) PLANTEXAMENTO E DELIMITACIÓN DO PROBLEMA

Esta Parte Segunda pretende poñer ó descuberto os fundamentos nos que os autores obxecto do noso estudio apoian a capacidade e o alcance do coñecemento humano. Sobre eles, ambos intentan o salto inconmensurable cara á Trascendencia: descubrir a Deus como "existente" e lograr algún tipo de saber acerca del.

Resulta obvio que se a este nivel, literalmente fundamental, non existise ningún punto de contacto, o contraste dialogante que buscamos sería imposible ou polo menos estéril. Como é claro que as teorías van estar decididamente determinadas polas posturas que cada un adopta neste ámbito previo e radical. Esclarecelo no posible constitúe, logo, un presuposto irrenunciable para a nosa tarefa.

A súa complexidade queda xa sinalada para todo o problema. Neste estadio as intencións aparecen máis frescas e as posturas, máis próximas. Pero nelas xóganse dalgunha maneira as cartas decisivas, porque na aplicación á cuestión de Deus sacaranse as consecuencias e deixarase ver tanto a importancia da coincidencia coma o alcance das diverxencias. Proceder por pasos resulta obrigado: empezaremos polo fundamental, para ir accedendo ó detalle da elaboración sistemática, tratando sempre descubri-las xenuínas intencións dos autores.

1. Converxencia global

Este capítulo vaise ocupar da intención fundamental que moveu as dúas obras en cuestión. Unha lectura atenta e demorada levounos ó convencemento de que nela está o decisivo e tamén o máis coincidente. A partir de aí será logo máis doado analiza-lo senso das traxectorias e velas súas converxencias e diverxencias.

a) A busca do real

Se por entre as análises de detalle tratamos de localiza-la preocupación que move todo o esforzo gnoseolóxico dos nosos autores, non resulta difícil situala, globalmente, no interese —auténtica paixón —por asegurar que *o coñecemento humano está instalado no real:* que o real é o seu medio e que é sempre xa dentro del onde se fan as preguntas, se inician as buscas e se van elaborando as respostas. Unido a isto vai o coidado por atopar e delimitar aquel acto ou tipo de actos nos que esa instalación se apoia e realiza. O vocabulario non é o mesmo, certamente, pero por debaixo del resulta posible dexergar unha profunda semellanza —se non unha identidade— na respoosta fundamental. Tratemos de o mostrar brevemente.

Nun estudio, en certo modo programático, previo á triloxía, Zubiri caracterizaba así a súa 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 habérnoslas 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 inteligencia[1].

No prólogo ó primeiro tomo da triloxía (por tanto a toda a triloxía) 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 ella[2].

De modo aínda máis enérxico —se ben xa de modo inconfundiblemente sistemático— dixera un pouco 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 largo de sus contenares de páginas[3].

Pois ben, tamén para Amor Ruibal a inmersión do home no real é absolutamente previa a toda actividade cognoscitiva individual, porque

---

1. NHI, en *Siete ensayos de Antropología Filosófica*, Bogotá 1982, p. 108-109 (o orixinal é de 1967).
2. IS 14.
3. IS 13-14.

> 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[4].

Isto é tan fundamental —e nótese que está escrito antes do ano trinta, en España— que inverte completamente os plantexamentos ordinarios:

> El problema del conocimiento, pues, no reace en la inteligencia de cómo del entendimiento y del conocer en general se pasa a lo real, problema que así propuesto sería imposible, y aun absurdo su planteamiento, dado que no podemos saber si existe lo real sino por el conocimiento mismo que nos lo ofrece.
>
> Por el contrario, el problema cognoscitivo, partiendo del hecho de la objectividad, sólo tiene sentido como defensa ab absurdo de esa misma objectividad[5].

Ou, como de modo máis directo dixera 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 idea[6].

Deixando de lado polo momento as diferencias de estilo e de plantexamento, tratemos de concretar máis aínda a converxencia así descuberta.

b) Un modo primordial de coñecemento

1. En Zubiri o acto peculiar e inconfundible que caracteriza a presencia primordial de realidade no coñecemento, é a *impresión de realidade*, na que o real se fai presente, se "actualiza", e o fai unicamente "en y por sí mismo". Trátase do modo especificamente humano de se enfrentar á realidade: a "intelección sentiente".Por iso é sempre un acto no que a realidade se fai presente desde si mesma e presente a través dos *sentidos*: a realidade actualízase impresivamente no sentir humano[7]. De modo máis formal, en canto contradistinta dos outros modos de coñecemento, falará da *aprehensión primordial de realidade*[8].

---

4. VIII 224.

5. VIII/225

6. VIII 69-70.

7. Non cabe dar citas, porque esta caracterización é incesante e omnipresente; cfr. exposición temática en IS 76-88.

8. Vale o dito na nota anterior; cfr. IS 257-263. Nesta sección usaremos con certa liberdade unha ou outra expresión, conforme, polo demais, ó que di o 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 indiscernidamente las expresiones de impresión de realidad, 'intelección de lo real en y por sí mismo', y 'aprehensión primordial de realidad'" (IS 256).

A enteira vida cognoscitiva humana desenvólvese necesariamente sobre esta base, que non é algo sobre o que se avanza deixándoo atrás, senón auténtico "principio", fondo permanente: tódolos demais modos constitúen sempre e só "modulacións" da aprehensión primordial, como ó longo dos tres tomos non se cansará de repetir.

Tamén en Amor Ruibal aparece delimitado con toda enerxía un ámbito primario gracias ó cal se produce a instalación cognoscitiva na realidade. E o que el chama *momento prelóxico*, orixe e fundamento de todo coñecer:

> Este momento prelógico 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 intentase establecer[9].

Os actos constitutivos deste momento son a *sensación* —da que agora, por motivos que máis tarde se verán, debemos prescindir— e sobre todo a *noción* ou, mellor, o *coñecemento nocional*. Este céntrase na "noción de ser" ou "noción de ente"[10], e ten xustamente por obxecto facer presente a realidade coma tal, pois responde

> a una posición directa del ser ante el espíritu, no como algo absoluto o infinito o algo finito y condicionado, sino como objectividad 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 manifestarse[11].

Por iso, para o noso autor, ese "nexo primario" que a noción de ser inaugura, vai ser o fondo permanente de todo o proceso cognoscitivo:

> Se mantiene a través de todas las variaciones cognoscitivas, directas o reflejas, que constituyen el caudal del humano conocer[12].

De modo máis tecnicamente ruibiliano, aparece isto na concepción dos tres momentos cognoscitivos —prelóxico, lóxico e psicolóxico— como despregue do valor real presencializado primariamente pola noción de ser. De aí 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 preceden[13].

---

9. IX 17.

10. Recórdese a observación terminolóxica da Introducción (5 a): o que importe aquí é "noción", sen entrar na maior ou menor propriedade de"ente" ou "ser", que deben ser entendidos en canto determinados por este preciso contexto.

11. IX 18-19.

12. IX 71.

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

2. A característica que estamos a analizar aclárase aínda mellor atendendo a unha consecuencia que sacan con igual radicalidade Amor Ruibal e Zubiri: o carácter puramente representativo ou "irreal" dos conceptos en canto isolados dese ámbito primario de realidade. Vale a pena deixar que as citas descansen sobre si mesmas, iluminándose co mutuo reflexo. As diferencias de matiz e vocabulario non poden oculta-la profunda e 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 objectividad; es algo abismáticamente diferente de toda objectividad. Entonces la ciencia sería pura y simplemente un sistema coherente de conceptos objectivos, 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 sólo *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 correspondéncia 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 fenómenos[15].

c) Verdade e evidencia

As características ata aquí analizadas prolónganse aínda nun terceiro aspecto fundamental: ese ámbito primario é o ámbito da firmeza e seguridade cognoscitiva, da verdade radical, onde nin sequera existe a posibilidade do erro. Este, de darse, aparece despois, coma un sairse do ámbito nutricio onde o real fai por si mesmo a propia epifanía.

---

14. IS 178-179; cfr. IL 91-96, é dicir, a problemática do "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".

Zubiri dío 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 aprehensión[16].

En Amor Ruibal a forma é diversa, pero a enerxía e a 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 discurso[17].

"Saliéndonos", "nos alejamos" indican a coincidencia estructural do plantexamento e a identificación desa lonxanía coa "posibilidade" mesma do erro. Que ambas obras coincidan en suliñar expresamente esta característica, indica o radical da confluencia. Cousa que se confirma ó analizar cómo o tema da *evidencia* se estructura tamén en ambos autores a partir deste ámbito preciso e se sitúa formalmente no terreo ulterior do xuízo e da elaboración.

Os contextos de discusión son nos dous autores moi diversos: Amor Ruibal parte da crítica á famosa e caduca teoría das "tres verdades"[18], aínda que universalizando sempre o seu plantexamento; Zubirri, en cambio, ten iso xa moi atrás e pensa ante todo na fenomenoloxía. Pero cando se vai ó fondo, aparece axiña a identidade no dinamismo determinante.

O segundo parte da "forza impositiva", da "esixencia" da impresión de realidade: unicamente dela cobra a evidencia o seu valor[19]. De aí que non sexa a "claridade" o fundamental e decisivo, senón a "realidade" que está debaixo e a funda (de aí tamén o carácter "noérxico"):

> Mi claridad está intrínsecamente determinada por la exigencia de lo que estoy viendo. Es una claridad que no reposa sobre así misma, sino sobre una exigencia de lo real[20].

---

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; tamén para o que segue.

17. VIII 229; cfr. VIII 244-245. 406.

18. Xa no período de Lovaina fala do realismo crítico coma dun "ilustre difunto" (cfr. análise e 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.

E, máis claramente, no xuízo histórico de conxunto:

> 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 claridad[21].

Unha análise detallada apartaríanos da nosa traxectoria, pero unhas simples referencias abondarán para mostrar que para o presente propósito, a postura de Amor Ruibal é 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 moral[22].

Por iso, en liña de principio, incluíndo un xuízo histórico, dá o seguinte 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].

Algúns dos conceptos aquí empregados explicaranse máis adiante. Pero o que aparece xa agora abonda para que calquera coñecedor de Zubiri poida descubrir baixo este vocabulario distinto a identidade da preocupación fundamental. Algo que polo demais, podería prolongarse mediante a análise doutros temas. Pero o dito toca problemas de calado suficiente como para que o prognóstico inicial deste apartado quede, esperamos, garantizado na súa pretensión.

Agora cómpre máis ben imprimir unha inflexión ó discurso, para afrontar un tema decisivo: ¿é realmente coincidente aquilo que ambos autores dan como contido dese ámbito primordial? ¿Coinciden, no seu fondo determinante, a "impresión de realidade" e a "aprehensión nocional"?

---

21. IL 237-238.

22. VIII 195. Véxase, 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 e J.L. Barreiro, *Mundo, hombre y conocimiento en Amor Ruibal, filósofo gallego,* Santiago 1978, p.117-138. Este autor, como xa fixeramos tamén nós *(Constitución y Evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación,* Madrid 1977, p. 182 nota 95) refuga a 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. O lugar central da converxencia

a) Observacións preliminares

Entramos, evidentemente, no centro da cuestión e, polo mesmo no centro da dificultade. De maneira implícita ou explícita, Zubiri non cansa de repetir que a súa é unha postura única e orixinal e que ata el ninguén plantexara así esta problemática fundamental. A asunción deste traballo —compartida pola maioría dos coñecedores de Amor Ruibal— é máis ben a contraria: en canto estructura de fondo e intuición motora, na obra ruibaliana atópase —tanto a nivel gnoseolóxico como metafísico— unha postura similar e, polo mesmo, precursora.

Xa queda indicado que non se trata de subxectiviza-lo problema, senón de conectar obxectivamente ambas posturas a fin de as enriquecer mutuamente, aunándoas nunha especie de tradición común. Isto non supón nega-la orixinalidade da contribución zubiriana. Os autores son a pesar de todo, suficientemente distintos como para que a súa aportación resulte inconfundible; e xustamente nesa diferencia radica o decisivo da posible fecundidade do encontro.

Suposta, pois, a coincidencia fundamental, preténdese agora afinar e ver en concreto se no seu cerne mesmo se mantén tal coincidencia. Compréndese que as cautelas hermenéuticas enunciadas antes deban extremarse. E compréndese tamén a incomodidade deste tipo de discurso que, en certo modo, obriga a ler un autor en función do outro: neste caso Amor Ruibal en función de Zubiri, aínda que no próximo capítulo tratarase de inverter, en puntos importantes, ese procedemento, tomando a Amor Ruibal como principio do contraste. O perigo de "inexese" —de meter no autor o que pretendemos sacar del— é evidente. Por iso advertimos que a lectura que aquí se fai de Amor Ruibal está baseada en tres estudios independentes desta confrontación e anteriores á aparición de triloxía zubiriana sobre o coñecemento[24]. Por outra parte, o razoamento tratará de se mover sobre os textos mesmos, sempre aberto ó control do lector.

Para maior claridade, máis aínda ca no apartado anterior, é mester proceder "zubirianamente" por pasos contados. Ante todo, compre reacentuar a este novo nivel a distinción fundamental entre a *intuición de fondo* que os autores queren fundamentar e a *conceptualización* que dela se fai no proceso. O grao de coincidencia obxectiva, por un lado, e o de acerto subxectivo, polo outro, resulta moi distinto en cada caso. No primeiro —adiantando as conclusións da análise— estimamos que os resultados son practicamente seguros. No segundo, todo é, por natureza, máis aberto e literalmente máis "libre"[25].

---

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

25. Calificación na que, por certo, están de acordo tanto Zubiri coma Amor Ruibal, pois para o primeiro, tanto o mundo do *logos* coma o da *razón* son intrínsecamente libres (cfr., por ex., IL 223-225 e IR 107-109. 120-133), e para o segundo, en canto se

Cada conceptualización ten, evidentemente, a *súa* lóxica e a *súa* coherencia: ningunha é totalmente reducible á outra. Nese senso o contraste non pode ter por obxecto "da-la razón" a un ou a outro, senón tan só ver se, efectivamente, están tratando o mesmo asunto, nunha mesma estructura de discurso. Unicamente despois, sobre a base desa lexitimidade primaria, cabe a comparación: posto que ambos se refiren á mesma realidade, interesa ver qué aspectos quedan mellor salientados nunha ou na outra conceptualización. Co cal tampouco se exclúe que no proceso se vaia poñendo ó descuberto o maior ou menor grao de coherencia ou incoherencia na estructuración global e nas cuestións de detalle.

b) A superación do "idealismo" moderno

Dada a inxente cantidade de material que nesta tarefa ten que manexar a reflexión, interesa ante todo deixar ó descuberto a estructura xeral do problema, que doutro xeito podería ficar afogada polas discusións de detalle. A ese fin, resulta esclarecedor retomar agora o plantexamento global, pero sorprendéndoo na súa primeira concreción expresa. Aí, onde todo ten aínda algo de xerminal, faise máis doado dexerga-las liñas e orientacións de fondo. Tal posibilidade ofrécesenos en *Sobre la esencia*, onde Zubiri fai a primeira exposición sistemática de toda a cuestión.

Alí, como o indica o título mesmo da sección de referencia, trata de precisa-lo senso auténtico da *transcendentalidade*[26]. Cun propósito evidente: liberala do cárcere "idealista" da obxectividade moderna:

> La filosofía moderna, desde Kant hasta Husserl, ha sido en buena medida un "idealismo transcendental"[27].

A razón está en que esa concepción non deixa descansar as realidades en si mesmas, senón que, no fondo, as converte nunha función do eu, que determina "o carácter transcendental dos obxectos" mediante a súa *posición:* "y por ser ésta una acción del yo, pende de la estructura de éste"[28], que é xustamente o que Zubiri trata de evitar a toda costa. Por iso, ó describilo de modo negativo, descobre nun párrafo enormemente sintomático as ráices mesmas da súa 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"

abandona o chan do primario, empeza o da "acción subjectiva" (cfr. VIII 229-224-225; IX 109-111). Sobre este punto cf. A. Pintor Ramos, a. c. (nota 18), pp. 286-287.

26. "Esencia y transcendentalidad", en SE 372-508.

27. SE 373. A frase, arriscada e sintomática, sintetiza o esencial. Pero Zubiri extende cara atrás o proceso ata Descartes (p.373-374) e cara adiante ata 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 é o senso definitivo da "revolución copernicana" de Kant (SE 379).

> sino un "hacer", un ir hacia el no-yo "haciendo" de él objeto. Es decir,el objeto no es aprehendido, sino puesto[29].

Sintomático, dicimos, porque lido de modo positivo e á luz de toda a obra posterior, aquí está *in nuce* todo o propósito zubiriano. Aparecen as palabras clave: *aprehender* e *ver* (que *aquí* nada impediría sustituír pola súa intención xeral e exacta: *sentir*). Elaborar unha concepción da orde trascendental, que mostre que este descansa en si mesmo, e facer patente que existe un modo adecuado para a súa captación —o da "*aprehensión* primordial" da realidade mediante a "intelixencia *sentiente*"—: velaí todo Zubiri respecto á nosa cuestión concreta.

E velaí tamén unha excelente posibilidade de estructura-la presente reflexión. Esta vai constar de dúas partes principais, dentro das cales será factible ir reestructurando, á vez, os puntos particulares. A primeira referirase ó *modo* dese coñecemento primario; e a segunda, ó *contido* do mesmo.

B) O COÑECEMENTO PRIMORDIAL

3. O Coñecemento primordial en Zubiri

a) Un coñecemento non conceptivo apoiado no sentir

Zubiri non deixa lugar a dúbidas sobre a importancia que concede á delimitación dun modo primordial de coñecemento, que responda ás características dese ámbito. Mesmo acaba convertendo 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 presentársenos las cosas al enfrentarnos intelectivamente con ellas [30].

1. Xustamente aí marca a súa distancia co *idealismo* trascendental, por estar este "apoyado sobre el enfrentamiento intelectivo con las cosas como objetos[31]; e distánciase sobre todo da *escolástica,* que apoia ese enfrentamento no "concebir". Repite explicitamente a 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 realidad*[32].

---

29. SE 374.
30. SE 389.
31. *Ibid*
32. SE 389-390; suliñado noso. Aquí insértase o tema recurrente e capital da "loxificación da intelixencia", como defecto radical de filosofía de Occidente: cfr. IL 48-50. 87 104. 378-382; IR 50. 66-70. 188. 296, entre outros.

E pouco máis adiante volve sobre o 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 cosas[33].

Non pode extrañar que sobre esta afirmación atopémo-la primeira análise detallada do que significa a realidade como "de suyo"[34]. Pero non é liña expositiva que de momento interesa seguir.

Agora compre suliña-la coincidencia absoluta deste punto básico co platexamento de Amor Ruibal; cunha consecuencia obvia: se non asumir iso constitúe criterio preliminar de diferenciación con Zubiri, o asumilo demostra a converxencia. Pois ben, sería redundantemente superfluo insistir agora en que toda a énfase da gnoseoloxía ruibaliana descansa sobre a repetición incansable de que a primeira aprehensión da realidade non é idea ou concepto[35], senón algo totalmente distinto e irreductible: é *noción*.Tampouco é preciso salientar que repite continuamente que aí se opón ó "aristotelismo", antigo e escolástico, e que en puntos decisivos marca desde ese punto a súa distancia co idealismo e o subxectivismo[36].

Mellor ca aportar moitos textos, fagamos algunhas indicacións suxestivas. Xa no tomo 3º da súa obra principal —polo tanto, sobre o ano 1917[37]— dixera o fundamental ó respecto:

> La primera función psíquica (...) es la percepción *nocional*,esto es la representación pura a manera de visión intelectiva, 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 conceptos[38].

Nótese o rasgo zubiriano de "visión intelectiva", que —como se verá— non vai ser onde Amor Ruibal poña a énfase. Como fan resoa-la preocupación zubiriana as seguintes expresións

> en la creatura 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 mental[39].

---

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

34. SE 392-403.

35. Amor Ruibal non distingue, fóra de breves e non mantidas indicacións, entre ambos; tampouco nós o faremos aquí.

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

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

38. III 315-316.

39. VIII 191. O lector comprende que aquí "preconcepto" é o que noutros lugares —e definitivamente— chama "noción".

Tamén están en fonda consecuencia co propósito de Zubiri as expresións que falan do "conocimiento nocional del ser como vehículo de lo real",[40] ou que afirman que "la noción de ser (...) constituye el medio real de las cosas para ser percibidas"[41]. As frases soltas non proban, evidentemente, nada; pero mostran de modo elocuente a comunión de fondo que as fai emerxer. Algo que, polo demais, se confirmará sobradamente nas discusións ulteriores.

2. Ata aquí insistiuse ante todo na caracterización negativa: un coñecemento non conceptivo. Pero iso ten un correlato positivo: a insistencia de Zubiri no *sentir* e na *sensación*. Se non se cae expresamente na conta desta función, é fácil desorientarse no rico, complexo e reiterativo espacio que lle adica.

Unha visión de conxunto permite afirmar que á sensación se lle atribúen na concepción zubiriana *dous cometidos fundamentais*. O primeiro e principal consiste en descubrir nela o modo cognoscitivo que permite á realidade ser ela mesma, presentarse por si; unha palabra, ser "de suyo". O segundo consiste en asegurar que a través dela a riqueza do real estea presente desde o orto mesmo da actividade cognoscitiva. Afirmadas esas dúas funcións, a sensación toma un carácter máis ben secundario na marcha do discurso, porque este xira decididamente en torno á realidade en canto realidade.

En definitiva, a sensación interesa en canto fai presente *non un contido* determindo, senón en canto nese contido presencializa a *realidade*[42]. Ter isto en conta, pode facilitar notablemente a comprensión da exuberante analítica zubiriana.

b) Esquema imaxinativo subxacente

Unha vez descuberta esta estructura discursiva, non resulta demasiado difícil apreciala na súa xusteza. Pero convén mostrala con certo detalle, porque nos atopamos ante algo fundamental. Algo que, ademais, marca profundamente a marcha de toda a conceptualización, nunha dirección que —agora si— resulta distinta da de Amor Ruibal. Vaiamos por pasos.

---

40. IX 75.

41. IX 41. Estas dúas últimas citas pertencen á etapa máis madura de Amor Ruibal.

42. Exprésao moi ben nun estudio programático anterior á triloxía: "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).

Nun primeiro plano, cabe dicir que xoga un "esquema imaxinativo". A sensación fai ver con viveza a cousa como vindo a nós, mostrando a *súa* realidade. Ela permítelle a Zubiri facer intuitivamente presente aquilo que ante todo lle 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 sentidos[43].

¿Non se entende ben desde aquí toda a forza evocadora da "impresión"? A realidade "en impresión" mostrase como actuando desde si mesma, e o enteiro poder connotativo da palabra oponse de frente a todo o esquema subxectivista.

Nun segundo plano, a sensación, pola súa inmediatez e "palpabilidade" mostra moi ben ese carácter de "realidade real"[44] que o autor levaba anos perseguindo. D. Gracia Guillén, que analizou detidamente este aspecto, chega a falar dun *"materialismo"* gnoseológico" de Zubiri[45], e, con acerto, trae a colación as reflexións que ó propósito fixera este en 1935 no traballo *¿Qué es saber?*[46] Por exemplo:

> 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 cadavér[47].

O mesmo D. Gracia comenta: "El punto nodal de la superación del idealismo está, pues, en el 'sentir'"[48]. Pero, aínda que diga a renglón seguido que non o hai que interpretar "al modo de la *aísthesis* aristotélica", cremos que xustamente nesa dirección existe un curioso fenómeno que confirma a interpretación que lle estamos dando ó rol da sensación no pensamento de Zubiri.

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

1. Non temos noticia de que alguén relacionase co sentir zubiriano as consideracións de Ortega acerca de "El sensualismo en el modo de pen-

43. NIH 101-102. Aludo a este ensaio, porque no seu carácter de resume permite apreciar ben o dinamismo. Mesmo sería interesante unha análise dos recursos "imaxinativos" das súas primeiras páxinas (e tampouco sobraría facelo de toda a triloxía).

44. Zubiri insiste principalmente a propósito do *tacto* e da *cenestesia* (cfr. princip. IS 100-106); pero a caracterización vale, ó seu xeito, para tódolos 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.

sar aristotélico"[49]. Pero á vista do texto parecen caber poucas dúbidas de que ese magnífico rumiante que como pensador é Zubiri, recibiu de aí impulsos para o seu esforzo de formular unha saída que, a todas luces, levaba tempo buscando[50]. Dado que estamos ante un punto central, que marca fondamente a orientación profunda do plantexamento —nunha dirección diversa, xa o dixemos, á de Amor Ruibal— paga a pena cosagrarlle un pouco de espacio. Para abreviar, limitarémonos practicamente a presentar uns poucos textos significativos, deixando ó lector a captación das 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 el 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 a traducir *aísthesis* por sensación[51].

O tono xeral concrétase en resonancias aínda máis concretas noutras 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 esta: 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 más[52].

Idea que reforzará máis adiante:

> Pero el caso es que el contenido del concepto está ya manifesto en la sensación o intuición sensible, y si no lo estuviera allí no podría estarlo en ninguna otra potencia mental[53].

Repetimos: non insinuamos que Zubiri "copiou" de aquí, senón que é neste plexo de ideas e nesta precisa estructuración do pensamento onde se move a súa reflexión. Confirmémolo aínda, explicitando dous tipos de cuestións que sinala Ortega e das que a postura zubiriana aparece xustamente como a solución paralela.

---

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 máis, *infra*, nota 103.

51. *Ibid.*, p. 157. Os dous últimos suliñados son nosos: o último, pola súa evocación imaxinativa; o primeiro, pola súa proba a *contrario:* reelaborando o tema e querendo marca-la propia orixinalidade, Zubiri evitará este termo ou aínda o de "sensible", e acuñará "sentiente" (cfr., por ex., IS 82-87).

52. *Ibid.*, p. 158.

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).

2. A primeira refírese ás relacións entre a *sensación* e o *logos*. Nunha nota, Ortega despois de sinalar 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 o tema con Husserl. Aludindo á obra póstuma *Erfahrung und Urteil*, di que nela mostrou "como casi todo lo que el juicio expreso va a enunciar, haciéndolo explícito, está ya en forma muda y contracta en la percepción"; e conclúe suxerindo que o título do libro debería "traducirse al aristotelismo diciendo *Sensación y Logos*"[54] ¿Non sería esta unha precisa tradución zubiriana, e non equivale no fondo ó título do seu segundo tomo "Inteligencia y Logos"?

De feito, o mesmo Ortega vai enunciar aínda uns cantos pensamentos máis explícitos nesta dirección. A parte de sinalar que "aunque parezca mentira, nunca se ha estudiado con el cuidado que reclama esa relación entre las imágenes y el *logos*"[55] e de denuncia-la "beatería" do abstracto[56], fai algunhas afirmacións que centran xa a 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 esta el primer *contacto* de la mente con la cosa[58].
>
> 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 inteligencia[59].

3. A metáfora do "contacto"[60] apunta ó realismo da sensación e ó seu respeto pola consistencia das cousas, en dirección á solidez do que Zubiri tematizará como "de suyo". Tamén aquí Ortega adiante a temática. O contexto é o da *fantasía*, nun senso afín á "formalización" zubiriana. En efecto, o home, que, no seu trato coas cousas sensibles, "está encadenado a ellas como el forzado al banco de la galera", gracias á imaxinación —a diferencia das plantas e dos animais— queda libre frente a elas. Pode así crear "mundos fantásticos" e, liberándose a si mesmo, deixar libres as cousas:

---

54. *Ibid.*, p. 158, nota.

55 *Ibid.*, p. 159.

56 *Ibid.*, p. 164. Liñas antes dixera: "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. Advírtase, con todo, que Ortega estase referindo ó "universal sensible" (fenómeno ó que tamén atende Amor Ruibal: cfr. VIII 358.387; IX 369).

58 *Ibid.*, p. 162.

59 *Ibid.*, p. 166-167, nota.

60. Que Ortega enfatiza aínda máis no texto refríndoa á 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).

> 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 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 mundo[61].

Sería totalmente inxusto —á parte de erróneo— non se decatar do distinto matiz que as mesmas palabras poden cobrar nestes textos e nos de Zubiri. Pero queda xa repetido que non se trata diso, senón de poñer ó descuberto unha zona do *humus* xerminal onde se alimenta e sobre o que se borda a infinita filigrana das análises zubirianas.

E sobre todo porque, moi probablemente, esta sexa a mellor perspectiva para comprende-la importancia que Zubiri atribúe á súa idea de *intelixencia sentiente:* esta vén ser o modo que, despois de longa meditación, el atopou para dar conta precisamente de todos eses datos que estaban presentes e que dalgún modo xa o dicían todo, pero que non acaban de acha-la súa coherencia sistemática. Tratándose de *intelixencia,* o carácter é de realidade en canto realidade; e sendo *sentiente,* esa realidade preséntase por si mesma, coma algo "de seu" que "impresiona" desde si ó suxeito.

Queda así preparado o lugar intelixible onde se vai alberga-lo que quere ser a principal insistencia de Zubiri: o de *suyo* como carácter absolutamente primeiro e fundante do real[62]. Ese é xustamente o outro gran aspecto que debemos analizar. Pero antes quedan aínda dous puntos que tocar: 1) o papel da sensación como fonte de riqueza da realidade presente na aprehensión primordial, e 2) o contraste de todo isto coa filosofía de Amor Ruibal.

d) A sensación, fonte da riqueza cognoscitiva.

A sensación co seu carácter de "impresión" permite, pois, visualizar dalgunha maneira a autonomía do real, a súa "consistencia propia e allea a nós", o seu ser "de seu". Agora, o carácter plural desa impresión, a complexidade do mundo sensitivo, permite ve-la enorme riqueza interna da primeira implantación do home no real.

---

61. *Ibid.*, p. 160. Véxanse tamén as reflexións sobre a *experiencia* (p. 174-178) e compárense con Zubiri (IR 222-242), non para buscar, sen máis, coincidencias, pero si para apreciar ata qué punto nos estamos movendo en idéntico clima intelectual. E habería, naturalmente, que ter conta o trasfondo do *Sein und Zeit* de Heidegger.

62. Todo isto, esquematizando moito en vistas á nosa exposición. Esperamos que o coñecedor de Zubiri recoñeza aí— igual que nos pasou a nós, ó sorprender esta "estructura"— a intención máis viva e radical desta idea mestra zubiriana: cfr. princip. NIH e os primeiros capítulos de IS 17-126.

Se todo o resto da actividade cognoscitiva non é máis cá "modalización" da aprehensión primordial, iso ocorre gracias a esta riqueza[63]. Riqueza non só de *contidos,* senón —e sobre todo— na aprehensión mesma do real en canto real: no *modo*. Precisamente a análise deste aspecto constitúe *unha aportación das máis orixinais e brillantes da gnoseoloxía zubiriana*[64]. Non sen deixar de indicar —nunha expresión bastante habitual nel— 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 realidad[66].

No senso de que o *real mesmo* aparece modalizado ou cualificado por cada sentido: a vista non se distingue do oído só porque presente cores en vez de sonidos, senón porque nela "la cosa misma está ante mí según su propia configuración, según su *eidos* ", mentres que o oído "remite" á cousa, é unha "presentación *notificante*"[67]; e algo semellante cabe dicir dos *once* modos que distingue.

Isto fai que, aínda que os contidos poidan ser incompatibles —" sería absurdo, por ejemplo, tener un sabor del fuego o de la estrella polar"[68]—, os modos preséntanse unificados no seu ser modos *do real:* podo te-lo sabor dunha *cousa* quente. Por iso son tamén propios da intelixencia ou, mellor, do *sentir intelectivo*. De aí o 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 estructural[69].

De aí igualmente que poida afirmar:

> En esta diversidad de modos recubiertos es en lo que consiste la riqueza inmensa de la aprehensión de realidad[70].

---

63. Tema ó que Zubiri volve incansablemente, como non pode menos, xa que é fundamental na súa teoría. Saliéntao sobre todo cando quere marca-la relación entre aprehensión e logos (cfr. IL 213-226. 249-250. 395-396...) e entre aprehensión e 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.*

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.

Ou, como di na que tal vez foi a súa derradeira exposición deste 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].

Tendo todo isto en conta, compréndese que a sensación cos seus modos sexa a que define e asegura a amplitude da función cognoscitiva, coa súa riqueza e tamén cos seus límites:

> La intelección sentiente nos instala ya en la realidad misma, pero sus limitaciones son la raiz de todo el esfuerzo, de tota la posibilidad y de todo el problematismo de la intelección ulterior de la realidad[72].

4. Coñecemento primordial en Amor Ruibal

A pesar do inevitable esquematismo da descripción, compréndese que estamos ante unha temática moi complexa e que nela se deixa percibir xa, cos seus matices e orientacións persoais, a sistemática do autor. Non cabe esperar, logo, na confrontación con Amor Ruibal unha coincidencia de detalle, que sería seguramente artificiosa. Con todo, non resulta imposible descubrir unha suficiente converxencia na estructura e na funcionalidade global do plantexamento.

a) Unidade entre sentir e intelixencia

Tamén para Amor Ruibal ten a sensación un papel primordial na fundación primeira do coñecemento. Por iso a encadra no momento *prelóxico*[73] e, dentro del, lle consagra un amplo espacio[74]. E igualmente —máis aínda ca en Zubiri— pasa a un segundo plano á hora da fundamentación máis propiamente metafísica[75]. A diferencia aparece no que poderiamos chamar "funcionalidade" da sensación en orde á realidade.

1. Mentres Zubiri parte do esquema: cousa que desde si se fai presente en *impresión*, Amor parte da *unión previa* entre cognoscente e cousa coñecida (que se separan e afirman mutuamente no acto de coñecer). De modo que, como veremos máis en detalle, a *trascendentalidade*

---

71. HD 103. Xustamente ó tratar de Deus volveremos sobre este punto, ó que Zubiri saca excelente partido.

72. IS 113.

73. VIII 8-9. 281.

74. VIII 281-355. Recórdese que no traballo máis temperán, "escrito" en colaboración con C. Pumar, dáballe á sensación e á súa unidade coa intelixencia aínda máis releve do que aquí (cf. cap II, *Excurso*).

75. O tratamento máis maduro da dinámica cognoscitiva prescinde de trata-la sensación ó estudia-lo momento prelóxico (IX 15-37).

fúndase para el non no impoñérsenos das cousas pola súa impresividade, senón na *correlación previa,* na unidade constitutiva do home e do mundo, da cousa e da facultade.

Pero suposta esta diferenciación xeral, a coincidencia na comprensión do acto mesmo resulta abondo significativa (sempre tendo en conta a maior precisión e reflexividade na linguaxe zubiriana). Para simplifica-la exposición e facela máis clara, limitémonos ós dous aspectos fundamentais analizados xa a propósito de Zubiri: a unidade intelexencia-sensación e o aporte da sensación á riqueza do coñecemento.

No pensamento ruibaliano a unidade entre o sentir e o pensar non só está claramente presente, senón que o está cunha sorprendente enerxía e viveza. Non alcanza, desde logo, a nitidez nin o sistematismo das fórmulas zubirianas, pero está totalmente aberta ó que nelas se di e poderíaas aceptar sen dificultade coma unha ulterior precisión e enriquecemento.

Como delimitación negativa, a distancia coa Escolástica está continuamente marcada, de modo que un bo estudioso do tema puido afirmar:

> Es liquidada, pues, (en Amor Ruibal) la concepción de operaciones puramente intelectivas en el hombre, tal como la escolástica la desarrolló, partiendo de el 'nous' aristotélico[76].

2. A converxencia con Zubiri parte ademais, positivamente, dun fondo común: a composición metafísica do composto humano en ambos autores, á súa vez apoiada no sorprendente paralelismo en canto á concepción da sustantividade[77]. Para o noso tema, abonde citar uns rasgos fundamentais. Sexa o primeiro a unidade básica do home:

> 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 inferiores[78].

Tendo ademais en conta que Amor Ruibal non admite distinción real entre sustancia e accidentes —por tanto, tampouco entre a alma e as

---

76. C. París, *La antropología de Amor Ruibal,* en Actas, p. 288; cfr. p. 286-293. Cf. tamén 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.

77. Temática capital, que deberá ser estudiada por si mesma. Véxase, por ex., respecto do home: 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; e agora a Primeira Parte de SH 9-440, e 481-494.

Sobre a sustantividade en xeral, cfr. unha 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. Unha comparación expresa entre Amor Ruibal y Zubiri faina 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.

súas facultades—, compréndese ben, sen máis comentarios, o alcance das seguintes afirmacións:

> 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* e propio del compuesto...[79]

De aí que poida chegar a afirmar que no home

> la vida sensitiva (...) no es más que una manifestación de la vida superior intelectual[80].

Sería interesante continuar esta análise nun pensamento que acaso non atopou aínda as súas formulacións definitivas, pero que está moi seguro da súa orientación. Abonde para o presente propósito citar aínda dous textos especialmente apropiados, tanto polo que din en si, como polo autoencadramento na historia da filosofía que denotan (tamén en evidente coincidencia coa 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 aristotelismo[81].

> 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 carterianos), tampoco es parte principal (como los aristotélicos afirman), sino condición[82].

---

79. VIII 287-288. Por iso, arguíndo polemicamente, chega a afirmar que no suposto da alma separada tamén sería posible que exerza as facultades sensibles "con mayor razón" aínda cás espirituais (VIII 324-325).

80. VIII 291.

81. VIII 324.

82. VIII 311 nota 1. Cabería aínda aducir textos onde a penetración no sensible se fai máis profunda: " En su calidad de trascendente [refírese ó ser en canto 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 término 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) A sensación no momento prelóxico

En canto ó segundo aspecto —aporte da sensación á riqueza do coñecemento—, queda xa asegurado pola súa aludida ubicación no momento prelóxico ou función de adquisición, que o mesmo 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 la cual base se desarrollan las dos ulteriores funciones de *elaboración* y de *deducción*[83].

Tendo en conta, como veremos, que "elaboración" e "deducción" responden estructuralmente en boa parte ó que en Zubiri realizan o "logos" e a "razón", o paralelismo é practicamente sen fisuras. Engadamos aínda que para Amor Ruibal todo o funcionamento cognoscitivo humano, en toda a súa posible riqueza —que nel se "elabora" no xuízo— se monta xustamente sobre unha estructura dual: a constituída pola *noción de ser*, que presencializa a realidade en canto tal, e pola *sensación*, que patentiza a súa riqueza cualitativa.

Dado que se trata dun punto nodal na gnoseoloxía ruibaliana, cabería citar innumerables textos[84]. Abonde un, suficientemente característico:

> Como la aprehensión intelectiva 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 ofrécese 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, respecto 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 cosa[85].

En ningún caso se trata dun extrinsecismo. O autor, a quen xa vimos vivisimamente consciente da unidade antropolóxica humana, sulíñaa con especial vigor no coñecemento, ata o punto de que, segundo el, "en ningún otro orden de cosas puede hallarse la íntima compenetración de la representación sensible con la intelectual"[86]. O cal ten estricta traducción gnoseolóxica:

> 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 objeto[87].

---

83. VIII 310.
84. Cfr. por ex.: 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.

Nin en Amor Ruibal nin sequera en Zubiri está suficientemente desenrolado todo o significado desta inserción sensible do home no real[88], inserción que o está alimentando constantemente, aportándolle polos mil camiños diso que insinuamos con "sentir", "percibir", "decatarse" (do modo que sexa)... os datos da súa inesgotable riqueza. Pero aí está en ambos a estructura fundamental: é aí onde o real lle está vindo ó home continua e incansablemente ó encontro. Como metafísicos de raza, ambos se encontran sobre todo nese momento do real, que é por onde o home trascende ás raíces, á totalidade, ó mesmo Deus[89].

Xustamente ver cómo cada un deles caracteriza ese momento, constitúe a última cuestión anunciada para tratar neste capítulo.

C) O REAL NO COÑECEMENTO PRIMORDIAL

Chegamos así, con toda evidencia, ó punto nodal onde converxen —e se deciden— as coincidencias e as discrepancias. Problema grave e de especial dificultade, porque, por un lado, o decide todo e, por outro, nel as diferencias parecen marcarse de modo irreductible[90]. Enriba, Zubiri, sempre celoso de contrapoñer ás demais a súa postura, extrema aquí o rigor e a distancia[91].

E, de feito, dado que a esta altura o pensamento vai entrando cada vez máis polos propios e peculiares vieiros sistemáticos, a distancia acentúase realmente, tomando paso a paso a inconfundible marca de cada pensador. O concordismo debe quedar, logo, máis lonxe ca nunca, para deixar sitio á consideración da intuición radical e do dinamismo de fondo.

5. Encadramento e nivel do problema

Por iso, antes de se expoñer á dispersión dos detalles, resulta imprescindible situalos na súa referencia de conxunto. Intentemos sintetizala esquemáticamente. Trátase agora de comprender e descubri-lo "contido" diso que se lle mostra ó home no seu contacto primario co mundo.

1. Ata aquí queda visto cómo ambos autores coinciden en afirmar —enerxicamente e con clara conciencia de aportar algo novo— o carácter irreductiblemente específico desa primeira actividade cognoscitiva: unha actividade non conceptiva, senón de carácter directo e inmediato, base radical de todo o ulterior proceso cognoscitivo. Aínda que sexa con diver-

---

88. A Segunda Parte de SH, pp. 441-676, trae, con todo, observacións moi importantes ó respecto.

89. Veremos na Terceira parte (sobre todo no cap. V) como aquí fundamentan ambos o acceso a Deus e o seu coñecemento.

90. Recórdense as observacións hermenéuticas á *Introducción*.

91. Léase o impresionante párrafo no que I. Ellacuría enumera os puntos en que Zubiri "expone su radical divergencia con otros filósofos, só en IS, e cabería alongalo moito máis (*Aproximación a la obra filosófica de Xavier Zubiri* en *Xavier Zubiri* (1898-1983), ed. por J.I.Tellechea, Vitoria 1984, p. 52).

sos acentos, para ambos autores a sensación ten aí o seu lugar gnoseolóxico, e a súa aportación reviste importancia primordial, en canto indisolublemente vencellada á primaria aprehensión intelectual. Xustamente por iso, a atención vaise concentrar —máis en Amor Ruibal ca en Zubiri—neste último aspecto. El é o que agora intentamos caracterizar.

Dada a súa índole primaria, radical e non conceptual, non cabe esperar unha caracterización positiva totalmente delimitada e sistematicamente clausurada. Máis alá do que se exclúe —o conceptual— só se pode contar con mostracións indicativas e aproximacións descriptivas. Polo estado menos fixado do seu pensameno, e acaso tamén pola súa maior apertura constitutiva neste punto, Amor Ruibal resulta máis claramente aberto e flexible. En Zubiri nótase, a medida que vai apretando a consecuencia sistemática da súa teoría, unha tendencia crecente ó estreitamento e ó exclusivismo. De todos modos, cremos que coa súa inesgotable capacidade para o matiz e a distinción mantén a apertura suficiente como para que sexa posible establece-lo contraste máis no modo da complementación ca no da exclusión.

A primeira dificultade grave aparece no mesmo vocabulario. Tomando á letra determinadas expresións, non só non aparecería a converxencia, senón que aparecería impoñerse un contraste radical. Amor Ruibal, por exemplo, repetirá decote que a noción de ente significa existencia. Zubiri, pola súa banda, acundindo ó concepto de "de suyo", non cansa de repetir que este non significa existencia e que é algo anterior a ela, como é anterior ó "ser".

Pero sería una postura superficial e irresponsable a de se quedar sen máis nestas palabras. É preciso ir ó fondo do que esas expresións queren dicir. De feito, Zubiri tivo que andar un longo camiño ata chegar ó "de suyo"; e en Amor Ruibal o recurso á "existencia" ten unha orixe moi concreta e —considerada como solución de fondo— radicalmente superada.

2. Adiantemos aquí unicamente que esa solución supon en Amor Ruibal algo así como a súa primeira superación sistemática do plantexamento estrictamente escolástico na disputa sobre a *analoxía* [92]. Como primeiro intento, marca xa, e con acerto, o camiño a seguir; pero non ten aínda a pericia e a cautela do pensamento que organiza as súas relacións internas e prevé as consecuencias.

Existe, precisamente a nivel de vocabulario, un indicio de enorme elocuencia: neste estadio, a concepción da noción de ente como "existencia" responde á afirmación extrañamente segura de que é unívoca, "por lo mismo que la nota generalísima de ser algo, de excluir el no ser de la

92. Véxase sobre todo IX 200-382. Unicamente a moi defectuosa edición dos inéditos e a non atención inicial por parte dos estudiosos a este aspecto cronolóxico interno, explican a persistencia, neste coma noutros puntos, de graves imprecisións e equívocos na interpretación.

nada, conviene de igual manera a todo cuanto existe"[93]; Deus incluído[94] cunha seguridade que queda a mil leguas das precisións que fará na ulterior maduración de seu pensamento.

A solución que logo adoptará non será por simple negación destas ideas, senón por superación en profundización desde dentro. En efecto, obrigado a precisar polo afrontamento da cuestión decisiva do coñecemento de Deus, Amor Ruibal proporá con todo rigor a consecueuncia profunda do seu plantexamento. Afirma que a este nivel non se presenta aínda o problema de analoxía : pola súa radicalidade primixenia, a noción non é nin unívoca nin equívoca nin análoga, senón dun contido único —ou, como precisará definitivamente, homoxéneo—:

> Puesto que la representación nocional no es *idea*, y se diferencia intrínsecamente de esta, 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 significativa[95].

Isto mostra con toda evidencia que é preciso ante todo ver *qué quere dicir* o autor coas súas formulacións, antes de pasar ó contraste directo. Cousa que vale igualmente para Zubiri: non se lle faría ningún favor recluíndoo na súa última formulación sistemática —máis estreita— sen intentar alimentala no fondo nutricio da intención que lle deu orixe.

6. O camiño do "de suyo" na obra de Zubiri

a) Cara á superación da Fenomenoloxía

A estas alturas xa coñecemos sobradamente a orientación fundamental que levou á formulación do "de suyo". Concretando máis —segundo as indicacións do propio Zubiri[96]— resulta ilustrativo ve-lo paso decisivo coma unha superación da Fenomenoloxía. Superación lenta e atoutiñan-

---

93. IX 249.

94. "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).

Na súa última etapa conservará esta mesma enerxía, pero o tema estará xa elaborado con moita máis finura metafísica; cfr. *infra cap.* VII 5-7.

95. IX 21 Recordemos que este texto pertence ó estadio máis avanzado (IX 15-113) do publicado por P. Cornes, que se prolongará logo nos inéditos publicados por S. Casas, XI 350. 365. 375 e no estudio aínda inédito *El conocimiento nocional y analógico de Dios.*

96. Cfr. o prólogo á edición americana de NHD, publicado tamén en Revista de Occidente 32 (1984) 43-50 e no xornal Ya 16-12-1980.

te, que, por iso mesmo, permite captar mellor a intención. Entre o realismo inxenuo da Escolástica, do que non quería abandona-la intuición fundamental, pero tampouco podía admitir na súa masividade, e a excesiva subxectivización da modernidade, Zubiri busca o seu camiño.

Camiño que, se nalgún tempo lle puido parecer afín —seguramente nunca idéntico[97]— ó da Fenomenoloxía, acabou perfilándose en contraposición a ela. E fixoo sobre a liña que vai do sentir ó "de suyo". Algo que analizou con detalle o seu discípulo D. Gracia, a través da que constitúe xustamente a súa etapa intermedia e de maduración, entre a "etapa fenomenolóxica"[98] e a "etapa metafísica", a última, onde campa o "de suyo":

> El análisis del sentir de Zubiri sigue, punto por punto, el que Husserl hizo de la conciencia[99].

E ségueo nun paralelismo que máis adiante 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 ambos[100].

Non é Zubiri quen está falando, certamente. Pero, así e todo, xorde a pregunta:¿non haberá demasiado paralelismo? E unha pregunta que non nos atrevemos a responder, pero que corre paralela con esa impresión que ás veces suscita a lectura de Zubiri: ¿non se sustantivan demasiado —a pesar de tódalas cautelas— as distincións, formalidades e momentos? O "de suyo", que é xusto o que quere aportar, ¿non acabará cobrando unha excesiva solidez na súa formalización? Confrontemos estas preguntas cunha frase sintomática do 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 sustantiva[101].

¿Non será isto demasiado?As catro sustantivacións que Zubiri detecta na historia da filosofía, ¿non bordea el por veces o risco de engadir unha quinta: a da *realidade*?[102]

---

97. Cfr. a análise da súa obra primeira 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.

98. É a "etapa ontolóxica". Houbo nalgún momento certa indecisión á hora de a calificar; 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, poden verse as referencias correspondentes. Véxase unha exposición de conxunto en *Voluntad de Verdad*, cit.(nota 14), pp. 79-99.

99. *Ibid.*, p. 103.

100. *Ibid.*, p. 129; suliñados nosos.

101. *Ibid.*, p. 127.

102. As catro sustantivacións a que se refire son: espacio, tempo, conciencia e ser. Cf. as observacións de J.J.Garrido, *Fundamentos noéticos de la metafísica de Zubiri*, Valencia 1984, p. 91. Con todo, Zubiri avisará constantemente sobre este perigo. dirá que "es un momento físico de las cosas", pero non "una especie de piélago en que las cosas estuvieran como bañadas o sumergidas" (HD 140; cf. 140-148).

Responder a isto con certa solvencia, suporía estar moi seguro de todo o fondo da súa filosofía, tarefa moi difícil e acaso *aínda* imposible (para nós, por suposto; pero acaso tamén en si mesma). Pero. é importante deixar isto aberto como iterrogante, porque aquí aparecerá unha clara diferencia con Amor Ruibal, menos "sustantivador" gracias ó recurso da *noción* (e acaso por iso, a pesar de todo, tamén máis moderno)[103].

Agora compre continua-lo discurso. Zubiri, saído da Escolástica e insatisfeito coa Fenomenoloxía, aparece á busca de formula-la súa nova intuición. As palabras *sentir* e mesmo *realidade* aparecen axiña. Pero fano sobre todo de modo indirecto, por vía de inquisición histórica. Aparecen xa en 1935[104], "pero las consecuencias de este planteamiento genial no empiezan a verse hasta el libro de 1972 *(Sobre la esencia)*[105].

Pola análise antes feita da sensación, xa sabemos que o que buscaba era ante todo asegurar, frente ó obxectivismo escolástico e ó subxectivismo moderno, a verdadeira "autono-mía" das cousas (digámolo así). Para o noso propósito, iso significa que cabe ter xa dalgún modo esa intuición na mente, sen que teña que pasar necesariamente —recórdese a "liberdade" do logos e da razón— pola sistematización do "de suyo".

b) O "hay" como solución intermedia

Pero existe aínda un dato máis significativo. Nun traballo de 1936, *En torno al problema de Dios*[106], Zubiri "ensaia" unha solución distinta, que logo abandonará, pero que marca moi ben o radio e a dirección de intuición de fondo[107]. O' tempo que, como dixemos na introducción, o une a unha empresa común, aberta xa por Ortega e que marca o "realismo" español[108].

Aparece xa o rasgo negativo da solución: refuga a primariedade do ser, pois —advírtase que a razón é decisiva para o noso estudio— ten sempre carácter "conceptivo"[109]. Por iso supón xa algo previo, primario e radical; o "hay", porque "el ser supone siempre el haber"[110].

Xustamente a carencia dunha categoría "atemática" como a do nocional é a que —ó noso parecer— lle fai difícil a Zubiri gardar tan difícil equilibrio.

103. Nesta diferencia insistiu con enerxía A. Ortiz Osés, *El realismo filosófico español: Amor Ruibal y Zubiri:* Pensamiento 33 (1977) 77-85.

104. No traballo *¿Qué es saber?*, publicado en NHD 33-59, en p. 34. 48-59.

105. D.Gracia, l. c. (nota 90), p. 114; cfr. tamén *Materia y sensibilidad,* cit. (nota 45), p. 101-102. A.Pintor Ramos, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri* Salamanca 1983[2],p. 94, indica igualmente que en 1935 aínda non está claro qué é a *realidade* para Zubiri.

106. Publicado en NHD 336-397.

107. Tamén aquí viu claro D. Gracia, *Actualidad filosófica de Zubiri* cit. (nota 90), p. 108-110.

108. Cf. *Introducción* 2 c.

109. "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

Interesa, como indicamos, a razón. Para Zubiri o ser é sempre un "concepto", e, como tal, precisa ser modificado cando pasa do "ser" das cousas ó "ser" do home, e deste ó "ser" de Deus. Son como sucesivas ampliacións, onde cada unha problematiza o "concepto" anterior, dándolle "un nuevo sentido y un nuevo objeto"[111]. O proceso obriga a descubrir unha nova *ratio entis*, que el explica así:

> Entiendo aquí por *ratio* algo anterior al concepto: es lo que da pie para formar el concepto en cuestión[112].

Explicación interesantísima, porque, como veremos, ése é xustamente o significado fundamental da *noción* en Amor Ruibal: algo que, xusto, non é nin pode ser concepto, posto que é máis radical, e *por iso* pode funda-la posibilidade de todo concepto: de Deus igual ca da creatura. O sorprendente é que Zubiri busca exactamente iso mesmo:

> Toda posibilidad de entender a Dios depende, pues, de la posibilidad de alojarlo (si se me permite la expresión) en el 'es'[113].

Pero ó xogar só co "concepto" de ser, sen a —literalmente— infinita flexibilidade de *noción*, vese obrigado a buscar algo máis radical: o "hai":

> En Dios rebasa infinitamente el haber respecto del ser. Dios está allende el ser[114].

Dese modo, a dialéctica da radicalización —Zubiri, a diferencia de Amor Ruibal, móvese sempre aínda nos conceptos— ameaza con levalo aínda máis alá, nunha especie de radicalización da radicalización, porque propiamente Deus é "no 'lo que hay', sino lo que 'hace que haya'"[115].

Sintomaticamente, Zubiri vese obrigado a prosegui-lo seu discurso tomando tamén para Deus —tan incerto é aínda o seu camiño— o módulo do "hai".

En definitiva, ese discurso queda aberto sobre unha posibilidade que é xustamente a que Amor Ruibal elaborara xa antes de 1930: non a do abandono do *ser*, senón a dunha nova e radical re-tractación do mesmo.

"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). Recórdese que a este nivel para Amor Ruibal o "ser" é *noción* e non *idea*.

110. Segue a 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 traballo sobre este tema, que, desgraciadamente, non puidemos consultar: A. del Campo, *Haber y ser en la filosofía de Zubiri:* Revista (1954) 23-29. Cf. encadramento da problematica en D. Gracia, *Voluntad de Verdad*, cit. (nota 16), pp. 95-97. 108-109.

111. NHD 381; cfr. p. 380-382.

112. *Ibid.*, p. 383 nota 1.

113. *Ibid.*, p. 383.

114. *Ibid.*

115. *Ibid.*, p. 382-383. No cap. VIII volveremos sobre isto a propósito do coñecemento de Deus; agora atendemos sobre todo ó trasfondo metafísico.

Ora, ese é o núcleo máis vigoroso e persistente do esforzo ruibaliano. E que el realizou esa "modificación radical", suxíreo xa a súa insistencia en desterrar a *radice* a denominación mesma de "concepto" e introducir a de "noción" para o ser. Queden estas ideas ditas xa e adiantadas, como índice evidente de que desde o mesmo Zubiri se abren camiños que *levarían* directamente a Amor Ruibal. Polo menos, aseguran que a confrontación se move dentro dunha base absolutamente real.

c) O "de suyo" como solución definitiva

Pero agora compre continuar coa exposición. Significativamente, o tránsito ofréceo o mesmo Zubiri.

1. El volverá, en efecto, sobre o tema do "hai". Pero farao para o refugar expresamente: a razón que aduce, marca ben o curso da súa solución definitiva. Buscando algo que lle permita supera-la insuficiencia do "ser", pregúntase expresamente se non podería ser o "hai":

> 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 misma[116].

Con toda a cautela que impon o enxuiciar unha postura a tales niveis, atreveríame a dicir que este párrafo abre unha clave excelente para entrar no pensamento de Zubiri. Dalgún modo pode estar nel o mellor e o máis discutible da súa aportación.

O mellor, porque a súa insistencia —o seu descubrimento— apunta a algo irrenunciable: "una formalidad de la cosa en y por sí misma", é dicir, a real realidade do real (digámolo así, a estas alturas), o seu momento de autonomía respecto do home; noutras palabras (que tamén pretenden unicamente suxerir), a preservación da dignidade do real frente ó imperialismo subxectivista do home (moderno).

Pero tamén o máis discutible, porque Zubiri parece empeñado nun imposible:lograr *como home* unha caracterización do real que por veces semella non ter *nada que ver co home*;noutras palabras (paralelas ás do parrafo anterior), pretende preserva-la dignidade do real cortándoo da súa relación co home[117].

Espero que o lector entenda ben o "xogo lingüístico" destas afirmacións: non tratan de *describir* o que de feito di Zubiri, senón de *suxerir* o que pode estar debaixo do que di. Acaso sexa máis doado comprender

---

116. IL 349-350.

117. O que suxerimos está na liña das afirmacións —moi numerosas— deste 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).

isto —caso de que realmente acertemos no intento dunha caracterización tan sutil—, se o vemos á luz de Amor Ruibal. En efecto, Zubiri parece non ver a este nivel, máis alternativa cá do sometemento do real baixo o imperialismo (subxectivista) do home, ou a da súa total independización (sustantivación) en si mesmo. Pero cabe un *tertium: un afrontarse paritario, un cobrarse cada un a si mesmo recoñecéndose na correlación que afirma ó outro xustamente na medida en que se afirma a si mesmo, e viceversa*. Amor Ruibal dio expresamente:

> Por esto, la ley de relatividad de naturaleza que sirve de base al nexo del mundo objetivo y subjetivo, no 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 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 de las demás cosas, al mismo tiempo que se precisan las relaciones que unen éstas entre sí y con el sujeto en nuevos sistemas de entidad[118].

E non é alleo a outros aspectos do pensamento de Zubiri, na medida en que fai primar máis a *respectividade* (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 revés[119].

2. Con certo temor a riza-lo rizo, cabe aínda —nesta vía de suxerencia— dar un paso máis, non necesario para o noso discurso, pero suxerente na presente liña de reflexión. Recórdese que Heidegger, coa súa "existencialización" da Fenomenoloxía, mediante o ser-no-mundo, creou un clima do que tamén se beneficiou Zubiri. Pero é ben sabido que este quere superar ó filósofo alemán. A razón é que o considera aínda preso na Fenomenoloxía, xusto porque lle parece subxectivizar en exceso o ser e a realidade.

> Sólo hay ser en cuanto hay *Da-sein*, y según el modo como hay *Da-sein*[120].

Cousa que supón un forte privilexio deste 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 ser[121].

---

118. VIII 226. A postura de J. Gómez Caffarena, que analizaremos ó final do cap. VII, apunta á mesma pregunta crítica e aproxímase nese senso a Amor Ruibal. O título é xa significativo: "*Ser" como interpretación de realidad*, en *Homenaje a Xavier Zubiri* I, Madrid 1970, pp. 691-716.

119. IS 165.

120. SE 439; cfr.: "No hay ser sino en el *Da-sein*. Pero esto es insostenible" (p. 446).

121. SE 442.

Non é cousa de entrar na corrección ou incorrección do diagnóstico zubiriano, sobre todo tendo en conta o camiño do último Heidegger[122]. Pero si cabe indicar que non é nada inverosímil que aquí esteamos —por formación reactiva— ante unha nova fonte de caracterización do "de suyo". Se moitas veces se pode te-la impresión de que Heidegger é a contrafigura encuberta que Zubiri intenta superar, unha lectura cursiva de *Sein und Zeit* para este estudio evoca moitas veces as análises do *Dasein*, só que agora aplicadas á *realidade* como "de suyo"[123].

Pero quede isto en evocación suxestiva e meramente probable. Aquí interesa só como clima no que, sen dúbida, foi medrando a solución zubiriana. Clima que acaso encerre unha das razóns dese exclusivismo, celosamente preocupado por marcar frente a todos a orixinalidade da súa postura, calificando *desde ela* como falsas —ou como insuficientes, que "esvaran" ó lado dos verdadeiros problemas— a tódalas demais. Non só produce moitas veces unha clara sensación de inxustiza cando eses problemas se ven desde outras "conceptualizacións" —polo menos igualmente lexítimas—, senón que, máis gravemente en definitiva, o leva a el mesmo a un estreitamento sistemático do que sae empobrecido o seu propio pensamento.

d) O "de suyo" como aportación histórica

Marcada esta cautela, cómpre, sen embargo, dicir, para finalizar este punto, que hai aquí algo orixinal e moi importante.

1. Visto en perspectiva, cabe acaso afirmar que se trata con todo rigor dunha *aportación histórica*. Porque no que ten de afirmación positiva, a caracterización do real como "de suyo" —levada adiante cun tesón, unha consecuencia e unha contextualización admirables— constitúe unha contribución importante á historia do pensamento occidental[124].

No senso seguinte: non se trata de que estivese ausente del a conciencia do "real". Pero *como formulación sistemática* esa conciencia estaba demasiado presa nun pensamento definitivamente superado: o aristotélico-escolástico. Xustamente o *élan* que carateriza ó pensamento moderno como tal consiste na superación *reactiva* dese pensamento, coa conseguinte acentuación do momento contrario: a intrínseca pertenza do *suxeito* á constitución do "obxecto". O Idealismo pode ser considerado como a cifra e a culminación dese movemento pendular.

---

122. De feito este diagnóstico (SE 438-453) recorda vivamente o de A. de Waelhens, *La philosophie de M.Heidegger*, Louvain 1955 (hai trad. cast., con importante introd. do traductor).

123. Referímos, naturalmente, non tanto ó contido como á estructura formal. O tema merecería unha detida análise.

124. Tamén 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.

O pensamento contemporáneo —claramente, como queda dito, desde que xurdiu o ambiente fenomenolóxico— busca un equilibrio. Pois ben, Zubiri, que vive expresamente, e ata certo punto en directo, o cristalizar mesmo desa inquedanza, recórdalle *desde dentro*,cunha liguaxe que non pode descoñecer —como sucedía coa linguaxe escolástica— un factor determinante e imprescindible do equilibrio buscado. Velaí o senso profundo —e tal vez a motivación íntima— da súa insistencia. Por iso constitúe tamén, como dixemos, o mellor da súa aportación[125].

Polo demais, esta rexublta así —sen interferencias sistemáticas— máis comprensible. As repetidas e detalladas descripcións que Zubiri vai facendo dela[126], dispensan dunha exposición pormenorizada e aconsellan máis ben unha caracterización quintaesenciada, que acolla xustamente esa aportación positiva.

Esta vese moi ben desde a magnífica presentación a partir do concepto da *formalización* humana en contraste coa animal. Tanto o home coma o animal *senten* as cousas, séntenas coma *outras* cun determinado *contido*. Pero o do animal é un *puro sentir* : decátase das cousas, mais unicamente baixo a *formalidade* de *estímulo*, é dicir, de algo "que no tiene más carácter objetivo que el de desencadenar una respuesta", e por iso o seu contido "es sólo de y para una respuesta"[127]. No home, en cambio, o sentir é intelixente: formaliza o aprehendido como *realidade*, é dicir, coma algo que non se esgota en ser estímulo, senón "como algo que es propriedad suya", que porque é algo de *suyo* "posee como propios caracteres suyos los contenidos de la impresión[128]. Dito 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 real[129].

Pero Zubiri precisa aínda máis, ó insistir en que nesa aprehensión non se trata de dous actos (nin de súas "cousas" distintas):

---

125. Por iso ó lado de Heidegger habería que poner a Husserl, sobre todo tal como o caracteriza e entende Zubiri en *Cinco lecciones de Filosofía*, Madrid 1963, cf. principalmente pp. 229. 237. 253. En xeral, o repaso histórico que fai nese libro merecería ser analizado como a figura/contrafigura do que en moitos puntos clave pretende Zubiri.

126. Cfr. SE 373-508; NIH 106-111; IS 54-87 e *passim*. Cf. A. Pintor Ramos, *Ni intelectualismo ni sensismo: inteligencia sentiente:* Cuadernos Salmantinos de Filosofía 19 (1982) 201-218, principalmente pp. 69-74.

127. NIH 106-107.

128. Ibid., p. 107.

129. HD 33. Obsérvese a tendencia —constante— de Zubiri a "obxectivar" as cualidades mesmas. Non di "a cousa quenta" ou "é quente", senón: "a *calor* quenta". Non cabe entrar agora nisto, pero, ó noso parecer, é indicio de algo importante e de graves consecuencias.

> 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 caliente[130].

2. Expresado así, en positivo, dificilmente poderá negarse o xusto da intuición e da insistencia zubiriana. E a contraposición co sentir animal faina especialmente clara e elocuente. Cousa que se confirma aínda mellor atendendo a unha dificultade que se podería suscitar. Cabería, en efecto, argüir que ese *razoamento* proba o contrario do que se propón: a *formalidade de realidade*, máis ca asegura-la autonomía do real, como pretende Zubiri, mostraría a súa estricta dependencia do home, pois sería xustamente a formalidade humana, e non se ve por qué ela ha de ter en principio máis dereito cá formalidade estimúlica do *animal*.

A pesar da súa meticulosidade, o autor non se plantexa nunca esta dificultade. Sinal de que considera evidente a súa postura. E non resulta difícil ver por qué. A parte da súa concepción xeral da realidade como evolutivamente emerxente, co persoal como culminación[131], podería contestar desde o que el conservou como irrenunciable da súa postura fenomenolóxica: o que se *descobre* é o que *é*; a realidade é "de seu" non porque o home a faga así no seu coñecemento, senón xusta e unicamente porque así a descobre na súa impresión[132]. A superioridade do home sobre o animal consiste precisamente en ser capaz dese descubrimento.

Sen dúbida, que nestas afirmacións van incluídos problemas sumamente graves. Non os podemos discutir aquí, aínda que os damos por resoltos nesa dirección. E parécenos que axudan a salienta-la aportación de Zubiri: mostrar cómo, precisamente *no* seu mesmo ser aprehendido, o real se mostra e demostra como non totalmente funcionalizado por esa aprehensión, senón que se afirma tamén *en e desde* si mesmo como sendo "de seu".

A busca mesma desa expresión, extraña e un tanto violenta —"de suyo"—, indica o esforzo zubiriano por motrar que se trata dunha formalidade do real mesmo.

E, por certo *en galego* constitúe unha modalidade máis normal e mesmo preferida en certas zonas e por autores coma Cunqueiro: "ter casa de seu" reproduce moi ben a énfase zubiriana, frente ó castelán

---

130. HD 34.

131. Cfr. por ex., IS 209-215, e sobre todo SH 445-476.

132. Algo así queren, case seguramente, significar frases coma, neste contexto: "es una mostración de la índole misma de las cosas" (SE 393; cfr. p. 417. 447). E, en xeral, nese senso vai a súa ubicua insistencia —ás veces hermeneuticamente discutible, todo hai que dicilo— de que o que afirma non é máis ca un feito ou unha pura análise de feito... Esta actitude, coa súa paixón por se ater ó real e a súa infinita paciencia analítica, constitúe, no noso parecer, a máis clara e firme herdanza —auténtica "creencia" orteguiana— que a Fenomenoloxía deixou en Zubiri.

"tener casa propia" ou "tener casa suya". Mesmo existe a expresión en certo modo absolutizada: así E. Rodriguez recolle a locución "ter de seu" como "tiene lo suficiente para vivir"[133]. Seguramente Zubiri non chegou a ter noticia deste feito lingüístico, que sen dúbida lle encantaría[134].

3. O problemático da súa postura —repitámolo unha vez máis— non está, pois neste descubrimento, senón en certos rasgos da sistematización a que o somete. Ten evidentemente o seu dereito e mesmo o seu deber, pois cada pensador está chamado non a despregar todo o real, senón un determinado aspecto da súa riqueza. Pero paga tamén o seu precio e marca os seus límites. Xa se comprende que entrar no detalle dunha tal discusión, equivalería dalgún modo a enxuiciar *toda a súa* filosofía e, tomando os seus propios términos, a optar por unha determinada "marcha" dentro dos plurais camiños da razón.

Por iso imos delimitar ben o propósito do que nos resta. En primeiro lugar, para remta-lo capítulo, intentaremos mostrar cómo tamén neste último e capital aspecto se mantén a coincidencia de fondo con Amor Ruibal. Logo, no capítulo seguinte, invertendo en certo modo o proceso expositivo, tomaremos como guía principal a sistematización ruibaliana, para desde ela, como alternativa diferente, enxuicia-la sistematización de Zubiri. Esperamos que así será posible unha máis completa apreciación da coincidencia fundamental dentro do contraste sistemático.

7. O coñecemento nocional en Amor Ruibal

A exposición de postura zubiriana, que nesta última etapa foi xa máis flexible, fíxose con claros acenos á correspondente ruibaliana. Quedou así mostrada a coincidencia fundamental por debaixo —e ás veces contra a aparencia— do sistema. Iso sucedía non só respecto da estructura non-conceptual do coñecer primario e do releve que nel ten a sensación, senón tamén na caracterización interna do contido. De feito, aparecía cómo a "impresión de realidade" e o "de su-yo", que no rigor da súa formulación se mostran tan exclusivos e aínda excluentes, estaban na súa intención e na súa mesma xénese en profunda comunión de fondo coa preocupación e o pensamento de Amor Ruibal. Mostrémolo agora un pouco máis expresamente, deixando a fundamentación de detalle para o capítulo seguinte, estrictamente complementario do presente.

a) Do "concepto" á "noción" de ser

Na busca do "de suyo", aparecía Zubiri postulando unha transformación do "concepto de ser", que o fixese capaz de acoller en si a amplitude do real (non só as cousas, senón tamén o home e Deus), e que ó mesmo

---

133. Diccionario Enciclopédico Gallego-Castellano, t. 3, Vigo 1961, p. 331.

134. Outras consideracións lingüísticas interesantes poden verse no excelente traballo de C.Baciero, *Conceptuación metafísica del "de suyo"*: Realitas II (1974-1975) 314-318: "Aproximación nominal".

tempo superase o "idealismo" aínda inherente á Fenomenoloxía. Pois ben, como queda xa dito, o propósito ruibaliano centrouse, desde moi cedo, xustamente na transformación do concepto de ser, ata o punto de que el —tan descoidado, de ordinario, no seu vocabulario—vai insistir incansablemente en que non é "concepto", senón "noción".

Noción na que vai facer descansar nada menos que a posibilidade dun auténtico ámbito trascendental. E trascendental en dúas dimensións fundamentias: 1) que poida extenderse a todo, do máis pequeno ó máis grande, Deus incluído (precisamente é na confrontación co problema de coñecemento de Deus, onde o seu pensamento atingue, se non a maduración total, si a súa expresión máis madura)[135]; e 2) que garantice o valor real do coñecemento humano, ou, como diría Amor Ruibal, o seu "alcance metafísico".

Se a énfase de Zubiri caía sobre o aseguramento da *suficiencia* e *autonomía* do real na súa aprehensión polo home, a de Amor Ruibal cae sobre a súa *apertura*, ilimitada tanto en extensión como en intensión. Ningún dos dous nega, pois o que *positivamente* afirma o outro. En realidade, inclúeo por esixencia intrínseca da súa postura. O que non significa, naturalmente, que cada opción quede sen consecuencias peculiares (delas tratará o próximo capítulo). Pero indica que esas diferencias non implican por si unha oposición excluínte.

A incompatibilidade fundamental podería nacer da inflexible repulsa zubiriana á primacía do "ser", mentres que Amor Ruibal a conserva do principio á fin. Pero —a reserva de discutir máis tarde avantaxes e inconvenientes- compre ir con coidado. O que afirma o segundo non é, sen máis, o que nega o primeiro.

A "noción de ser" en Amor Ruibal é unha construcción profundamente orixinal, que só desde ela mesma pode ser enxuiciada. Por un lado, apártase radical e expresamente da concepción clásica —e Zubiri, amigo do matiz e da precisión, indicará con coidado que o "de suyo" é anterior á esencia e á existencia *clásicas*[136]. Por outro, a "noción" supon unha "profunda transformación" —que, como queda analizado, é un camiño que Zubiri contemplou como posible nun momento da súa traxectoria.

b) Os diversos acentos de Amor Ruibal e Zubiri

1. De feito, vista en si mesma, a concepción ruibaliana conflúe co fundamental que intenta asegurar a zubiriana. O que sucede é que o fai desde

135. Tamén nisto hai converxencia con Zubiri; lóxica, dada a traxectoria de ambos autores, como queda indicado no cap. I.

136. Véxase unha cita significativa nun paso fundamental (onde Zubiri refuga a radicalidade do "hai"): "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).

a súa propia perspectiva, fundada ante todo na *apertura*. A *noción* pretende recoller, primaria e principalmente, a omnímoda e irrestricta presencia do real ó coñecemento, ou, vista desde o outro lado, quere ser a apertura sen límites á *omnitudo realitatis*. Por iso di 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 concreto[137].

Evidentemente, tamén cabería falar aquí, en senso zubiriano, de "realidade" e "de suyo". Pero nesta perspectiva —que pretende ante todo garantiza-la apertura— *poderían* supoñer xa unha restricción. Para comprendelo, poñamos un exemplo tomado de Zubiri, pois marca ben as avantaxes e os límites de cada teoría.

Este, na súa afirmación da primacía do "de suyo", sostén nada menos que "existencia y notas conciernen al contenido de lo real". Tan extraña afirmación recibe unha explicación coherente no seu 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. Si así no fuera, no tendríamos realidad sino espectro de realidad. Sería, pienso yo, la clave para interpretar la metafísica del Vedanta. Existencia es tan sólo un momento de la realidad, y no al revés, como si 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'[138].

Brillante e suxerente. Pero Amor Ruibal collería, con seguridade, o camiño contrario. Centrarse no "de suyo", supón unha limitación na irrestricción do nocional, que deixa fóra de si todo o que non se acomoda a el.

Desde o suposto zubiriano, a *pluralidade* do Vedanta, en canto contraposta ó *Un*, non é *realidade*, pois non é "de seu"; só indirectamente e nun segundo momento cabería recuperala como dalgún modo articulada ó ámbito primario do coñecemento. Desde a noción, en cambio, o proceso sería inverso: a pluralidade, como todo o que dalgún modo se ofrece e dá noticia de si, "é", "existe" (en senso nocional); só nun segundo momento, ó considerala no seu *modo* de ser e existir (de realizar en concreto o nocional), "non é" *de seu*, senón que "é" *aparencia* ("espectro")[139].

---

137. IX 18.

138. IS 192-193.

139. Non pretendemos ser exactos na descripción, senón suxerir un clima. Indiquemos, con todo, que a filosofía Vedanta é *xa* profundamente reflexiva: supón un trato cognoscitivo coa pluralidade das cousas, que *nun proceso segundo* —despois da "iluminación' — acaban sendo vistas *como mera aparencia*. É dicir, estaría xa no ámbito da "elaboración (razón e logos), non no da *noción* ("aprehensión primordial").

E dicir,que o nocional é a primaria e aberta unidade sobre a que se diferencia todo o demais, que pode "ser" dos máis diversos modos: "de seu" ou "aparencia", sutantivo ou insustantivo, "cousa-sentido"[140] ou cousa real, creatura ou Deus.

2. Naturalmente, que para mante-la coherencia, esta postura precisa que ese modo primario de coñecer sexa o suficientemente flexible para se poder mover *gnoseoloxicamente* en tan infinita significatividade, e o seu "contido" ha de ser capaz de se despregar *metafisicamente* en toda a amplitude do real. Unha breve referencia ó primeiro aspecto permitirá, de paso, completa-lo tema deste apartado.

Hai, en efecto, un esforzo de Amor Ruibal por aclara-lo estatuto gnoseolóxico do nocional. Cabería distinguir dous frentes de avance: a caracterización do nocional en si e a determinación propiamente dita do seu estatuto.

No primeiro frente inscríbese o esforzo expresivo verdadeiramente sorprendente con que Amor Ruibal vai describindo, ou mellor, insinuando e suxerindo, esa caracterización. Podería facerse unha auténtica antoloxía. Indiquemos tan só algúns rasgos significativos. *Negativamente* significa: "la exclusión del no ser"[141], "prescinde inmediatamente de todo lo que no sea la pura actuación existencial que la diferencia del no ser"[142]. *Positivamente* é "simple notificación de la cosa como algo", "simple presencialidad intelectual", "simple hecho de actuación mental", "primera actuación de la actividad de la mente (...) fecundación espiritual (...) una verdadera generación espiritual"[143]. De maneira expresamente sintética, resume o mesmo 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

---

140. O tema da *cousa-sentido* en Zubiri brillante de entrada, pero moi discutible en si, merecería unha análise detallada. Xa na primeira recensión de SE o sinalamos. E cada vez estamos máis convencidos de que se trata dun punto clave, e dunha das súas facetas máis discutibles. Todo o mundo, non xa da *técnica*, senón da mesma *cultura* coma tal, queda en certo modo "desustantivado" e "desrealizado". Tratándose de asunto tan grave, non queremos facer afirmacións, pero parécenos que a mesma *forza sistemática* que poidan te-los seus argumentos (que non parecen necesarios nin sequera na filosofía do propio Zubiri), máis ca unha confirmación, serían un argumento contra o sistema (cfr. princ. SE 103-108; IS 273; HD 19...).

A postura de Amor Ruibal— menos afín cá de Zubiri ó *unum per se* aristotélico-escolástico, no fondo dependente da "materia-forma"— é moito máis ampla: "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 reloxio] o de efecto [un mosaico], o de ambas cosas" (VIII 268; cfr. IX 503-506). O tema está tratado con máis finura e profundidade do que a simple cita puidese suxerir; cfr. tamén C.A. Baliñas, *La filosofía de Amor Ruibal*, cit (nota 77), p. 147.

141. IX 227. Este tipo de caracterización negativa é a que o leva a falar, en contraposición, de "existencia", concepto que ha de ser entendido neste estricto contexto.

142. XI 342.

143. VIII 381; IX 96; VIII 392; VIII 393, por esa orde.

> 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[144].

En canto á determinación do estatuto cognoscitivo, o autor non chegou a unha claridade satisfactoria, pero, ofrece datos suficientes para a súa elaboración. Elaboración que noutras ocasións nós mesmos tratamos de facer, caracterizando a noción coma un "momento" do concepto[145]. Inténtase así significa-lo seu peculiarísimo carácter de coñecemento *non isolable* en si mesmo, que nunca se dá en "estado puro", senón xa sempre envolto e traducido na forma concreta dalgún concepto determinado. Non existe "en si" a noción de ser, senón que a advertimos reflexamente coma un *momento* cando coñecemos conceptualmente este ou aquel obxecto concreto.

Ese é o significado exacto —estructural, non temporal— do *pre-* que o autor usa cando se move neste terreo: preconceptual, prerreflexivo, prelóxico... De aí a súa insistencia en que é algo "que se impone de hecho, sin otra razón más que la exigencia de *relatividad* ontológica en la cognoscibilidad y el cognoscente"[146]. Hai mesmo unha pasaxe —curiosamente non da etapa máis madura— en que fai unha descripción case 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 filosófica[147].

Sobre este tema capital volveremos no próximo capítulo. Agora retomamos aínda o segundo aspecto que resta por examinar.

c) Trascendencia cognoscitiva do nocional

Dado que estamos facendo preguntas que o autor non se plantexou directamente nesta perspectiva a que nos leva a confrontación, é preci-

---

144. IX 25.

145. Cfr. principalmente *La noción como momento del concepto en Amor Ruibal*, en Actas, p. 473-486.

146. 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 descipción lo descrito. El *ser* es, y nada más (VIII 381).

147. IX 8; cfr. VIII 244-245. 248-249; IX 71. 113-114. 380. 382; III 358.

so continuar tamén aquí co método indirecto: tratando de ver á *través* do dito expresamente e de *explicitar* o nel implicado.

1. Tamén neste aspecto existe no autor un elocuente esforzo expresivo, que resulta ademais importante porque elimina toda sospeita que puidese quedar das expresións que identificaban o nocional e a "existencia". Tamén agora hai que recorrer á enumeración significativa. Empecemos por dúas referencias que non pertencen aínda ó último estadio, e teñen, polo mesmo, máis forza a este respecro.

A primeira delimita expresamente o senso de "existencia":"La existencia concreta, como ya queda dicho, es todo el ente concreto, y toda la esencia concreta por consiguiente"[148]. A segunda presenta ben o enlace do gnoseolóxico e o 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"[149].

Accedendo xa ó estado máis maduro do pensamento ruibaliano, véxanse algunhas expresións nas que intenta mostra-la valencia metafísica da *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 de las cosas"[150]. E dunha maneira máis 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 universo[151].

Isto introduce o segundo aspecto que anunciabamos, porque, efectivamente, a orde trascendental constrúese sobre iso que se mostra no nocional. Unha orde —hai que o dicir— non aínda ben estructurada nos materiais, en definitiva de carácter provisional, que deixou o autor[152] (e

---

148. IX 342.

149. IX 303; cfr. esta idea fundamental tamén en IX 40. 64. 310.372.

150. IX 19; IX 25; IX 66, por esta orde.

151. IX 70.

152. Entrecrúzanse neste punto polo menos cinco liñas principais, e, por enriba, están a distinto nivel cronolóxico: 1) principios, 2) categorías (IX 1-14. 113-164), 3) ámbito do nocional (IX 20-37), 4) esencia (IX 53-73) e 5) propriedades trascendentais do ser (IX 253-301). Como se ve, hai aquí un inxente labor por realizar.

En Zubiri pola súa parte, hai tamén dúas perspectivas distintas no tratamento, non expresamente unificadas: 1) En SE 372-454, sinala dúas posibilidades: a) desde o punto de vista da aprehensión de realidade, centrándose no "de seu", e b) desde o punto de vista do real como constituínte, centrándose na esencia. 2) En IS 113-126, redúcese ó último punto de vista dos sinalados.

Xa se comprende que aquí interesa unicamente deixar ó descuberto a *intención fundamental*, en vistas á caracterización do *nocional*, sen entrar en discusións 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, o.c. (nota 101), p. 46-51.

onde, por certo, o contraste con Zubiri pode axudar moito á comprensión). A esa incompleción contribúe ademais fortemente o sesgo gnoseolóxico —o autor está preocupado polo coñecemento de Deus— co que a *este nivel* é abordada a presente problématica. Para o noso propósito limitarémonos a sinalar dous plexos de cuestións fundamentais, que mostran abondo a orientación de conxunto.

As citas anteriores fan patente que o ser non aparece coma unha abstracción estática, senón coma un dinamismo concreto, cargado de virtualidades. Nel cabe distinguir unha 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 propriedades como *categorías nocionales*; y 3) en su valor en la realidad individual de las cosas[153].

2. O primeiro foi analizado ata agora. Vexamos breve-mente os outros. Paga a pena deixar que siga falando o 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 *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[154].

Imposible entrar aquí na grave problemática enunciada. Indiquemos tan só que *cantidade* e *cualidade* son tomadas no senso de "valor intensivo" e "valor cualitativo" do real, en canto non se mostra nunca pura nin estaticamente isomórfico, senón sempre dun *modo* determinado e cun preciso *grao* de entidade. Por iso se trata de "propriedades trascendentes"[155] do ente nocional, nas que "se incluyen todas las formas de ser". O que permite comprende-lo concepto fundamental e orixinal de "categorías nocionais".

Nocionais, porque, formadas directamente sobre ese dinamismo primordial, non supoñen aínda nada concreto e son "anteriores y superiores" a todo *modo* ou *grao* de ser. Pero *categorías*, porque van introducindo xa na concreción do real, efectuando as súas diferentes configuracións e abrindo os correspondentes modos de as coñecer. Co cal Amor Ruibal está logrando a fundamentación metafísica do ámbito máis radical e trascendente de toda predicabilidade concreta:

---

153. IX 25; a enumeración introducímola nós.
154. IX 25-26.
155. IX 24.

> 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 excluya[156].

De aí que se poida proceder en dúas direccións: a da *cualidade* e a da *cantidade*. Hai categorías nocionais *cualitativas*, como a de *verdade* e *bondade*; hainas *intensivas*, come a *vida* e a *intelixencia*. As primeiras "recorren toda la escala de las seres actuales y posibles". As segundas, polo seu mesmo carácter intensivo, indican o dinamismo perfectivo do 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 posearlas son imperfectos" tal a *sensibilidade*, a *animalidade*, a *racionalidade*, 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[157].

Xa se intúen os gravísimos problemas e as magníficas posibilidades que nesas palabras se enuncian[158]. Aquí interesaba unicamente mostrar cómo o *nocional* abre en toda a densidade e se mostra capaz de estructura-la orde trascendental. Conflúe, pois, co propósito zubiriano. Cousa que rapidamente debemos confirmar, referíndonos, xa dun modo meramente alusivo, ó terceiro valor que anunciaba o autor: o ser na realidade individual das cousas.

d) Significado metafísico do nocional

Neste contexto, o autor concéntrase no tema da esencia, do que fai un tratamento que resulta peculiar dentro da súa mesma obra[159].

Hai un forte refugamento do conceptismo escolástico como "reflejo de la teoría plantonizante de las *esencias-ideas* en Dios"[160], e que, en definitiva, leva a un xogo conceptual, que depende dos puntos de vista que se adopten para defini-la esencia en cuestión[161]. Mentres que deixa

---

156. IX 26.

157. Ibid.

158. Na Terceira Parte, sobre todo no cap. VII, verémo-la enrome fecundidade destas reflexións.

159. Condicionado por dous factores: 1) está dentro dun estudio do dinamismo cognoscitivo, e 2) moi marcado polo problema da "esencia divina", no que se distancia enerxicamente do conceptualismo escolástico ó respecto. Verémolo con máis detalle no cap. VII.

160. IX 63. Recórdese o rechazo zubiriano a facela "correlato dunha definición" (SE 75-94; HD 22).

161. "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).

para o tratamento da *sustancia* o aspecto da "correlación" dos elementos constitutivos do real[162], aquí céntrase no dinamismo do ser: diriamos que realiza ante todo unha determinación trascendental do que é a esencia. E dicir —e por isto resulta tan significativo para o presente propósito— fala principalmente da esencia en función do ser. Limitémo-la exposición a unhas cantas citas:

> la esencia significa un valor inicial en la diferenciación de lo real y en el tránsito consiguiente de la *noción* de ser a la *idea* de cosa, como virtualidad ordenada a la constitución de ente concreto[163].

> ...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 fases[164].

> Si el *ser* es lo virtual respecto de 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 autoespecificación *mencionada*[165].

Non se trata, loxicamente, de entrar no detalle das densísimas páxinas que o autor adica a esta materia, senón de aproveita-la forza de suxerencia que delas deriva para a compresión da *noción*. Se a súa delimitación negativa como negación do non-ser e, nese senso, como "existencia", unida á insistencia na *apertura* irrestricta, poden insinuar algún tipo de abstracción irreal, estas consideracións —que non fan máis ca culmina-las anteriores— eliminan toda posible ambigüidade. E, desde o seu propio cadro de pensamento, o lector non deixará de percibir en todo isto fondas consonancias co plantexamento zubiriano[166].

Acrecentemos unicamente un dato indispensable. As citas anteriores refírense, digámolo así, á esencia como dinamismo da constitución "individual". Pero iso en Amor Ruibal só é concebible dentro da orde relacional que determina a estructura metafísica de toda a realidade: do indivíduo o mesmo que do todo. Dentro desa orde as esencias cobran tamén un "valor abstracto", "con relación a otros seres que, siendo representables por la misma idea, acusan idéntico principio esencial e individualizador"[167]. Valor abstracto ou "tipo ideal" que non ten "estabilidad absoluta", pois depende tanto da perspectiva adoptada para o determinar, como da capacidade do saber humano nun momento dado[168]. Pero que,

162. Con diferencias de vocabulario, a coincidencia Amor Ruibal-Zubiri neste punto é dalgún modo sorprendente. Véxase unha presentación xeral do tema ruibaliano en C.A. Baliñas, o. c. (nota 77), p. 141-141, e unha comparación expresa con Zubiri en G. Abella Chouciño, o.c. (nota 77).

163. IX 64.

164. IX 65.

165. IX 66.

166. Véxanse algúns datos máis, con expresa referencia a Zubiri en J.L.Barreiro, o.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.

167. IX 67.

168. IX 67-69.

en todo caso, é función da "correlatividade ontolóxica" (a "respectividade do real" en Zubiri), a cal determina a súa posición no conxunto:

> 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 universo[169].

Esta especie de *conclusión xeral* ben pode pecha-las consideracións do presente capítulo. Deixa, ó noso parecer, ben patente a amplitude e profundidade da converxencia de plantexamentos e orientación en Zubiri e Amor Ruibal. Converxencia que non só aparece con claridade no modo primario de acceso ó real, senón que se confirma na estructura xeral do seu despregue.

Pero con iso a reflexión atingue o punto no que é preciso inverte-lo movemento do discurso. Non se trata de buscar un fácil —e estéril— concordismo, senón unha confrontación fecunda. O establecemento da *coincidencia* permite buscar, en diálogo crítico, a fecundidade da *diferencia*.

169. IX 70. "Las relaciones, que constituyen leyes del ser en las cosas, constituyen también leyes de su conocimiento en nosotros" (IX 71).

CAPÍTULO IV

O PROCESO COGNOSCITIVO EN AMOR RUIBAL E ZUBIRI

1. Plantexamento

Resumámo-lo atinguido ata aquí. O propósito era mostrar cómo o punto fundamental da gnoseoloxía de Zubiri— a intelección sentiente—coa súa consecuencia metafísica —a realidade como "de seu"—, aínda permanecendo no seu carácter de aportación orixinal dentro da filosofía, non supuña unha novidade total. Dentro da mesma tradición española, encandrada nunha ruptura radical coa escolástica e xa, ó seu modo, dentro do ámbito cultural onde nace a Fenomenoloxía, a filosofía de Amor Ruibal realizara xa ó redor dos anos 20 un proxecto coincidente na intención fundamental. A demostralo foi consagrado o capítulo precedente.

a) Propósito do capítulo

Agora, consecuentes co propósito de non buscar un concordismo fácil e estéril, trátase de mostrar que esa intención fundamental foi, con todo, desenvolvida en dous sistemas diferentes coas correspondentes avantaxes e inconvenientes. Xa na caracterización xeral quedou sinalada a indiscutible avantaxe de Zubiri na enorme capacidade analítica e no encadramento expreso da problemática no contexto da filosofía contemporánea. Nese senso, o plantexamento ruibaliano pode saír claramente enriquecido da confrontación. Pero alí indicábase tamén que —ó noso paracer— o maior vigor sintético de Amor Ruibal e o seu máis claro pulo creador tiña moito que aportar á filosofía zubiriana. Esta dobre caracterización xeral é a que dalgún modo intenta clarificar e "verificar" este capítulo.

Cambiado o propósito, cambiará tamén, naturalmente, o estilo. Na mostración da converxencia, Zubiri foi a guía da exposición, e o pensamento ruibaliano sufriu o lento tormento de se ir acomodando á súa guía, para se demostrar capaz de responder ó desafío da súa orixinalidade. Logrado —ó menos cunha grande verosimilitude, esperamos— ese propósito, o procedemento vaise inverter dalgunha maneira. Agora o

pensamento ruibaliano vai falar por si mesmo, despregando o propio dinamismo e mostrando a propia intención. Desde el lanzaranse algúns interrogantes á obra de Zubriri, para ver en qué punto pode ser fecundada por eles.

b) Significado histórico de Amor Ruibal.

O propósito, repitamos, non é unha confrontación competitiva, senón a busca dun enriquecimento mutuo e, no posible, a contribución ó establecemento expreso dunha liña común de tradición. Por iso quixeramos facer xa de entrada dúas observacións importantes.

A *primeira* refírese ás indicacións que se farán ó sinalar que —ó noso parecer— determinados aspectos importantes do plantexamento de Amor Ruibal non están presentes no de Zubiri. O seu senso vai ser, ante todo, de "dinámica estructural"; é dicir, non tanto que estean sempre completamente ausentes, senón que carecen da operatividade e o influxo que lles corresponden ou poderían corresponder. Por iso, en segundo lugar, non se pretende que o sinalado como dese modo ausente sexa sempre incompatible co pensamento zubiriano. O contrario —igual que na dirección oposta sucede con Amor Ruibal— de ordinario, trátase de énfases ou direccións complementarias.

De feito, estou convencido de que a solución ideal sería a inserción expresa da capacidade analítica e actualizadora de Zubiri —lástima que non o fixera el mesmo— na forza creadora e sintética de Amor Ruibal. Pero comprendemos que isto é máis ca adiantar resultados: é presentalas propias opcións. Quede aquí como suxerencia indicadora.

A *segunda* observación é de carácter histórico, algo así coma unha hipótese orientadora. Diciamos que o significado histórico da intelección sentiente de Zubiri consistía en cravar de modo inignorable na conciencia da filosofía moderna a necesidade de recupera-lo real: é o coñecemento mesmo o que remite á solidez do real coma algo "de seu". Parécenos que esta aportación pode ser complementada pola de Amor Ruibal.

No senso seguinte: Zubiri, aínda que parte da ruptura coa escolástica, vive a súa aventura intelectual instalado na sistemática e na discusión moderna: en definitiva, o seu propósito pode ser caracterizado como un intento de supera-la Fenomenoloxía[1]. Iso fai que toda a súa énfase cargue sobre a superación do "subxectivismo", acentuando a realidade ata —como dixemos— o risco da "sustantivación". E dicir, recupera o realismo, pero o carácter reactivo do seu acento frente á modernidade tende a situalo máis aló dela, nun certo *penchant* ó realismo escolástico. ¿Non estará aquí —aínda que só aquí— o mínimo punto de razón dos que detectan nel un "realismo inxenuo"?

1. Xa queda visto cómo consideraba insuficiente á "nooloxía" heideggeriana, coma algo a superar, porque, a pesar de todo, "permanece en el ámbito fenomenológico" (SE 452).

Pois ben, a situación de Amor Ruibal é, en certo modo, a oposta. Metido de *feito* na modernidade, o seu acento racae —suposto, coma en Zubiri, o valor fundamental do realismo— en asegurar, frente á escolástica, os dereitos xa irrenunciables da subxectividade. Así, a súa situación confírelle un raro equilibrio.

Preocupado desde o comenzo por unha nova fundamentación do coñecemento de Deus e do trascendente, defende fronte ó subxectivismo o valor obxectivo. Pero, inmerso nunha batalla vivísima por supera-la escolástica —o primeiro tomo da súa obra principal aparece en 1914, ano da promulgación das 24 te-ses tomistas—, o *cantus firmus* da súa exposición e a vibración vital da súa énfase está de ordinario, en superalo obxectivismo inxenuo ou, como el di, o "paralelismo" simplista entre o ser e o coñecer. Resulta de aí que a súa postura, confianzuda e inquebrantablemente realista, ten, sen embargo, unha esencial sensibilidade gnoseolóxica para os dereitos do suxeito[2].

E non se pense nun equilibrio artificioso. A busca é consciente, pero a solución nace do núcleo mesmo do seu pensamento, constitúe mesmamente a versión gnoseolóxica do "correlacionismo" entitativo, e alcanza un equilibrio admirable. Apóiase éste na *dialéctica noción-concepto*, onde a *noción* garantiza o absoluto do realismo e, xusto por iso, ó non ter figura independente, deixa en franquía a relatividade na figura concreta do *concepto*. Tal é o que agora intentaremos expoñer, mostrando cómo tal vez a non clarificación desta diálectica constitúe a gran carencia do pensamento zubiriano, e polo mesmo, acaso a súa mellor posibilidade de complementación.

A) A FUNDAMENTACIÓN DO COÑECEMENTO

A exposición comparativa do capítulo anterior, atenta a dilucida-la coincidencia no ámbito do coñecemento primario, non por iso puido impedi-la percepción dunha profunda diferencia de estilo, que afectaba sobre todo á fundamentación. Esta en Zubiri, apoiábase, con toda evidencia, no peculiar carácter do *sentir*, coa súa inmediatez e coa forza do seu "esquema" imaxinativo (a resonancia kantiana non é aquí de todo impertinente): a realidade é o que se nos impon coa súa forza, "impresionándonos", no sentir intelixente.

A contraposición co puro sentir do animal, que só presenta o outro como "estímulo", salienta o carácter peculiar desa formalidade exclusivamente accesible ó home. Pero niso —na reiterada afirmación descriptiva e de feito— concéntrase a énfase e o peso da reflexión. O que hai de fundamentación en dereito —unidade sustantiva do home, respectividade do real— vén despois e parcamente: non determina a concepción fundamental.

2. Trátase exactamente da tensión que, como se indicou no capítulo anterior, J. Gómez Caffarena interpreta como dous estilos de afronta-lo problema da fundamentación.

2. A fundamentación en Amor Ruibal

En Amor Ruibal sucede o contrario. A fundamentación está clara e vigorosamente no primeiro plano, determinando todo o dinamismo da comprensión. Se en Zubiri predomina a presentación *frontal* —xa en 1933 falaba do "trato vidente" coas cousas—[3], en Amor Ruibal domina a fundamentación *a tergo:* o home aprehende a realidade, porque cando esperta ó coñecemento, atópase xa con que a realidade estaba dentro del, posibilitando e constituíndo o mesmo coñecemento. Este vai ser comprendido a partir dese feito radical.

a) O coñocer como continuación do ser

Para Amor Ruibal o coñecemento —igual ca todo o filosoficamente importante— apóiase, en definitiva, sobre a *intuición central do seu pensamento:* a relatividade, relativismo ou sintetismo universal[4]. Non é cuestión de alongar con el a presente exposición. Digamos sinxelamente que consiste nun senso profundo da comunión mutua, da íntima correlación que vencella entre si tódolos seres do universo, facendo deles un todo orgánico, ó que constitúen e polo cal son constituídos.

O autor volve de mil modos e maneiras sobre este tema absolutamente central, enriquecéndoo e aclarándoo con perspectivas sempre novas[5]. Franqueemos cun estreito paso de citas o camiño da nosa meta:

---

3. *Sobre el problema de la filosofía:* Revista de Occidente n. 115 (1933), 59. Tema, a este respecto, que non ten nada qué ver coa súa —xusta— negativa á absoluta primacía da *visión* no coñecemento.

4. "Relatividade universal" é a expresión que continuamente recorre na obra ruibaliana. "Sintetismo", que é moi expresiva, aparece nun estudio partencente á ultima etapa (XI 458-459). "Correlacionismo" non aparece no autor, pero expresa ben o seu pensamento, ofrecendo a vantaxe de evitar interpretacións relativistas, que viciarían de raíz o plantexamento de Amor Ruibal. Esta denominación, que é a máis xeralmente aceptada, foi introducida por J.M. Delgado Varela, *Ontología ruibalista:* Estudios Mercedarios 8 (1952) 243.

Sobre o problema do vocabulario neste punto e da súa significación ten importantes observacións C.A. Baliñas, *El correlacionismo dentro del pensamiento contemporáneo*, en Actas, p. 81-82.

5. Sinalamos que o correlacionismo é unha especie de "dinámica trascendente" (VIII 220), a partir da cal encontran a súa explicación o *acto* e a *potencia* (XI 404-407), a *causalidade* (VIII 213-214; IX, 295-300. 408-420), a *sustancia* (IX, 476-506), o contido mesmo *universo* (VIII 217-218) , coas súas *leis* tanto na orde física coma na química e mesmo na orgánica (VIII 214-215. 219-220), as diversas *categorías*- dos seres (VIII 215-216). Máis profundamente aínda, a relación constitúe unha *propiedade trascendental* do ser (IX, 275-295). Xa no tomo VI 588 dixera que esta relatividade constitúe "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, apoia sobre ela a demostración da existencia de Deus.

Unha moi completa exposición analítica de temática ofrécea M.Castro Picallo, *El principio de la relatividad trascendental, base de la filosofía de Amor Ruibal:* Compostellanum 14 (1969) 373-444, e máis brevemente en *El principio de relatividad trascendental, fundamento de la filosofía de Amor Ruibal,* en Actas, p. 339-347.

> 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 aislan 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 relatividad[6].

Tódalas cousas quedan así insertas nun entramado que as fai constitutivamente abertas e relativas, de xeito que "no son en sí y para sí exclusivamente, sino en sí y para otros seres"[7]. Dado que disto participa tamén o home con todo o seu ser, o problema do coñecemento é situado neste contexto coma no seu *humus* vivo e nutricio:

> De esta ley universal no puede menos de participar el hombre, cuya conciencia psíquica ha de formarse al contacto con el mundo objetivo[8].

Desde aquí —é dicir, desde a entraña mesma do seu sistema— Amor Ruibal supera dun plumazo o "problema ficticio" neo-escolástico, entón fortemente vixente, da "ponte[9]", e sitúase no núcleo do plantexamento fenomenolóxico: *integrados na común relatividade do universo, suxeito e obxecto están xa desde sempre unidos por un "nexo preconsciente"*, que permite afirmar:

> 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 química[10].

De aí a magnífica e 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 inteligible[11].

Ou, como dirá algo máis adiante:

> ...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 cognoscible[12].

---

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.

10. VIII 222-223.

11. VIII 223.

12. VIII 237.

Desta afirmación central parte todo. Algúns aspectos foron xa aludidos no diálogo con Zubiri. Agora trátase de salienta-la liña que leva á fundamentación do *coñecemento nocional*. O que impón un pequeno rodeo por un tema complexo pero decisivo.

b) Relatividade de natureza e relatividade de individuo.

1. Nesa relatividade constitutiva e universal hai que distinguir dúas modalidades: relatividade de *natureza* e relatividade de *individuo*. Distinción capital e nada fácil de entender (en parte por certas vacilacións do mesmo autor); pero de interpretación segura no fundamental[13]. Véxase a presentación xeral:

> 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 individuales[14].

Xa se ve que non deben considerarse como algo separado e dividido, senón coma dous momentos dialécticos que se afirman na súa oposición[15]. A relatividade de natureza vén a constituí-lo *momento* de *continuidade* de cada ser cos demais seres, que poderiamos calificar de "indiferencia totalizante", da presencia prevalente do todo frente á parte. A de individuo, en cambio, constitúe o *momento de afirmación peculiar* na diferenciación individual: é a afirmación da parte frente ó todo. Tal dialéctica é tamén —e sobre todo— aplicable ó home:

> 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 concreta[16].

---

13. Análise e 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 diante citaremos RRE).

14. VIII 224-225.

15. Cf. VIII 221. 224-227; IX, 41-42.

16. VIII 224.

Resulta por iso que, como natureza, o home encontrase en contacto co real antes de todo exercicio da súa conciencia, antes de todo uso persoal das súas 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 individuo[17].

Nese contacto previo fundaméntase xustamente o *nocional:* é o que lle confire o seu significado trascendental. Pero antes de entrar na súa análise, fagamos aínda algunhas consideracións importantes.

2. Sen que o pretendamos demostrar agora[18], tal vez caiba afirmar que nesta dialéctica se realiza —de modo non plenamente consciente, pero moi radical— algo novo na gnoseoloxía: unha orixinal incorporación, de real envergadura metafísica, do impacto que sobre a conciencia humana produciu o descubrimento da *evolución*[19]. Pois ben a evolución permite comprender que a inmersión do home na trama cósmica non é pasiva nin puramente horizontal, senón "emerxente".

Implicado na infinita rede universal, sustentado por ela e "sendo" tamén ela, o home *emerxe* sobre ela. E, por emerxer de e sobre ela, lévaa *dentro de si* —non hai unha "conscience survolante"—; lévaa mesmo cando se enfrente a ela coma un todo[20]. Ese "levar dentro de si" é o que, presente no coñecemento, constitúe o *nocional* coa súa específica e orixinal radicalidade.

O que con tanto empeño buscou Zubiri, a superación da Fenomenoloxía —coa súa ambigua unilateralidade, inherente a toda concepción demasiado "intencional" da conciencia—, atopa aquí o seu instrumento. Dada a mutua, previa e constitutiva invisceración do home no real, a emerxencia cognoscitiva no nocional leva xa en si esa mutua implicación, que forma a entraña íntima de todo "obxecto"[21].

---

17. *Ibid.* Por iso "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. Algunhas observacións en RRE 103-105.

19. Habería que comparar neste aspecto —coma en tantos outros— a Filosofía do Proceso (A.N. Whitehead, *An Inquiry Concerning The Principles of Natural Knowledge,* Cambridge 1919 e *The Concept of Nature,* Cambridge 1920, estaban xa na biblioteca de Amor Ruibal). O lector pode decatarse tamén da crecente importancia que na obra de Zubiri vai cobrando o tema da evolución: cf. SH 441-444.

20. Amor Ruibal, que neste contexto afirma "el yo, que es la síntesis suprema de la individualidad..." (VIII 225), non desenvolve estas ideas. As consideracións de Zubiri acerca da "sustantividade individual" humana e da súa capacidade de se poner "frente" a todo o demais, encádranse perfectamente aquí, e poden axudar a unha nova profundización (cf. resume en HD 30-74, e para este contexto, IS 210-215).

21. Algo disto buscaba M. Merleau-Ponty coa súa "encarnación" da percepción: "Au creux du sujet lui-même, nous découvrions 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,* Pris 1945, p. 490; cf. p. 467). Fala tamén de "notre lien natal avec

3. É pena non poder entrar aquí nun tema interesantísimo, que enlaza espontaneamente con esta concepción: o do *a priori*. Xa se ve que, respecto de todo coñecemento concreto, o nocional posúe unha aprioridade estricta, representada lingüisticamente polo *pre-*. Pero trátase dun *a priori* peculiar: é *constitutivamente obxectivo-subxectivo,* por estar constituído pola mutua e radicalísima implicación do suxeito e do obxecto[22]. O autor móstrase consciente:

> El ser ontólogico aparece, según lo expuesto, como un *a priori* respecto de 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 inteligibles[23].

Xa se intúen as consecuencias que para un diálogo co pensamento moderno sobre este punto[24], se poden deducir de aquí: queda aí aberto un espléndido campo de reflexión[25].

---

le monde" (*Le visible et l'invisible,* Paris 1964, p. 54). E afirma que en toda relación dun pensamento co seu obxecto "nous avons à la replacer dans une relation plus sourde avec le monde, dans une initiation au monde sur laquelle elle repose et qui est toujours deja 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, achégase a este tema, sen mencionar a Amor Ruibal. É pena porque certamente non estaría aí con peores títulos. Vale a pena estenderse algo neste punto.

Alcorta —cunha concepción trascendental do ser claramente influenciada por Amor Ruibal— menciona o nome e o 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). Máis tarde volve sobre o tema, pero xa intentando distanciarse claramente de Amor Ruibal mediante unha interpretación falsa e reductiva, ó tempo que aproveita para marca-la continuidade que, si, se dá, segundo el, en Zubiri, "muy inspirado por Amor Ruybal [sic]" (*Prolegómeno para una fundamentación trascendental de la ética,* Disc. de Ingr. na R. A. de C. Morales y Políticas, Madrid 1976, p.74 nota).

Curiosamente, na contestación ó seu discurso, a pesar da inevitable cortesía colexial, L. Legaz Lacambra, faille nota-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), e algo máis adiante: "Aquí me parece observar el eco de una concepción que ya había sido presentada por Amor Ruibal" (*Ibid.*, p. 172).

Neste curioso xogo de espellos, no que Alcorta remite a Zubiri e Legaz a Alcorta, amósase ben clara esa especie de "presencia elusiva" que intentamos describir. (Sobre o pensamento de Alcorta neste punto do nocional, cf. L. Quinteiro, *El realismo trascendental de J. I. Alcorta* exc. da tese en doutoramento, na Universidade Gregoriana, Santiago 1987).

23. XI 395. O segundo apriori de que fala remite ó "Absoluto real", a Deus, e indica a peculiar dirección na que Amor Ruibal sitúa o enlace entre o "ente ontolóxico" e o "ente teolóxico", como el gusta de dicir.

24. Cf. a sintética exposición desta problemática en S.Rábade, *Estructura del conocer humano,* Madrid 19692 p. 79-173. En discusión coa Fenomenoloxía, cf. Th. Seebohm, *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomelogischer Ansatz,* dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik, Bonn 1962. Especialmente suxerente resultaría un dialogo con M. Dufrenne, *L'inventaire des apriori: Recherche de l'originaire,* Paris 1981.

25. Cf. RRE 116-121 e J.L. Barreiro, *Mundo, hombre y conocimiento en Amor Ruibal, filósofo gallego,* Santiago 1978, p. 88-104.

Pero continuémo-lo noso camiño. A noción, xustamente polo seu peculiar estatuto, permite comprender esa difícil "presencia na presencia": presencia (radical) na presencia (concreta), tratemos de o ver con máis detalle[26].

c) O nocional como presencia primordial

Porque esa é a gran cuestión: ¿como é posible unha captación desa previa e fundante unidade radical? Previa mesmo —como xa queda dito— á separación entre suxeito e obxecto. Esta pregunta lévanos ó corazón mesmo do problema.

Amor Ruibal, tan enemigo de acuñar un vocabulario propio e tan descoidado en mantelo constante, non dubida en *imprimir* unha peculiarísima flexión significativa á palabra *noción* e en manter constante o seu significado[27]. Certamente, necesitábao para articula-la súa intuición.

De feito, a noción e o concepto enlázanse mediante unha dialéctica que é xustamente a transposición cognoscitiva da xa estudiada entre natureza 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 funda[28].

Na primeira fonte ten orixe a *noción*, que aparece así coma o modo peculiar con que a realidade radical se presenta no coñecemento. De aí a importancia de determina-lo seu estatuto epistemolóxico. Cousa non doada, da que xa se dixo algo[29], e que agora compre precisar un pouco máis.

Como delimitación negativa, a noción contraponse ó concepto ou idea: é o dado, o indemostrable, o inanalizable; en contraposición ó carácter elaborado, constructo e composto da 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 constituirlas por sí. Son simples *nociones*, que, como

---

26. Especialmente adecuado, como se ve, para fuandamenta-la actitude que J. Gómez Caffarena chama —xustamente en diálogo con Zubiri— "realidad en realidad" (*Metafíscia Fundamental*, Madrid 21983, pp. 114-116).

27. Constante no fundamental, como dixemos, o tema estaba aínda en efervescencia e non logrou nel plena claridade. Para cuestións de terminoloxía —non tanto de plantexamento de fondo—, cf. os estudios de J.L. Rojo Seixas, *Die philosophischen Notionen bei dem spanischen Philosophen Angel Amor Ruibal*, Münster 1972; *Problemas interpretativos aplicados a las nociones*, en Actas, p. 457-463.

28. VIII 227.

29. Cf. *supra* cap. III 7 c.

> elementos de elaboración natural preconsciente, son incapaces de análisis ni de ser demostradas[30].

Positivamente, resulta máis difícil de precisar. A característica máis repetida é a de ser *preconsciente* e *preconceptual*. E, como queda xa dito, nese *pre-* radica o alicerse da cuestión. El é o causante da tendencia —non ausente na letra do autor e demasiado presente na dos intérpretes— a atribuir á noción unha primacía *temporal*, que fai dela un coñecemento *sui generis*, pero concreto e delimitable, á fin e ó cabo; en definitiva, nun concepto coma outro calquera. Cremos que esta interpretación leva a un perigoso falsexamento e a unha eviración da súa fundamental importancia gnoseolóxica[31].

Porque se trata dunha primacía *estructural*. A noción non é primeira no senso dun coñecemento definido e isolable *antes* do concepto e na súa mesma liña. A noción só existe no concepto —é un "momento" del— como só no individuo pode darse realmente a relatividade de natureza[32]. De aí que só no concepto e por reflexión sobre el poida ser atopada:

> 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 filosófica[33].

A noción ofrécese, deste xeito, cun carácter esvaradizo, de anguía noética. A súa presencia é unha presencia oculta, unha *presencia por ausencia*, mediada sempre pola concreta e constatable presencia do concepto.

d) Consecuencias gnoseolóxicas

Non se trata agora de prosegui-lo detalle das consecuencias que de aquí cabe sacar (terreo, polo demais, en gran parte inexplorado), senón de

---

30. VIII 228

31. De feito, o autor dá pé para a falta de claridade. Aparecen nel dous modos fundamentais —non ben aclarados —de a abordar: 1) A noción como elemento "atómico" — o último na análise e o primeiro na composición, o indescomponible— do coñecemento. 2) A noción como "momento", sustentante, envolto e envolvente en todo coñecemento; o seu paradigma é a *noción de ser*, que é, a todas luces, o núcleo orixinario da reflexión ruibaliana sobre o tema. Aínda que por veces se misturen no autor, os dous puntos de vista son diferentes, e só o último ten definitiva trascendencia gnoseolóxica. É o único ó que no noso estudio atendemeos.

32. Cf. VIII 221. Como aclaración, e para mostrar que non se trata en todo isto de algo artificial ou arbitrario, senón de algo buscado polo pensamento que logra acceder a estes niveis, vale a pena traer algunhas citas de M. Merleau-Ponty, de quen xa demos algunhas referencias na nota 21.

Fala tamén de "lien prélogique" (*Le visible et l'invisible*, cit., p. 61), e recoñece que a gran cuestión consiste no "dévoilement d'un être qui n'est pás 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.

salientar algunhas liñas especialmente significativas para a confrontación con Zubiri.

1. Empecemos polo que, hipoteticamente, adiantabamos como posible equilibrio "modernizador" respecto da aportación zubiriana. Esta, por reacción frente ó subxectivismo, podía non lle deixar ó suxeito o seu xusto lugar; o pensamento ruibaliano, en cambio aparece admirablemente equilibrado. O realismo do coñecer, a súa absoluta vinculación co real, quedan inquebrantablemente asegurados pola noción; pero, ó darse esta unicamente na forma concreta do concepto, esa absolutez di sempre necesariamente referencia ó seu modo humano. Absoluto na súa raiz e na súa referencia, movéndose sempre no medio do real, non perde, con todo, a súa fasquía irrenunciablemente humana.

Amor Ruibal pode ser tanto ou máis enérxico ca Zubiri na acentuación do valor real do coñecemento (verdadeira "continuación del ser en una forma nueva", como xa sabemos)[34]. De modo temático expresouno así nunha 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 facilmente se colige, *el orden ontológico trascendente, cuyos principios y normas pasan a través de todo relativismo, para garantir su verdad y hacer posible la relatividad misma con sus bases en lo real*[35].

Pero, ó mesmo tempo, xa non é posible unha absolutez "inxenuamente realista". Non se trata dun absoluto "á man", isolable e manipulable. Para nós ese momento estructural é sempre iso: un momento dos nosos coñecementos concretos, e polo tanto relativos a nós. O real dásenos *absolutamente*, con toda verdade; pero énos dado só de *modo relativo*. Por iso, con igual xeneralidade, pode afirmar o 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 cognoscente[36].

> 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 objeto[37].

---

34. VIII 237; Cf. VIII 244.

35. IX, 72-73; subliñado noso.

36. VIII 237-238.

37. VIII 247. En toda esta parte o autor fala directamente do coñecemento sensitivo, pero adverte: "dicho se está que lo que acontece en el orden sensitivo suscede igualmente en el intelectual..." (VIII 238).

Esta dialéctica de absolutez e relatividade mantense con rigorosa coherencia ó longo de toda a actividade cognoscitiva e da súa apertura a todo o real. Xustamente *non ser idea é o que lle permite á noción estar presente en toda idea*. Unha idea é algo concreto e delimitado, que necesariamente ocupa un lugar, por así dicir, que acouta unha área propia no plano das demais ideas. Pero a noción, ó estar nun plano distinto, a un nivel máis profundo, non pode como tal entrar en conflicto con ningunha idea. O contrario, só a través das ideas —literalmente: *trascendéndoas*— aflora á superficie.

2. Isto ten consecuencias enormes. O non ter que tropezar con ningunha idea pódeas trascender a todas. O que significa dúas cousas fundamentais: 1) Toda idea, sen deixa-la súa intrínseca relatividade ó modo humano de coñecer, leva sempre en si, co momento nocional, a presencia absoluta do real[38]; e 2) ningún obxecto, por profundo ou elevado que sexa, está en principio fóra do alcance desta estructura cognoscitiva, apoiada na "objetividad pura, universalísima e incondicionada" da noción de ser.

O *valor transfenoménico e transempírico*[39] *do coñecemento* queda así solidamente fundado. E a gnoseoloxía ruibaliana logra un envidiable equilibrio entre tradición e modernidade, entre fundamentación absoluta e flexibilidade antropolóxica. Rematemos cunha cita algo ampla, que resume ben o que de moitas maneiras e en distintos lugares non cansa de expresar o 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 la mente someta los objetos[40].

---

38. Cf. C.A. Baliñas, *Tensión de lo absoluto y relativo según Amor Ruibal:* Aporía 2 (1966) 157-170.

39. Sen entrar, naturalmente, en matizacións sistemáticas. Estas palabras queren tan só indica-la non reducción do noso coñecer nin á mera *aparencia* nin ó positivamente *experimental*. Para maiores precisións, cf. J. Gómez Caffarena, *Metafísica Fundamental*, Madrid 21983, pp. 401-421.

40. IX, 40-41.

3. Confrontación con Zubiri: Fundamentación" a tergo" vs. fundamentación "a fronte".

É lástima que o apresurado resume non poida reflexa-la enerxía e viveza da exposición ruibaliana, que neste punto, tan fundamental para ela. mesmo alcanza, unha inusitada axilidade e brillantez de estilo[41]. Esperamos que o dito abonde para apoiar nel o anunciado contrastte coa postura de Zubiri. Contraste que procederá necesariamente máis ca nada por vía de suxerencia e pregunta. Non só polo anunciado propósito de busca-la mutua fecundación dialóxica, senón porque, dada a envergadura dos temas, un tratamento rigoroso requeriría unha monografía para cada un.

Agora pode comprenderse ben a nosa caracterización inicial dos dous plantexamentos: frente a esta fundamentación *a tergo* —apoiada no correlativismo do real—, a de Zubiri aparece como unha aclaración *a fronte*, ou en simple paralelo. A centralidade do sentir, pivotando na "impresión" e na "forza de impresión", unida ó analizado trasfondo da *aísthesis* aristotélica e ó esquema "en frente"—o sensible como "la primera vía de acceso a la realidad"; "si los datos sensibles no poseyeran el momento de realidad, ¿de donde lo iba a sacar la inteligencia?[42]—mostran ben o que dicimos.

Pero nunha realidade que "chega" así ó suxeito, corre o risco de ter algo de masivo, de meramente fáctico e especular: a desconfianza de Amor Ruibal frente ó "paralelismo" greco-escolástico do coñecemento, como imaxe nun espello, non deixa de ser aquí unha advertencia.

Advírtase que non afirmamos que todo isto sexa a postura efectiva de Zubiri —estamos convencidos de que non o é—, senón simplemente que supón un *penchant* non suficientemente esconxurado. Pero que, *por iso*, tal vez non queda sen grave efectividade nos plantexamentos ulteriores. Hai, por exemplo, sobre todo dous temas de importancia capital, nos que parece suceder así: o da *actualización* e o das *facultades*.

a) Causalidade vs. actualización

1. O tema de *actualización* ou *actualidade*[43] do aprehendido na intelixencia é un deses temas zubirianos, brillantes de entrada e suxeren-

---

41. É certamente un dos temas onde mellor se pode aprecia-la diferencia de talante intelectual e de estilo expositivo con Zubiri. O lector faría ben en le-la funamentación do coñecemento desde o correlacionismo, que o autor fai sobre todo en VIII 209-227. 510-138.

42. NIH 103.

43. Hai un certo desprazamento de vocabulario: en SE fala practicamente só de "Actualización" (cf., por ex., p. 29.57. 113-114. 117-118); en IS, de "actualidade". J.J. Garrido, *Fundamentos noéticos de la metafísica de Zubiri I* Valencia 1984, p. 52, de quen tomamos estes datos, e que fai unha precisa análise do 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 máis detalle, cf. D. Gracia, *Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri*, Madrid 1986, pp. 106-109.

tes, que aparecen continuamente repetidos como obvios— "mera análise dun feito"—, pero que deixan insatisfeito o desexo dunha xustificación explicativa. Temas nos que a maioría dos intérpretes corren o risco de se contentar, á súa vez, con dar por suposta a validez, tratando de os expoñer no posible coas mesmas palabras do mestre.

Certamente, trátase dun tema fundamental e decisivo, no que convén proceder con suma cautela e acaso esperar estudios máis detallados[44]. Prescindamos agora da distinción entre "actuidade" e "actualidade"[45], e centrémonos na análise da actualidade en canto se dá xa como tal na intelixencia. Nela aparece certamente algo do máis fundamental e mellor da aportación de Zubiri: o descubrimento, na intelección mesma, do carácter real da cousa, é dicir, da actualidade 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 de la intelección[46].

Pero aparece tamén o cuestionable, cando, sen mediacións nin aclaracións, afirma a "mismidad numérica" da actualidade da intelección e do intelixido:

> 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 mente[47].

Isto, aínda recoñecendo a súa indubidable suxerencia,non deixa de suscitar graves preguntas. E Zubiri, nesta primeira presentación de *Sobre la Esencia*, en disputa con Heidegger —nótese: en certo modo, en disputa coa modernidade—, recoñece que así está volvendo a "viejas ideas" iniciadas por Aristóteles[48], e convertidas en centrais na Escolástica —nótese: como fundamento das *species*, é dicir, "imaxes" cognoscitivas das cousas—[49]. Naturalmente que logo se nos dirá que "claro está,

---

44. Un aspecto a ter en conta será entón analiza-la "superación" zubiriana de Husserl, tal como el o entende en *Cinco lecciones de Filosofía*, Madrid 1963, principalmente pp. 228-230. 236-238. 252-253. Xa advertimos sobre a importancia deste punto no capítulo anterior.

45. Cf. IS 137-141; *Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía:* Estudios Eclesiásticos 56 (1981) 41-59, principalmente p. 49. Algunas aclaracións, en J.J. Garrido, o.c. (nota 43), p. 54-55; D. Gracia, *Voluntad de Verdad*, cit. (nota 43), pp. 106-108.

46. SE 118.

47. SE 444.

48. SE 445. 444.

49. A este propósito G. González Cambres, *La realidad personal. Introducción a Zubiri*, Málaga 1984, p. 54, trae a colación o seguente texto de San. Tomás: "Opportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret *intelligibilia in actu* per abstractionem specierum a condicionibus materialibus. E haec est necessitas ponendi intellectum agentem" (I q. 79, a. 3; subliñados nosos). Naturalmente, a finalidade é distinta, pero non deixa de haber paralelismo.

esto no significa que esta mismidad de actualidad sea una mismidad de ser"[50]. Trátase dunha mesmidade "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 a pregunta é entón: ¿significa aínda algo tal identidade? ¿non equivalerá iso sen máis a poñerlles nomes ás cousas ou, mellor, ás dificultades e ós conceptos?[52] En todo caso, Zubiri manterá e potenciará esta idea:

> Aquello que es actual es evidentemente distinto: lo intelegido 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 intelección[53].

2. Naturalmente, unha idea deste tipo non sería mantida e longamente exposta, se non tivese un contido e unha significación para o autor. Sería cegueira non ve-la riqueza de matices e a posta en releve de aspectos que así logra no acto formal do coñecemento. Zubiri está tratando de dar forma a unha evidencia que el mesmo formula así:

> No se trata de una construcción teorética sino de un análisis de cualquier acto intelectivo. Que esta piedra está presente en la visión es lo mismo que estar viendo esta piedra[54].

Seguramente aquí está a clave principal para comprendela. Zubiri céntrase nunha análise do "fenómeno" da intelección:

> En todo este libro me referiré a la 'intelección' misma, y no a la facultad de inteligir, 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 inteligir[55].

Trátase, logo, de o constatar e analizar na súa apodicticidade (*apo-déiknymi:* mostrarse desde si mesmo). Non é aínda unha teoría do coñecemento[56].

---

50. SE 444.

51. SE 445.

52. Zubiri mesmo precave na súa última obra contra este perigo: "La metafísica nos ha habituado a tomar los conceptos recibidos como si fueran los caracteres primarios de las cosas" (HD 42). Observación que decote fai tamén Amor Ruibal respecto da escolástica.

53. IS 156; cf. p. 155-169.

54. IS 176.

55. IS 20.

56. D. Gracia, que estudiou ben este aspecto, exprésao así: "El hombre aprehende el calor impresivamente. Y lo aprehende no sólo como algo que esta 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).

Non habería moito que dicir se todo se reducise a ese plano. A pregunta é se iso abonda. Porque a dinámica así desatada tende a facerse excluente doutro tipo de consideración e a bloquear vías alternativas de intelixibilidade. Co cal o mesmo Zubiri se corta a si mesmo posibilidades que —estamos convencidos— están no seu pensamento, e que o ruibaliano permite dexergar. Así cando da afirmación pasa inmediatamento ó 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 *actuidad*, 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 discutible[57].

Aquí aparece a ditinción de planos. Aquel no que se coloca Zubiri é o "metafísico". Pero aparece tamén o perigo do endurecemento excluente. Non só a súa postura é "mera análise" mentres que a outra é "construcción metafísica", senón que esta última queda extremada e caricaturizada: "una comunicación de sustancias". Co cal cérrase a si mesmo o camiño que podía iniciar por aquí e que é xustamente o que recorre Amor Ruibal. Desde logo, sen caer no simplismo do que pretende escapar Zubiri; ó contrario, levando á súa consecuencia o plantexamento fundamental correlativo.

Sería longo seguilo agora. Indiquemos unicamente que a súa meta máis explícita é a de rompe-lo aillamento "físico" entre a intelixencia e o mundo material coa conseguinte necesidade das "especies" intelixibles e do seu instrumento elaborador, o "entendemento axente". Pero o plantexamento cobra un carácter xeral. O fenómeno cognoscitivo non é unha illa no dinamismo do ser, senón unha manifestación específica:

> 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 manifestaciones[58].

3. O coñecemento obedece, xusto, ó tipo específico de causalidade que se dá en determinados seres[59] e en determinados actos deses seres. Todo obxecto existe en correspondencia con outros, dando lugar "a la

---

57. *Ibid.* Nótese que a denominación da outra postura como "una acción común producida por la cosa y por mi inteligencia" responde —acaso non sen intención, por un proceso ó que máis tarde se aludirá— ó plantexamento de Amor Ruibal; pero tal caracterización non ten, evidentemente, nada que ver coa súa postura real.

58. VIII 145.

59. O carácter trascendental da causalidade fai xustamente que poida e deba concretarse en moi diversas formas. Zubiri mesmo fará unha aplicaicón magnífica ó estudia-la *causalidade persoal* (HD 349-351. 201-204).

serie de efectos que se presentan en el mundo exterior". Pero non só actúa fisicamente nos demais *(objeto-realidad)*, senón que pode actuar sobre os sentidos, ocasionando "no sólo un efecto determinado, sino también una sensación por la cual se conoce cualitativamente el objeto» *(objeto-cualidad)*,e pode, finalmente, actuar sobre unha intelixencia producindo "el conocimiento de su ser" *(objeto-entidad)*[60]. E véxase a conclusión xeral:

> 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 aisla 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 aisla 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 acontece[61].

Longo, pero valía apena, pois marca un estilo. E, se se profundiza máis aló das palabras, non é difícil ver que por este camiño *podería* transitar tamén o mesmo Zubiri, se o seu plantexamento non llo impedise. Intentemos mostralo nun exemplo concreto, que permitirá, ademais, aclara-lo que aquí se pretende dicir.

b) Facultade-medio total vs. potencia-facultade.

1. De seu, Zubiri non nega a causalidade no coñecemento: o que fai é excluíla da consideración, preocupado unicamente —acaso máis preso da Fenomenoloxía do que pensa— pola consideración formal:

> Pero no se trata de que las cosas actúen en la intelección. Ignoro aún si 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. El propio momento intelectivo entra en juego por com-

60. VIII 519.

61. VIII 520. Nótese a similitude estructural de vocabulario entre Amor Ruibal e Zubiri: *sensación* e *impresión*, directamente; *objeto-cualidad* e *objeto-entidad* corresponden a *estímulo* e *realidade*; Zubiri non ten en conta o *objeto-realidad*, no senso ruibaliano.

> plejísimas 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 intelectivo[62].

Unha vez máis ¿é todo tan obvio? Resulta claro que non pode tratarse de averiguar tódolos innumerables procesos mecánicos, fisiolóxicos, sicolóxicos que interveñen nun acto cognoscitivo; pero ¿cabe prescindir da estructura fundamental, de que hai unha interacción suxeito-obxecto? ¿Non se corre o risco de sustantivar así o "fenómeno", impedíndose todo acceso á índole mesma da súa constitución?[63] Unha vez máis tamén, acaso Zubiri teña razón ó sinalar que se trata da "formalidade" do "de seu" e que o que en definitiva interesa é

> que lo real aprehendido es real antes de ser aprehendido; esto es, lo real al estar inteligido está presente, está en actualidad[64].

Pero, admitido iso, ¿cómo frea-la pregunta *por qué?* ¿A que se debe que poidamos descubrir *no* coñecemento o *prius* desa actualidade? Non vale responder que se prescinde da resposta a esa pregunta. Porque Zubiri tena. O que sucede é que a dá por obvia —porque se dá impresivamente no sentir— e por iso non a critica.

Mais cabe non estar de acordo con ela ou considerala insuficiente. ¿Por que non pode ser todo, por exemplo, un gran xogo de ilusión e aparencia? Porque esa aparencia mesma me di que non, respondería el. Pero un pode non fiarse do que di a aparencia, ou fiándose, preguntar de onde lle vén iso que ofrece... Meleau-Ponty ten unha afirmación que merece ser meditada ó respecto, aínda que o contexto non sexa indéntico:

> la tentation est presque irrésistible de construire la perception á partir du perçu, notre contact avec le monde a partir de ce qu'il nous a appris sur le monde[65].

2. O certo é que esa postura impídelle a Zubiri un ulterior cuestionamento, impoñéndolle unha peculiar rixidez ó seu realismo. Veñamos xa ó exemplo 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 limpamente contido e realidade? Pénsese na enormemente máis flexible e profunda relación realidade-contido segundo a estructura noción-concepto.

64. IS 143.

65. *Le visible et l'invisible*, cit. (nota 21), p. 207.

Zubiri afirma que a intelixencia sentiente é unha facultade. Afinando a análise, percorre á distinción entre "potencia" e "facultade": ser potencia non significa aínda estar facultada en concreto para realiza-los actos: se non o está, queda en mera potencia; se o está, é facultade. Coa intelixencia sucede o primeiro: só en canto intrínseca e formalmente unida á potencia do sentir se converte en facultade, é dicir en *intelixencia-sentiente*[66]. E máis nada.

Amor Ruibal tamén aborda o problema. Pero, supoñendo ó seu modo iso, introduce un dato máis, fundamental e indispensable na súa consideración : o obxecto real. Prescindindo, por brevidade, de observacións de detalle, limitémonos a algunhas citas expresivas por si mesmas:

> las facultades humanas no deben considerarse aisladamente de la materia sobre que se ejercen, constituyendo un *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 coexistiendo[67].

E non falta unha referencia máis global, que ofrece o lugar perfecto para as fecundas análises zubirianas acerca da "formalización" (un sinal máis de que non se trata de conceptualizacións 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 un 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 oir, sin ondas sonoras, no sería,etc. Toda facultad tiene su complemento fuera de sí, para eslabonar la naturaleza toda[68].

E xa dunha maneira máis formalmente gnoseolóxica dirá pouco despois:

> De suerte que en la potencia misma se envuelve ya la realidad, y al devolverse al connocimiento 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,

66. Cf. IS 89-92.
67. VIII 138.
68. VIII 139

> que sólo constituye, no una *extensión* nueva, sino una ampliación de lo real que ya posee, aun como potencia[69].

¿Que queda aquí da "comunicación de sustancias" que refugaba Zubiri? Máis aínda, ¿non se ofrece así unha fundamentación que lle *falta* e que, en definitiva, podía perfectamente asumir?

Porque desde aquí si que se pode falar con propiedade dunha "actualidade" común: o novo que así aparece é xustamente a actualización dunha determinada relatividade: a existente entre as realidades do suxeito e do obxecto. Estas constitúen entón, na súa relación, unha nova entidade que os abrangue, a cal vén ser, en *perspectiva metafísica* o "medio total" de que fala Amor Ruibal, e, en *perspectiva gnoseolóxica,* a "actualidad común " de que fala Zubiri.

Por iso a nova entidade orixinada pola tal relatividade determínaos á súa vez a eles, precisamente en canto relacionados, é dicir, xustamente *en canto* suxeito e obxecto. Por algo estes son, en canto tales, *posteriores* a súa relatividade primaria[70]. Co cal respóndese ademais a unha reiterada observación de Zubiri, ó pretender excluí-la *relación* da análise do coñecer:

> 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 relación[71].

Si e non. Si en canto a consideración se "reduce" á actualidade cognoscitiva como tal. Pero non, en canto esa actualidade, non só para chegar a ser, senón tamén para ser actualmente, ten que apoiarse na *previa* relatividade deses dous entes que nela se converten en suxeito e obxecto. O grave é que coa súa radical autolimitación Zubiri cégase para comprende-la outra postura[72]. E, sobre todo, limita o dinamismo *posible* da propia. Isto é moi importante e merece, por fin unha breve aclaración.

c) Correlacionismo vs. respectividade

O lector terá seguramente observado que en toda esta exposición trataba de nos sair ó paso unha referencia obvia: a da "respectividade" de Zubiri. Pero silenciámola coidadosamente para mostrar —aínda que fose de modo en exceso esquemático e alusivo— cómo o "correlacionismo"

---

69. VIII 169-170

70. Tema xa aludido: cf. VIII 226 e VIII 69-70. 209-213. 300.

71. IS 143; cf. p. 181.250.

72. Véxase a dureza coa que *desde o seu suposto descalifica en xeral* toda outra 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).

ruibaliano funcionaba por si mesmo e desenvolvía con enorme coherencia a súa propia conceptualización. De feito, respectividade e correlacionismo son claramente dúas conceptualizacións distintas dunha mesma intuición. O curioso é que, chegado o caso —e o dito acerca da "relación" e "correlación" no coñecemento é segurarmente, como xa dixemos, un anticipo— Zubiri pretende negar expresamente tal coincidencia.

1. Non é cuestión de entrar agora nunha discusión de detalle, pero si resultan indispensables un par de observacións elementais.

A primeira é que, a todas luces, Zubiri está aquí respondendo, por modo alusivo-elusivo, ás afirmacións de coincidencia. Cabe afirmalo con suficiente certeza: a) porque a idea de tal coincidencia sobre todo a partir da aparición de *Sobre la Esencia*, estaba—dentro da relativa escasez da producción ruibaliana— masivamente expresa no ambiente; e b) porque el *non puido* ignora-lo que afirmaban algúns dos seus amigos e seguidores.

Entre estes, dous, principalmente, dixérono con precisión e claridade: A. López Quintás[73] e C. Baciero (este último nun estudio de detalle do "de suyo", que certamente tivo que ler Zubiri; concentrado, ademais, nunha nota clara e precisa, que non deixa lugar a pretericións)[74].

A segunda observación *refírese* ó *modo* do rechazo. A impresión é que Zubiri *quere descartar a priori* a posibilidade da coincidencia, aínda que, curiosamente, negándose durante anos a entrar no seu estudio directo e, por tanto, a comprender en si mesma, na súa orixinalidade, a outra teoría. Deixando de lado alusións de pasada, referímonos ó estudio *La respectividad de lo real*, de 1976-9[75].

Aí quere separar a toda costa a "respectividade" do "relacionismo"[76] ou "correlacionismo". Despois de analiza-los diferentes tipos de relación —categorial, constitutiva, trascendental, cada unha fundada na anterior— e sinalando con acerto a súa eclosión na segunda metade do século pasado e no principio deste[77], o que busca é asenta-la distinción e primacía da *respectividade*:

---

73. Principalmente en *Fecundidad actual del pensamiento ruibaliano*: Pensamiento 26 (1970) 5-32 e *Correlacionalidade de lo real y razón analéctica*, en *Filosofía española contemporánea*, Madrid 1970, p. 38-92 (obra que tamén estudia a Zubiri). O paralelo resulta tan claro, que, referíndose precisamente a esta obra, A.R. Caponigri fai a encantadoramente inxenua afirmación de que Amor Ruibal foi un dos seus mestres: "To a great extent, no doubt, this [o interese focalizado na filosofía e na teoloxía] 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; a referencia a A. López Quintás, en p. 570 nota 9). Zubiri tivo que ler este texto.

74. *Conceptualización metafísica del "de suyo"*: Realitas II (1974-1975) 313-349, en p. 336 n.56. Outas alusións a Amor Ruibal neste tomo en p. 496. 520. 528.

75. Realitas III-IV 1979, p. 13-43.

76. Cf. princ. Ibid., p. 16-22.

77. Témo-la impresión —que cada vez se nos confirma máis— de que o estudio non é casual: non resulta imposible captar un subtono de descalificación. Suxeriríase que iso que se quere comparar coa respectividade non é algo novo nin suficientemente profun

> Pues bien, la relación trascendental conduce a un estrato más hondo aún, que trasciende a toda relación : es la respectividad[78].

Repetimos, entrar no detalle esixiría por si mesmo toda unha monografía. Por outra parte, tampouco se trata de nega-la coherencia da "conceptualización" zubiriana. O problema está, unha vez máis, no que exclúe ou pretende excluír.

Cando se estudia a fondo o correlacionismo ruibaliano, se analiza a súa flexibilidade e a súa total apertura, se comprende a súa capacidade dunha radicalización sempre maior e se contemplan as súas aplicacións estricta e rigorosamente trascendentais, as afirmacións de Zubiri quedan moi lonxe de resultar obvias. Certamente apréciase a súa capacidade de obrigar a unha maior finura e precisión nas análises e a ver acaso certas consecuencias que non quedaban patentes; pero estrictamente non se abre un novo campo metafísico nin se posibilitan solucións que desde a outra conceptualización resulten, sen máis, inaccesibles.

En definitiva, o que a partir da súa negación, di Zubiri acerca da respectividade, pode completar en certos aspectos —ás veces importantes— o que Amor Ruibal alcanza desde o seu correlacionismo; pero non o anula —nin sequera no senso de *Aufhebung*— nin é capaz de despregar desde o seu propio sistema tódalas potencialidades abertas desde a conceptualización ruibaliana. Cabería mostralo desde o punto de vista da esencia e da sustantividade. Aquí facémolo desde o do coñecemento primario, e a partir del —a iso se dirixe a exposición— aplicarémolo ó coñecemento de Deus.

Pero, naturalmente, isto debe quedar así como mera afirmación, en espera de ulteriores estudios de detalle. Agora debemos retoma-lo fío anunciado.

2. Diciamos que Zubiri, ó se acantonar na súa consideración meramente formal da actualidade cognoscitiva, corta posibilidades que, de seu, están no seu plantexamento. Non é difícil observar, en efecto que, sen negalo, podería *tamén* miralo "por detras", e comprendelo desde a respectividade.

De modo curioso, el, que tanto insiste na apertura respectiva dunhas cousas reais ás outras e, en definitiva, ó mundo, non se para a penas a consideralas consecuencias dese caso especial de respectividade que é a súa apertura ó cognoscente. Non o nega, evidentemente, pois tal apertura constitúe a condición de posibilidade do coñecemento; e mesmo o viamos afirmar que a actualidade do real na intelixencia —que constitúe a súa respectividade[79]— é nada máis ca unha "entre las mil actualidades que una cosa real puede tener"[80].

---

do... O que sucede é que *iso* non é sen máis Amor Ruibal. Co cal a argumentación nada valería ó respecto, e, afortunadamente, o problema segue aberto. Unha conversa con A. López Quintás confirmou a nosa presunción: ese traballo naceu despois dun diálogo expreso acerca da posible coincidencia con Amor Ruibal.

78. *Ibid.*, p. 22.

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 formalmento abierto. La intelección no es pues, una relación, sino que es respectividad" (IS 144).

80. IS 141.

Trátase, pois dun *modo* de actualidade, que, *como tal* non depende evidentemente tan só da cousa —que é a mesma sempre— senón tamén daquilo ó que está en respectividade: o cognoscente. Asi pois, a índole deste tense que reflexar na índole intrínsica da actualidade. E Zubiri non o nega, pero, fascinado pola formalidade da realidade en canto realidade, céntrase nela, é dicir, no non-diferente, na coincidencia cognoscente-conocido. Co cal non saca tódalas consecuencias que —no noso parecer— podería sacar.

Visto desde o plantexamento ruibaliano, tal vez caiba afirmar que non o fai, porque non dispón dun medio coma o *nocional* que lle permita tematizar esa coincidencia no seo mesmo da diferencia concreta (do concepto). Cando analiza a diferencia —baixo o tema do *contido*—, as cartas xa están (demasiado) xogadas: a realidade tende a "solidificarse" excesivamente sobre si mesma, e o que de seu —realidade como *mera formalidade*— pode ser xusto, entra nun tipo de conceptualización que ameaza continuamente con "sustantivalo" de modo incorrecto.

Insistamos en que todo isto —seguramente inxusto desde o pensamento expreso e formal de Zubiri— está afirmado só *como tendencia*. En todo caso, cremos que ten consecuencias na súa concepción do dinamismo cognoscitivo. E o que intentaremos analizar agora, repetindo a advertencia de que o *xénero expositivo*, máis ca de afirmación tallante, quere ser de pregunta crítica e suxerencia complementaria.

B) A DINÁMICA COGNOSCITIVA

Resultaba inevitable que a problemática da fundamentación do coñecemento tivese consecuencias na configuración da súa dinámica ulterior. De feito, a dialéctica de coincidencia fundamental e diferencia sistemática reprodúcese a este nivel, e acaso se deixe ver aínda con máis claridade. Pode comprobarse, tanto no senso xeral da dinámica, como nalgunhas cuestións particulares especialmente significativas. Tal vai ser a división do que resta da exposición.

4. A dinámica cognoscitiva en Amor Ruibal

Coñecemos xa un rasgo fundamental no que ambos autores coinciden. A presencia da realidade adquirida —ou desvelada— no modo primario de coñecemento constitúe o principio, é dicir, o *humus* nutricio, e permanente que se vai explicitar, despregar ou modalizar en tódalas fases e modos do proceso ulterior. Sobre esta coincidencia edifícase outra, acaso non menos importante polo seu carácter estructurante de todo o proceso.

1. En efecto, aínda que de pasada, xa se dixo que para Amor Ruibal o proceso cognoscitivo artículase en tres momentos coas correspondentes funcións. Iso permite unha clara estructuración, tanto vertical coma horizontal, da dialéctica cognoscitiva no seu despregue intensivo e extensivo.

O autor non é constante no seu vocabulario (recórdese que toda esta investigación estaba aínda en marcha, e non puido acada-la súa redacción definitiva). Aterémonos fundamentalmente á terminoloxía do estado máis maduro, que corresponde, como xa queda dito, ó comenzo do tomo IX e ós inéditos acerca do coñecemento de Deus.

O proceso cognoscitivo consta, segundo Amor Ruibal, de *tres momentos* —prelóxico, lóxico e psicolóxico—[81], ós que responden tres funcións —adquisición, elaboración, deducción—. Nel realízase a concreción e paso dinámico da relatividade de natureza á de individuo. Despois do xa dito, abondará cunhas breves indicacións.

O momento prelóxico, que responde á relatividade de natureza, é a presencia cognoscitiva da inserción do home no real, da súa continuidade con el. Supón, logo, unha "precomprensión" anterior a toda actividade individual, e é a fonte do valor obxectivo e trascendente do noso coñecemento; valor que se traduce no *nocional*, principalmente na *noción de ser* (¡non idea!). Estamos na *función de adquisición*, que é algo así como a "fecundación espiritual"[82] do suxeito, e que comprende todo aquelo que ó suxeito lle é "dado" como "actuación primaria de las facultades", xa sensitivas xa intelectivas.

A precomprensión tende intrinsecamente a se converter en comprensión, polo mesmo dinamismo que leva á relatividade de natureza —na que o home se *atopa*— a se converter en relatividade de individuo —na que a "individualidad consciente se actúa de modo directo—[83]. O dinamsimo individual ponse en marcha para tomar conciencia —*momento lóxico*— do dado, para "elaborar" o espontaneamente "adquirido", para converter en "temático" o "atemáticamente presente". E a *función de elaboración*, o esforzo do individuo para se apoderar reflexamente do que como natureza lle é dado.

Este esforzo é un *fieri* que desemboca —que pode desembocar— no *factum* da comprensión efectiva. Xorde entón o *concepto* ou idea, que é o modo consciente e reflexo —de aí: *momento psicolóxico*— de aquilo que inicialmente fora dado baixo a forma do directo e nocional. E a función de deducción, do caer na conta do que se contiña no dato incial —ese é o senso xenuíno de "deducción"—.

Dito máis brevemente: 1) hai a presencia fáctica, dada, atemática, indiscriminada, *nocional* do obxecto a coñecer: *algo*...(función de adquisición);

---

81. O revés ca nas *funcións*, nos *momentos* o autor non usa unha terminoloxía fixa: empírico/lóxico - psicolóxico - ontolóxico (VII8); lóxico - psicolóxico - ontolóxico (VIII 20); prelóxico - lóxico - psicolóxico (IX, 15-18). En *Constitución y Evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid 1977, nós atrevémonos a suxerir: óntico-lóxico-ontolóxico (p. 170).

82. Recórdese que a imaxe é de Amor Ruibal (VIII 393-394).

83. IX 41.

2) hai o esforzo por discernir, por reducir a síntese os diversos aspectos que no dado se ofrecen: por "xulgar" qué é o que se ten diante (función de elaboración); 3) hai, finalmente, a comprensión efectiva, a captación da coherencia unitaria dos diversos aspectos; é dicir, temos por fin a *idea* da cousa (función de deducción).

2. Téñase unicamente en conta que non se trata de etapas *temporais*, senón de momentos *estructurais*. Así, por exemplo, non se dá nunca a presencia dun "puro algo", senón xa sempre de "algo" con certas determinacións, por vagas e confusas que elas sexan: recórdese que o nocional é *momento* que non se dá nunca "en estado puro", senón xa sempre no modo conceptual dun coñecemento concreto, por sinxelo que poida ser. Por iso *adquisición* e *elaboración* non deben considerarse coma dous actos separados, senón coma dous *niveis* dun mesmo 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].

O mesmo vale respecto de *elaboración e deducción*. Aínda que aquí pode facerse moi patente unha efectiva, e mesmo prolongada e laboriosa, distensión temporal: o sinuoso camiñar dunha "hipótese" a outra (en Zubiri: dun "sería" a outro), é dicir, dunha posible comprensión do obxecto a outra, ata que finalmente se "cae na conta". Pero cando se dá o efectivo caer na conta xa non se pode facer unha disección no acto vivo que une o proceso e o termo:

> en su génesis [o xuízo] 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].

Así compréndese tamém o significado da "función de deducción", denominación un tanto extraña de entrada. "Deducción", en definitiva, vén a significar "recuperación" do que desde atrás e desde dentro subtende e está sempre na base do dinamismo cognoscitivo. E trátase dunha recuperación que culmina o proceso —conforme, naturalmente, á fortuna real do mesmo—, pois nela recóllese todo o conquistado polo traballo cognoscitivo nas múltiples mediacións da función de elaboración.

Conséguese así unha auténtica recomposición de todo o proceso, que mostra de modo verdadeiramente impresionante a súa riqueza e a súa coherencia. Vale a pena expoñelo cunha longa cita do autor:

> El *momento psicológico*, que hemos dicho se enlaza con la *función de deducción*, expresa el grado último de las actuaciones mentales respecto a lo real, y a la vez responde a la forma más llena y concreta de realidad.

---

84. IX 42-43.

85. IX, 79. Este dinámica cognoscitiva resulta moi semellante á que B. Lonergan analiza cmo a chegada ó *insignt;* cf. *Insight. A Study on Human Understanding*, London 1958; con este autor hai aínda másis coincidencias (cf. algunhas lixeiras indicións en RRE 123-125).

> Lo que en la función de *adquisición* es puramente *ser* sin otras determinaciones, dando como esbozada tan sólo la realidad y el conocimiento, ofrécese 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 idea 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 *momemto 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 ideas[86].

Compréndese que aquí sitúe o autor o estudio da esencia e, en xeral, de toda a sistematización do pensamento. Pero non cabe xa entrar nesa temática. Agora compre volver a Zubiri.

5. Confrontación con Zubiri

a) Caracterización xeral

Á mente do lector acudiron, sen lugar a dúbidas, inevitables referencias á obra de Zubiri. Resulta, en efecto, patente unha clara coincidencia na estructura xeral, que ben pode estar simbolizada nada menos que polos títulos da triloxía. Vexámolo en esquema:

Amor Ruibal		Zubiri
momento prelóxico	- función de adquisición	- Intelixencia sentiente
momento lóxico	- función de elaboración	- Intelixencia e logos
momento psicolóxico	- función de deducción	- Intelixencia e razón

86. IX, 53-55. Os dous últimos subliñados son nosos: obsérvese cómo a coincidencia na intención leva mesmo a unha curiosa aproximación no vocabulario.

Non deixa, certamente, de impresionar. Pero tampouco convén apresura-las consecuencias. Como dixemos xa, tamém aquí a coincidencia real se desenvolve nunha conceptualización diferente, que fai ver cada vez con máis claridade o que de non coincidente vimos detectando.

Reaparece ante todo o que era de esperar: a infinita riqueza analítica frente á vigorosa concreción sintética. E, xustamente aí, tamén a clara oportunidade dunha fecunda complementación.

Se houbese que dar unha primeira caracterización xeral, cabería dicir que Zubiri pon a énfase na estructuración *extensiva* da dinámica cognoscitiva, mentres que Amor Ruibal a pon na *intensiva*. E decir, o primeiro aplícase ante todo a caracteriza-las zonas de realidade ás que se vai extendendo o proceso cognoscitivo: o *logos* que busca coñece-lo aprehendido en función doutras realidades "cósmicas", isto é, na súa "realidade campal"; e a razón, que o fai en función do "mundo", isto é, respecto a toda realidade ou á realidade en si mesma, nunha "marcha" sempre aberta. Noutras palabras, estudia o coñecemento na súa triple modalidade: en tanto que "é real' (aprehensión primordial"), en tanto que é "en realidade" (logos), e en tanto que é "na realidade" (razón)[87].

Amor Ruibal, en cambio, céntrase ante todo en ver cál é a estructura que se dá en calquera tipo de coñecemento concreto; estudia, como brevemente expuxemos, o "tránsito" —non necesariamente temporal— do contacto primordial coa realidade á súa configuración en coñecemento concreto.

Algo que vale tanto para o primeiro e máis elemental coñecemento dunha cousa, coma —en terminoloxía zubiriana— para un coñecemento de tipo campal ou para unha construcción cognoscitiva mediante a razón. Vale mesmo, coas debidas transposicións, para a evolución histórica dunha verdade ou teoría, en canto tratan de ir comprendendo, de modos sempre novos, un determinado espacio da realidade[88].

A cuestión é tan rica e complexa que facerse aquí un xuízo medianamente responsable esixe aínda moitos estudios. Por iso non nos atrevemos a dar resultados definitivos na comparación. Algunhas observacións de tipo xeral e algunhas preguntas de tipo exploratorio, si que nos parecen posibles.

b) Apertura vs. distinción formalizadora

Amor Ruibal non fai expresamente a distinción entre *logos* e *razón*, aínda que cabería integrala *dalgún modo* no que di da "elaboración " e a

87. Cf. presentación global en IS 275-279 e IL 11-17; IR 11-14.

88. Nisto a teoría ruibaliana é dunha brillante e estricta coherencia; curiosamente non explicitada por el, acaso por falta de tempo. Do tema témonos ocupado en *Constitución y Evolución del Dogma*, cit. (nota 77), p. 103-111; máis en concreto, en p.109.

"deducción". E, certamente, as súas rápidas análises poden recibir moita luz das ricas matizacións de Zubiri nos puntos correspondentes. Pero tamén é certo que non cabe unha simple transposición.

Por dous motivos principais: o plantexamento ruibaliano é, por un lado, *máis aberto* ós múltiples modos de coñecer; e, por outro, ó concentrarse na estructura común a todos eles, fai un afrontamento que nos parece *máis crítico* da mesma. Isto último trataremos de o mostrar no apartado seguinte, mediante o recurso a algunhas cuestións concretas. O primeiro é o que intentamos explicar agora.

1. A *apertura* do plantexamento ruibaliano vénlle da súa inserción consecuente na teoría xeral do correlacionismo. Como fío conductor cabe tomar esta frase, xa citada:

> Las relaciones que constituyen leyes del ser en las cosas, constituyen leyes de su conocimiento en nosotros[89].

A *relación* —recórdense as sumarias observacións feitas frente ás críticas de Zubiri ó respecto— constitúe a encrucillada, o punto de encontro entre o cognoscente e o cognoscible. Por un lado "el mundo de la realidad está constituido por pluralidad de elementos en relación"[90]; e, por outro, "nada absolutamente podemos conocer sin una relación y por una relación"[91]. Dun modo sumario exprésao así o autor:

> Es necesario, según esto, reconocer dos 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 conocer[92].

---

89. IX 71.

90. VIII 173.

91. VIII 160. El mesmo pon un exemplo que pode aclarar moito: "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. máis amplamente en VIII 157-187. Advirtamos que a continuación do párrafo transcrito no texto é cando sinala que o nocional funda no seo desa relatividade a existencia do "orden ontológico trascendente, cuyos principios pasan a través de todo relativismo".

É claro que o plantexamento ruibaliano non deixa nada fóra de si, pois nada resulta estraño, ou ás relacións dos "seres" ó suxeito, ou ás que dentro deles gardan os propios elementos, ou, finalmente, ás que manteñen cos demais. E o seu esforzo concéntrase xustamente no que é común a todos eses modos: en qué consiste e cómo se estructura, sexa cal sexa a relación estudiada, o proceso cognoscitivo. Co cal a unidade queda fortemente apretada.

Consideración unitaria, que non é incompatible coa de Zubiri, e que, por iso mesmo, permite cuestionar mellor a súa unidade. Sobre todo, respecto do *logos*. Este aparece, en efecto, dividido. Por un lado, atribúeselle un ámbito determinado— a "realidade campal" que o tende a clasurar nun modo de coñecer de tipo extrínseco: algo así como o de "identificación" dunha cousa entre as demais[93]. Por outro, atribúeselle unha función mediadora —tematizada como de "maduración"[94]—, que máis ben pediría que só se convertese en coñecemento concreto —como sucede en Amor Ruibal— no último momento, no racional.

2. De feito, os seus mellores intérpretes tenden cada vez máis a acentua-la dinámica unitaria[95]. E, sobre todo cara ó final da obra, parécenos detectar no mesmo Zubiri unha liña de interpretación neste senso, que o aproxima notablemente ós "momentos" ruibalianos. Aparece principalmente no tema da *comprensión* e do *entendemento*, introducidos un tanto abruptamente ó final da triloxía[96], e non *sabemos* se en total coherencia co anterior[97].

Trátase dun tema que probablemente obrigará a repensar non poucas cousas da gnoseoloxía zubiriana. En todo caso, si que nos parece poder afirmar aquí unha notable converxencia co plantexamento ruibaliano.En espera de estudios detallados do tema por si mesmo, indiquemos brevemente o senso fundamental da observación, co recurso a unha cita concreta:

> Ya lo hemos dicho: en la comprensión se vuelve a aprehender una cosa ya aprehendida como real, a la luz de lo que hemos aprehendido que

---

93. Naturalmente, esta é unha caracterización global e simplificadora; pero cremos que pertinente. Está caracterizada por frases coma esta: "Afirmar es 'ir' de una cosa a otra entre las demás (IL 115). Entenderase mellor o que queremos dicir, ó tratar da *simple aprehensión*.

94. Cf. princip. IR 321-325.

95. Neste senso o libro de D. Gracia, *Voluntad de Verdad*, cit. (nota 43) —principalmente o cap. IV pp. 127-168— e os traballos de A. Pintor Ramos, *La verdad real en Zubiri:* Aporía 5 (1983) 5-44 e sobre todo *La doctrina del logos y la verdad dual en Zubiri:* Cuadernos Salmantinos de Filosofía 13 (1986) 277-314, obrigan a tomar con suma cautela canto dicimos. Pero, *xusto por iso*, confirman a preocupación no que ten de chamada á *busca* obxectiva dunha meirande converxencia.

96. IR 327-352.

97. Unha conversa co meu xeneroso amigo A. Pintor Ramos aportoume unha exclente confirmación do diagnóstico: a Zubiri custoulle moito traballo redactar estes últimos capítulos, que se lle resistían e que, aínda que sustitúen unha redacción anterior, non o deixaron satisfeito.

> ella realmente es. Hay, pues, tres actualizaciones intelectivas de una misma realidad.En primer lugar la actualización intelectiva de la cosa como real: la aprehensión primordial de realidad. En segundo lugar, la actualización intelectiva de lo que la cosa real es realmente, la intelección modal en logos y razón. Finalmente en tercer lugar, la actualización intelectiva 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 comprehensión[98].

Obsérvese que o esquema varía:

apreh. primordial		apreh. primordial
logos	—>	intel. modal (logos-razón) [99]
razón		comprensión

Se se recorda o dito acerca dos momentos en Amor Ruibal, vese que agora a superposición resulta máis exacta, sobre todo tendo en conta que a *comprensión* é tematizada como "recuperación de la plenitud de lo real"[100]. É dicir, exactamente o que Amor Ruibal atribúe á función de *deducción*; co cal os esquemas correspóndense agora perfectamente. Expresémolos, pois, desde este novo punto de vista, atendendo xa ós actos cognoscitivos para destacar ben o coincidente e o peculiar:

Amor Ruibal		Zubiri
percepción nocional	–	aprehensión primordial
xuízo	–	logos-razón
concepto	–	comprensión

Así aparece claro que o que *agora* Zubiri atribúe ó momemto intermedio logos-razón —ou "intelixir realmente" ou "razón"—é o que Amor Ruibal estudia no *xuízo* como centro da función de elaboración e como tal verdadeiro "resorte dinámico" do coñecemento[101]. Co cal estamos xa anunciando outro dos temas que deberemos tocar en concreto.

---

98. IR 332.

99. En IR 328 xa unificara: "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'". Máis tarde (IR 341) unificará baixo *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.

C) CUESTIÓNS PARTICULARES

Tal vez o modo difícil e un tanto elíptico que impón unha contrastación tan global, se aclare algo —só algo, dadas as implicacións de temas tan enormes— intentando baixar a algunhas cuestións particulares. Empecemos xustamente pola última, o xuízo.

6. Concepción do xuízo en Amor Ruibal

a) Centralidade do xuízo

O plantexamento xeral tal como o acabamos de ver sumariamente, reviste por forza un carácter vivisimamente dinámico. O seu centro é o xuízo, que, en realidade, se identifica coa *actividade cognoscitiva* concreta, é dicir, co dinamismo cognoscitivo "individual" (por iso: nas funcións de elaboración e deducción), xunto coa fundamentación *prelóxica*, que é a súa matriz nutricia, constitúe a base de todo coñecemento concreto. De feito, a necesidade da fundamentación *nocional* e a prioridade principial do xuízo respecto do concepto son o motivo máis enérxico e frecuente da gnoseoloxía ruibaliana. Trátase dunha concepción orixinal que, antes de ser enxuiciada —cousa que vale especialmente para esta confrontación con Zubiri—, debe ser comprendida en si mesma[102]. O xuízo

> 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 mental[103].

Resulta lóxico que non se canse de insistir en que "toda idea es producto del juicio, y no viceversa, todo juicio es causa, y no efecto de las ideas"[104]. Tese que é tomada en todo o seu rigor —*toda* idea— e elaborada en consecuencia —*toda a* idea en canto tal—. Por iso, mesmo "elementos consabidos de extensión y comprehensión no pueden hallarse ya consituidos como tal extensión y comprehensión antes del juicio": antes del non poden existir "más que virtualmente en los elementos de la percepción sensible y de la aprehensión intelectual"[105].

Fixémonos en que isto último significa exactamente na terminoloxía ruibaliana o que Zubiri trata baixo os rubros de "cualidades sensibles" e "aprehensión primordial". Co cal están tratados exactamente os dous puntos que, no seu contraste, queremos examinar.

---

102. O autor é consciente desta orixinalidade: "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 antes —nesta dialéctica de coincidencia/diferencia— mostremos aínda rasgos de coincidencia fundamental, para que se vexa que non se trata de concepcións dispares, senón distintamente matizadas e potencialmente complementarias.

b) Carácter sintético-analítico

A centralidade do xuízo na vida cognoscitiva está apoiada na súa radicalidade, que trataremos de salientar analizando dous aspectos fundamentais, íntimamente unidos entre si.

1. Amor Ruibal rechaza a concepción corrente, tantas veces dada por obvia, da división dos xuízos en *analíticos* e *sintéticos*:

> 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].

Máis difícil resulta xa tratar de aclarar en pouco espacio o que con isto quere dicir o autor. Trataremos de insinuar algo cun exemplo seu:

> 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 encuéntrase la actuación del juicio, al par que resume toda la actividad mental para constituir ideas, y para ampliar sus alcances[107].

O primeiro modo é primariamente *sintético*: o predicado aparece antes có suxeito e serve, só ou con outros atributos, para o determinar: algo branco, frío... é neve (nótese que o suxeito é xustamente a palabra coa que denominámo-la síntese xa feita no proceso vivo do xuízo)[108].

---

106. IX 90.

107. IX 81-82.

108. Téñase en conta —algo no que tamén insiste Zubiri— que a gramática pode enganar. Do escalonamento aristotélico-escolástico en ideas, xuícios e raciocinios dinos: "Es un análisis más bien gramatical que lógico, y que va del orden exterior al interior y no viceversa" (VIII, 378).

Ben mirado, todo xuício é unha idea para a cal non temos nome. O progreso no vocabulario consiste en certo modo, en lles poñermos nomes ás ideas que imos construíndo por medio do xuício. Graficamente, esta é a nosa avantaxe en chamarlle *avión* ó que o salvaxe dos contos infantís chama *paxaro* (algo que voa) *de ferro* (tamén nós falamos de *pratos voadores...)*.

Pero é tamén *analítico,* porque no feito mesmo da constitución da idea o predicado aparece xa como intrinsecamente propio da mesma: *esta* idea de neve constitúese precisamente incluíndo en si a nota "branca".

No 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 vén ser —a precisión é difícil e a exposición nada clara— a problemática que Zubiri estudia como "carácter fásico" do xuízo[110], distinguindo entre "autenticidade" e "conformidade xudicativa" ou simplemente "xuízo"[111], que corresponderían respectivamente á segunda y primeira formas aquí analizadas. A elas engade no ámbito da *razón* o "cumprimento"[112], que para Amor Ruibal é tamén un modo de xuízo, o que explicita máis —ó acentua-lo carácter de busca na "elaboración"— o significado de determinación expresa no concepto como "función de deducción".

É curioso tamén citar neste contexto a apreciación que Amor Ruibal fai dos xuízos *sintéticos a priori* de Kant: el só vale por moitas aclaracións:

> 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 evitarlas[113].

2. Con estes presupostos compréndese ben o razoamento do autor. Un xuízo puramente *analítico* —onde o predicado sae da idea mesma do suxeito— sería de valor nulo para o coñecemento: no fondo, consistiría en quita-lo que antes se puxera "y no ofrecería otra cosa a la percepción más que lo ya percibido en una idea previa"[114]. Un xuízo puramente *sintético* —onde o predicado non se atopase de ningún modo na idea do suxeito, senón que se lle "engadise"— sería sinxelamente 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 predicado[115].

---

109. IX 82-83.
110. Cfr. IL 297-329 e IR 260-262. 292-297.
111. IL 300-305.
112. IL 307.
113. IX 106.
114. IX 90-91.
115. IX, 91; último subliñado noso: unicamente alonxándose da concepción gramatical do xuício e aténdose á súa dinámica viva e concreta, será posible comprende-la profunda verdade desta afirmación.

O mesmo razoamento 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, [pois o tipo ideal resultante do xuízo] en concreto es propio de la idea al entender ésta[116].

Aínda que é 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 representadas[117].

Obsérvese tamén aquí a confluencia con Zubiri (aínda tendo en conta que éste introduce unha división tripartita: verdades de razón, factuais e fácticas):

> 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 razón[118].

Amor Ruibal é consciente da orixinalidade da súa postura[119], e exténdese longamente na análise e crítica das diversas teorías. Indiquemos aquí tan só un rasgo *fundamental*.

Negativamente descarta todo recurso ás *normas a priori*, ás que considera como verdades necesarias en si, "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 abstracción[120]. E dicir, denuncia o círculo vicioso polo que o xuízo analítico se dá coma a traducción dunha esencia metafísica e ésta, á súa vez, se explica coma o que responde a un xuízo analítico[121].

Por outro lado, suliña a "base sintética", o carácter experimental, de todo xuízo, que se apoia sempre na "experiencia próxima o remota"[122].

---

116. IX 92.

117. IX 93.

118. IR 283; cfr. 311-314 (aquí á onde explicita a 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. O que imposibilita todo criterio, xa que respecto dun grado de abstracción é sempre accidental o que é esencial para o inferiro: "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).

Lei da que nin sequera escapan os *primeiros principios*, que, tanto na súa xénese coma na súa 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 tamén aquí existe por parte de Zubiri a mesma énfase, ó afirmar que tanto as supostas "verdades eternas" como os "principios lóxicos supremos (identidad, no-contradicción y tercio excluso) se fundan intrínsecamente en la realidad 'dada'"[124]. Resulta moi importante esta sostida coincidencia, pois sobre ela cáptase mellor o significado xusto das diferencias que agora se van indicar.

7. Confrontación con Zubiri

Xa se observou cómo Amor Ruibal mantén con enérxica coherencia a centralidade do xuízo no dinamismo cognoscitivo e cómo saca a consecuencia de que todo concepto é sempre froito dun xuízo. Iso significa, en definitiva, que todo coñecemento *concreto*, "individual", provén dunha actividade xudicativa e está internamente determinado por ela.

Cousa que choca con bastantes afirmacións de Zubiri, que afectan a cuestións importantes, as cales merecen, polo mesmo, ser examinadas. A principal é, xustamente, a da simple apre-hensión e, en relación con ela, faranse algunhas observacións a propósito da sensación e da aprehensión primordial.

a) A simple aprehensión

A "simple aprehensión" é un concepto clave na consideración zubiriana do logos. Suposta a "aprehensión primordial", ela constitúe a *mediación* indispensable para entende-lo que unha cousa é "campalmente", entre as outras cousas.

1. Preocupado, coma sempre, case en exclusiva polaformalidade de realidade, Zubiri di ó respecto cousas admirables, que poden enriquece-

---

123. "La norma abstracta de ser o no ser, que por un momento podemos imaginarnos como regla absoluta que sobrepones a los entes para legislar a nuestro modo sobre ellos con el intendimiento, no tiene valor alguno sino en cuanto es extraida 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.

lo que Amor Ruibal di da "función de elaboración"; precisa sobre todo, dun modo agudo e brillante, o significado ruibaliano do "valor meramente representativo do concepto", que el califica como sendo "mero término de intelección", realidade "en retracción", coma o que "sería"[125]. A simple aprehensión é por iso real "principio de inteligibilidad", que ofrecéndose á afirmación, permite o paso do que a cousa "sería" o que de feito "é" entre as demais cousas.

Cando vemos un vulto ó lonxe, hai bastantes cousas que se nos ofrecen coma o que "sería" (un home, unha árbore...): esas son as simples aprehensións. Mentres non afirmamos que "é" un home ou unha árbore, "home" e "árbore" non se desvinculan sen máis da realidade, 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 non é o mesmo que "arreal").

Se preguntamos máis en concreto, enteirámonos de que "estas simples aprehensiones de todo orden son inumerables"[127] e que constitúen un "conjunto muy complejo"[128] de perceptos, fictos e conceptos, que poden ter unha enorme riqueza interna, tal nunha construcción matemática ou mesmo nunha novela[129].

Pero, curiosamente, se preguntamos cómo *chegan a ser*, non recibimos máis que a afirmación do feito: "al tomar distancia hemos creado simples aprehensiones"[130]. Nun autor tan coidadoso coma Zubiri, isto é moi significativo: fascinado pola formalidadde de realidade dá *por suposta* esa formación que, sen embargo, é o motor mesmo da creación intelectual. Cando fala do *xuízo*, dá xa sempre por constituídas as simples aprehensións, como se fosen algo que se nos dá xa feito na aprehensión primordial e que simplemente hai que "retraer" dela[131] (esta á súa vez *dase por suposto* que é un coñecemento concreto e por si mesmo; cuestión tamén grave, como veremos).

2. Desde Amor Ruibal isto non podería suceder. A súa atención está primordialmente atenta a *cómo* se vai construíndo nos seus diversos momentos todo coñecemento concreto. As simples aprehensións non se nos dan, senón que as temos que "elaborar" na actividade "individual", e

---

125. Cfr. princip. IL 86-87. Mesmo fala dun "momento lógico" (p.87), que non é exactamente o significado ruibaliano, pero que se cobre perfectamente con el.

126. IL 91; por motivos de redacción, modoficámo-la primeira palabra, que no texto é "quedando".

127. IL 320-321; cfr. p. 218-219.

128. IL 393.

129. Cfr. IL 96-105. 130-131.

130. IL 362. "La distanciación es un acto de retracción en el que elaboramos simples aprehensiones" (IL 364; "elaboradas en la toma de distancia" (IL 373); "esta toma de distancia es un movimiento de retracción en que la intelección elabora el complejo conjunto de simples aprehensiones (perceptos, fictos, conceptos)" (IL 393).

131. IL 87; cfr., por ex., tamén IL 87-89. 96-97.

para iso está xustamente a "función de elaboración", que ten o seu "resorte dinámico" no *xuízo*.

Certo que aquí, no "momento lóxico", éste é aínda pura función constructiva, coñecemento *in fieri*, que só se fará efectivo e concreto no concepto por el xerado. Algo, que, polo demáis aceptaría seguramente Zubiri, pois no fondo acaso non queira dicir outra cousa distinta do que do xuízo di 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 intensión nuevos relieves[132].

Pero tal afirmación indica tamén que cada coñecemento concreto é xa froito dun xuízo anterior. Sen dúbida que calquera dispon dun "conxunto innumerable" de simples aprehensións (en senso zubiriano); pero todas e cada unha delas foi elaborada —ou herdada— nun momento dado da vida cognoscitiva; para identificar un vulto coma un "home", ou recoñece-lo "viño" nun líquido (exemplos de Zubiri), non necesito elaborar agora esas "ideas", máis ou menos vagas; pero é porque xa as teño, gracias a algún xuízo anterior. De feito, a nosa vida cognoscitiva é unha continua reelaboración —mediante xuízos intermedios— de coñecementos concretos previos e, polo mesmo, previamente elaborados.

Amor Ruibal explicitouno xa moi cedo na súa obra[133], coma unha *continua e crecente dialéctica de intuición e idea*; e nota ademais expresamente que nesta etapa intermedia as ideas ou conceptos previos adquiren a función exacta que Zubiri atribúe á 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 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 comprehensión que se limitan mutuamente, dando una nueva idea mediante el juicio[134].

Aquí, con outro vocabulario, témo-la clave do que estamos a dicir. Zubiri, porque está buscando unha cousa distinta, mezcla as etapas res-

---

132. IX, 79. Recolle aquí un tema que desenvolvera antes: o xuício non é propiamente acto cognoscitivo, polo memso que é a xénese, o fieri do coñecemento (VIII, 552-557). As ideas, en efecto, "constituyen toda la trama operativa de la inteligencia, no a manera de yuxtaposición en ella, sino como vitalidad psíquica, que constituye una cosa con la vida intelectiva" (VIII, 387-388).

133. III, 315, 317, a propósito do coñecemento místico, pero con alcance xeral.

134. IX, 85. Máis precissións sobre este punto en CED 188-191.

pecto do *contido*: trata por igual os "xuízos posteriores" e aquilo que é "elemento primero y esencial para la formación del juicio". Precisa moi ben e con todo pormenor a formalidade de realidade, pero descoida o estatuto do dinamismo fundamental, aínda que non o contraría e mesmo manexa elementos que o presupoñen. Tal sucede cando a propósito dos "fictos" —cousa que valería aínda máis dos "conceptos"— fala de "creación de segundo grado", de que as notas "se recomponen", de que se trata dunha "libre reconformación" todas elas evidentemente actividades xudiciais, en senso ruibaliano.

Cabe, pois, unha vez máis, a complementación. Algo que se podería mostrar en detalle a propósito das *formas da afirmación* —posicional, proposicional, predicativa— onde as finas análises de Zubiri aportan unha considerable riqueza; pero acaso escurezan demasiado o dinamismo fundamental, a causa precisamente da consideración da "aprehensión primordial" coma un acto, e da simple aprehensión coma algo que se dá sempre por suposto[135]. Pero iso complicaría en exceso a exposición. Concentrarémonos en dous puntos principais.

b) "Sustantivación" das cualidades sensibles

O tema das cualidades sensibles recibe en Zubiri unha longa e detallada atención. Cousa lóxica, dada a importancia que para el ten o sentir. O seu tratamento é orixinal e nalgún aspecto, coma o dos *modos* da sensación, enormemente enriquecedor. Ten, ademais, a súa coherencia innegable, conquistada mediante numerosas e reiteradas precisións. Por iso, cando insiste na "realidade das cualidades sensibles"[136], o que di é importante e dá qué pensar. Con todo, algo hai que, ó noso parecer, produce unha certa incomodidade.

Falar de "realismo inxenuo" está —á vista das súas explicacións— obviamente fóra de lugar. Pero a súa énfase sobre a *realidade* si que pode ser esaxerada e descompensar outros aspectos importantes. De feito, o carácter de relatividade ó suxeito, sen ser negado —¿como o ía facer Zubiri, tan atento ós datos científicos?—[137] queda demasiado relegado.

O recurso á distinción "en la impresión" e "allende la impresión", con ser brillante e te-las súas vantaxes, acaso dificulte máis que facilite a visión do problema fundamental[138]. En realidade, cremos que leva a unha (excesiva) sustantivación das cualidades —perigo, polo demais, constante na excesiva distinción e formalización do pensamento zubiria-

135. IL 99.

136. Cfr. princip. 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. Nesa distinción e na súa importancia insiste con finura e rigor D. Gracia, *Voluntad de Verdad*, cit. (nota 43), pp. 140-152. Téñase en conta para equilibra-lo aquí dicimos.

no—, limitando non pouco o xogo do dinamismo cognoscitivo. O tema non é doado e precisaría longas consideracións. Intentemos suxeri-lo fundamental.

Para comprender qué queremos dicir ó falar de "sustantivación", suxeriría ó lector que fixese unha lectura cursiva das páxinas adicadas ó tema, pero usando expresións que non sustantivicen a cualidade: non: "vémo-lo verde", senón: "vemos unha *cousa* verde". Os razoamentos de Zubiri nesa perspectiva— que é a real— perden moita da súa eficacia.

O que quere dicir é verdade: non se trata dunha fantasmagoría *meramente* subxectiva[139]; pero, ó centralo todo na cualidade en si mesma, opera unha solidificación. Zubiri fala con toda naturalidade de que "el calor no sólo calienta, sino calienta por ser caliente"[140]. Pero realmente isto non é verdade: parafraseando unha afirmación que el usa moito contra as sustantivacións dos demais, hai que dicir: "non hai calor, senón só cousas quentes".

Que non se trata dunha sutileza crítica nin de algo secundario, vese ben en certos razoamentos do autor. Cando trata de concretar en qué consiste a *realidade* das cualidades, Zubiri —e aquí habería que falar tamém da súa tendencia a un certo "cientifismo"— dá a impresión de caer na trampa do seu propio plantexamento. Fai unha sustantivación en toda regra: non fala das cousas coloradas ou sonoras, senón da cor e do sonido en si mesmos, resultando que a súa "realidade" son ou as ondas electromagnéticas ou acústicas correspondentes. A iso remitirían as 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 longitudinales[141].

O autor discute con científicos, e iso debe ser tido en conta. A pesar de todo, isto non parece admisible: o sonido non remite ás *ondas* senón á

139. Como, polo demais, el tende a interpreta-la opinion dos outros, que sería un "subjetivismo ingenuo" (IS 178; cfr. p. 153.180), a pesar de que recoñece—aínda que sexa con reticencias— que non é iso o 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, feita a concesión, a crítica prosegue sen a ter en conta: refutará sempre ós que consideran as cualidades "como mera afección del sentiente" (IS 153), "simplemente subjetivas" (IS 178).

140. IS 173. Véxase tamén a explicación que, apoiado nestas ideas, dá D.Gracia do fenómeno da 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).

Hai algo de verdad nisto. Pero ¿que valor cognoscitivo ten tal tipo de consideracións, máis alá da afirmación tautolóxica 'vexo o bastón rompido porque o vexo rompido'?

141. IS 186; léase todo o razonamento, p. 186-187. O exemplo repítese en IR 161-162.

cousa sonora. E nótese que o que dicimos é, con moito, o máis coherente con plantexamentos do propio Zubiri, empeñado na formalidade e negándose a considera-la relación na que se funda. Vímolo xa no plantexamento xeral e repíteo aquí:

> 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 mismo[142].

De feito, el mesmo fala algunha vez de maneira máis real e aceptable, aínda que sexa, xusto, cando se sitúa nun punto de vista non "formal".

> Consideradas desde las presuntas cosas reales allende la percepción, esto es, argumentando no formalmente sino desde el punto de vista de la ciencia [¿só desde a ciencia?: A.T.Q.], diremos que las cualidades sensibles son la *manera* real cómo estas cosas allende la percepción son realidad en ella[143].

c) A carencia do "nocional"

Esta sería, ó noso parecer, a conceptualización pertinente. Que Zubiri non a siga, depende moi probablemente da xa analizada falta de fundamentación *a retro*, coa conseguinte carencia dunha categoría como a de *nocional*, que lle permita conxugar en distintos planos o absoluto da *realidade* co relativo do modo ou *contido*. Vese ben nun razoamento coma este:

> Porque si todo el orden sensorial es subjetivo, ¿de donde y cómo puede la inteligencia salirse de lo sensorial y saltar a la realidad?[144].

Non se trata diso, segundo o plantexamento de Amor Ruibal. O momento de realidade está presente *no* modo relativo das *cualidades*, como o está no do ficto ou concepto afirmados; pero está "perpendicularmente" en canto que a captación sensible, *relativa* á nosa constitución orgánica[145], está traspasada intelectivamente pola captación *nocional*, que lle confire valor *absoluto* de realidade: as cualidades sensibles son neste caso, á letra zubiriana, "la manera real como las cosas reales

---

142. IS 151; de paso, obsérvese: o verde mesmo; non a cousa 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.

están realmente presentes en la percepción", e, á letra ruibaliana, "es sólo la notificación del ser en cuanto sensible"[146].

Porque Amor Ruibal, que acepta, apoiándose no esquema causal, a esencial relatividade ó suxeito das cualidades sensibles[147]— tanto primarias como secundarias—[148] pódeo facer sen medo a perde-la realidade, porque a unidade constitutiva intelixencia-sensación tradúcese para el na unidade gnoseolóxica —absoluta-relativa, nocional-representativa— do coñecemento concreto:

> Toda percepción se funda en la conexión subjetivo-objetiva de naturaleza, base única del valor real de las precepciones. 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 subjetivas[149].

Aquí é onde deixa ve-la súa fecundidade a concepción ruibaliana do xuízo, como motor perenne do coñecer, pois é nel onde as cualidades sensibles se fan *reais*, ó tempo que manifestan e expresan a riqueza do 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 objetiva[150].

Dito algo máis 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 idea[151].

Habería, naturalmente, que precisar aínda moito. Pero acaso o dito abonde para comprender que esta concepción ofrece unha saída alternativa á intención profunda de Zubiri. Intentemos mostralo mediante dúas breves observacións.

d) Problema da "insuficiencia" e do "hacia"

1. A primeira refírese a unha certa dualidade na argumentación, que probablemente denota unha coherencia non alcanzada. Zubiri, por un lado, insiste en que a *formalidade de realidade* consiste en ser "de seu", tamén aquí:

---

148. "...la pretendida distinción es irrealizable, a no ser sobre bases arbitrarias" (VIII, 246; cfr. p. 245-247).

149. VIII 241.

150. VIII 241.

151. VIII, 400; cfr. p. 377-379. 399-405. 427-428. 541-542.

> Realidad, repito, es formalidad del 'de suyo'. Por tanto, las cualidades son algo estricta y rigurosamente real[152].
>
> En la percepción, lo percibido, por ejemplo, los colores, los sonidos, etc., son 'de suyo', tan 'de suyo' como son las cosas allende la percepción[153].

Pero cando ten que afronta-las consecuencias da sustantivación operada, borra esta limpa absolutez, para falar de "insuficiencia".

> La realidad de las cualidades 'sólo' en la percepción es justo lo que constituye su radical insuficiencia como momentos de lo real; son reales, pero son realmente insuficientes[154].

Tendo en conta o anterior, ¿ten senso rigoroso este "realmente insuficientes"? ¿Non nos achegamos perigosamente a un "de suyo' que non é "de suyo"? Tema que —para un xuízo máis definitivo— habería que comparar coa consideración metafísica de *Sobre la esencia*, segundo a cal "sólo la cosa, el constructo entero, es 'de suyo'"[155] e por iso a "esencia" é a que "reifica toda determinación talitativa inesencial"[156].

O autor mesmo saca unha consecuencia importante:

> Lo inesencial no es un segunda realidad contrapuesta a lo esencial, sino que en tanto que realidad, es transcendentalmente 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 ella[157].

¿Non casa isto mellor coa postura ruibaliana, e non confirma o dobre diagnóstico: o negativo do risco de "sustantivación", e o positivo de "complementariedade" posible?

2. A segunda observación ten alcance máis xeral, e aquí só se toca desde a presente perspectiva. Entre os modos de percepción sensible Zubiri privilexia longamente o "hacia" como recubridor dos demais sentires, que os lanza máis aló de si mesmos:

---

152. IS 151.
153. IS 175.
154. IS 185. Páxinas antes precisara algo máis: a *insuficiencia* referíase só ó contido: "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 semellante, en contexto distinto, exprésase en IR 343. A lóxica de Zubiri non cede facilmente, pero por veces tense a impresión de que é a base de excesivos "axustamentos".
155. SE 475.
156. SE 480.
157. *Ibid.*

> 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 percibido[158].

Xa queda recoñecido que a análise dos modos constitúe unha das riquezas da obra zubiriana. Tampouco é discutible que ó coñecemento humano lle é esencial ese "hacia", ese trascender sempre "cara a" novos coñecementos concretos. O que non resulta tan claro é que esa tendencia veña precisamente do *sentir como tal* e non do sentir en *canto intelectivo*. Se ben compre recoñecer que, posiblemente, para Zubiri esta distinción non teña moito senso. Con todo, non se trata dunha simple sutileza. O menos como dirección, pode marcar unha importante diferencia.

Amor Ruibal, por exemplo —e compréndese moi ben despois do que levamos visto— é deste último parecer: é o momento intelectivo, concretamente a apertura do *nocional*, co seu dinamismo —que tende a concretarse sempre coa incesante riqueza de novas determinacións— o que subtende e alimenta ese "cara a" constitutivo. Como "fecundación espiritual", como "actuación primaria" da intelixencia, o nocional tende á concretización, sen límite na súa apertura literalmente infinita.

Resulta enormemente significativo que xa no tomo III o autor acuñase unha formulación que ten a validez e a forza dun auténtico principio xeral:

> 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 real[159].

No caso concreto das cualidades, isto parece o máis obvio: *como tales* as cualidades repousan en sí mesmas. De feito, a mesma filosofía pasou longos séculos sen cuestionar sequera o seu estatuto, como o seguen sen cuestionar aínda hoxe a maior parte dos homes. E a cousa mesma —o seu ser, a súa esencia— a que, deixando entreve-la súa riqueza nas diversas cualidades patentes, nos lanza á busca de ulteriores determinacións. E o fío conductor e "realizante" é xustamente a aprehensión nocional, que mediante ó xuízo vai sitetizando tódolos datos do real:

> ...la aprehensión del ser como simple *aprehensión*, que *subjetivamente* 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.

---

158. IS 184; cfr. p. 108-113. 183-188; revalídao en HD 34-35. 146-147. 188-189...
159. III 358-359.

> 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 proclama su ser y el ser del todo, y el ser de la causa[160].

O autor é tan consciente disto, que, despois dalgunhas consideracións comparativas entre o coñecer humano e o divino, conclúe:

> Sobre esto, pues, podemos establecer un sistema inverso al hegeliano, para llegar a las consecuencias legítimas[161].

Todo isto, polo demais, resulta perfectamente coherente coa liña máis fonda do plantexamento zubiriano, en canto fundado na *perspectividade do real*, da súa actualización na intelixencia sentiente[162]. Confírmase unha vez máis, ó parecer, que é o seu plantexamento demasiado formalista e en paralelo, sobre o "esquema' da sensación e sen elaboración dun estatuto coma o nocional, o que lle impide seguir nesa liña. O mesmo que parece suceder no último punto que imos tratar: a aprehensión primordial.

8. Aprehensión primordial de realidade

Efectivamente, neste tema faise aínda máis clara esa coincidencia na diferencia que dalgún modo constitúe o espiñazo deste traballo. A razón está en que aquí o estatuto gnoseolóxico dese coñecemento primario e radical no que todo se apoia, faise, por un lado, máis patente e, por outro, máis difícil de manter. De feito, compre advertir sobre o *tratamento metodolóxico que imos empregar*. Pois, ó tratarse do último punto, resume dalgún modo todo o anterior, constituíndo unha especie de "verificación" global; ó tempo, naturalmente, que del recibe moita da súa intelixibilidade.

a) Precisións metodolóxicas

O que como pregunta crítica imos dirixir a Zubiri —a súa posible "solidificación" do "nocional" —cabería dirixirllo tamén en moitas ocasións a Amor Ruibal (en realidade, a maioría dos seus comentadores nin sequera viron o problema, e non chegaron á interpretación que del vimos dando neste punto). E tamén cabería interpretar ó primeiro na

---

160. VIII 397.

161. VIII 398.

162. Cfr. sobre todo IS 113-123: "Estructura trascendental de la impresión de realidad", e p. 127-132: "Trascendentalidad y metafísica". De feito, falando da aprehensión primordial —o máis preto o dalgún modo equivalente ó nocional— Zubiri di exactamente o mesmo: "Es en ella donde han de inscribirse todos los enriquecimientos de la intelección de lo que algo es en realidad (IS 267); e iso, debido ó mecanismo descencadeado pola súa "insuficiencia" de contido (IS 266). Léase IS 266-267 e as consideracións que faremos no apartado seguinte.

mesma liña en que interpretamos ó segundo, pois tamén en Zubiri hai textos —máis: hai todo un fondo,acaso o mellor, de plantexamentos — que van nesta dirección.

O non o facermos así, débese principalmente a dúas razóns: 1) suposta a converxencia fundamental, a fecundidade nace mellor da confrontación crítica; 2) Zubiri —cousa que non ocorre con Amor Ruibal— formalizou o seu pensamento e tivo tempo de o elaborar en detalle: o que a presente análise cre detectar como "deficiencia" neste punto, representa así unha tendencia real no seu pensamento, que —de ser certo o diagnóstico, naturalmente— debe ser coidadosamente investigada e completada.

Neste senso, sucede o contrario en Amor Ruibal: a medida que o seu pensamento vai madurecendo, acentúase o afinamento do nocional: o que indica que esa é a súa dirección máis xenuína. Dado que a versión que del ofrecemos neste punto, supón un amplo traballo de interpretación— que non é obvio sen máis e acaso non todos compartan—, non sobra recordar que tal interpretación non é un instrumento *ad hoc*, elaborado para unha máis fácil confrontación con Zubiri, senón que foi elaborada sen relación con ela e con anterioridade á publicación da triloxía zubiriana[163].

b) Dualidade interna do plantexamento zubiriano

O lector totalmente inmerso na argumentación zubiriana pódelle escapar unha dualidade que a afecta en case tódolos seus pasos fundamentais, e que resulta perceptible desde unha lectura alertada por un pensamento coma o ruibaliano. O caso da aprehensión primordial é paradigmático[164].

1. Toda unha serie de afirmacións —que consideramos as mellores— tenden a facela ver coma un "momento" dos outros modos de coñecer, coma algo que non existe independente por si mesmo, senón tan só en canto xa sempre "modalizado" nos coñecementos concretos. A aprehensión sería así "primordial"; e éstes, "ulteriores" dun modo *unicamente estructural e non temporal*. Nesta clave é posible ler case toda a exposición, cando nos fala xa de entrada de que os diversos modos de intelección son "modalizaciones de un modo primario y radical"[165], ou cando, máis explicitamente, afirma da intelección do que algo é "en realidade":

> No se trata, pues, de 'otra' intelección sino de un modo distinto de la misma intelección. Es la primera intelección misma, pero ulteriorizada pora sí decirlo[166].

---

163. Cfr. nota 24 do cap. I.

164. Atenderemos, como é natural, sobre todo ó plantexamento temático de IS 247-279, pero teremos en conta tamén outros lugares dos tres tomos.

165. IS 247.

166. IS 256.

Parece que algo así é o que *busca* o autor cando, rematando o obra, ó plantexa-lo "problema da unidade da intelección"[167], di que ésta non é nin "estratificación", nin "modos sucesivos", nin "unidade lineal", senón "maduración"; de xeito 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 cualificado por el siguiente[168].

E 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 fontanalmente presente impresión de formalidad de realidad[169].

Pero é claro que *prevalece a outra liña*: a aprehensión primordial é considerada coma un acto concreto, isolable; pero que por ser "deficitario" en canto á súa aprehensión do contido —que non é capaz de o ter "desplegado, por así decirlo, en todas sus estructuras"— necesita completarse con outros actos[170]. De aí as súas características, ás veces estrañas e non sempre facilmente conciliables,e sobre todo a súa "solidificación". Pode ser unha nota simple coma o "verde", pero tamén algo tan complexo coma unha paisaxe:

> Al aprehender, por ejemplo un paisaxe, lo aprehendido tiene una inmensa variedad de notas y cosas relacionadas entre sí; entonces el paisaje, a pesar de su grandísima variedad de notas, 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 ¿é isto tan claro? ¿Non se está intentando a cuadratura do círculo? Por un lado ten que ser "primordial", reflexando o real só "en y por sí mismo"; pero, por outro, ten que ter *variedade* e *variabilidade* de notas, para que poidan servir "como base de otras intelecciones"[172]. Pero ¿cómo pode ser de *modo efectivo* ambas cousas á vez? Se presenta o real como real, entón presenta o coincidente, é dicir unha formalidade, que como tal non é distinta, aínda que sexa de cousas distintas. Se presenta o distinto ¿cómo o pode facer, se non a base de actos concretos de coñecemento, sensacións, inferencias, xuízos..., por simples que sexan?

Por iso xorde inevitablemente o problema de *cómo* se realiza esa aprehensión *primordial*. Pero resulta que a explicación a converte *por*

---

167. IR 321-352.
168. IR 323.
169. IR 324.
170. IS 248-249; cfr. p. 266-267; IR 315-316, entre outros lugares.
171. IS 257.
172. IS 258.

forza en non-primordial. Porque, como nós coñecemos *en concreto*, aprehender algo "solamente en y por sí mismo" ten que ser *froito* —por tanto, algo secundario— da *atención*, que á súa vez ten dous momentos: un de "centración e outro de precisión"[173].

Certo que o autor nos advirte a propósito deste "acto constitutivo de la aprehensión primordial de realidad", que fala de acto "para facilitar la frase, porque no es un acto sino un modo del acto de intelección"[174]. Pero, á parte de que algo indica xa esa incomodidade de linguaxe e de que reaparece o perigo hipostatizante das numerosas distincións, toda a consideración está apuntando *por si mesma* a algo non primario senón constitutivamente secundario. O que intentamos dicir, entenderase ben desde a outra postura.

Porque tomando a primordialidade non como temporal senón como *estructural*, todo cobra outro caríz. Para nada se nega a evidencia da espontánea concretez de tódolos nosos coñecementos, máis concretos canto máis simples e primitivos sexan. De modo espontáneo, non vémola *realidade*, senón as *cousas reais*. Observación, polo demais, que recorda algo constantemente repetido por Zubiri, tamén aquí: «la realidad no es nada fuera de las cosas reales"[175]. Só lle falta tira-la consecuencia lóxica: a aprehensión primordial da realidade non é nada fóra dos coñecementos reais e concretos.

c) O nocional como alternativa unitaria e coherente

Estando como estamos ó final da exposición, xa se entende que nos referimos ó *peculiar estatuto do nocional*: non é coñecemento por si, senón "momento" de todo coñecemento; non é coñecemento concreto, senón presencia "atemática" da realidade en todo coñecemento concreto; e que *por iso* precisamente —por ser momento atemático— pode estar en todo, envolto por todo, ó tempo que o subtende e alimenta todo, pois supón a inserción de todo no real.

1. Insistimos —por última vez—en que, no fondo, isto non se opón á intención de Zubiri, senón que, ó noso parecer, a completa e logra expresar moito mellor. Empezando porque así cabe tomar completamente en serio que tódolos demais coñecementos son "modalización" deste fundamental: non porque primeiro o teñamos a el e logo o modalicemos, senón porque nos decatamos de que está necesariamente envolto e incluído en calquera outro coñecemento, que por iso recoñecemos como concreta modalización súa.

Así si, iso igual vale da nota máis simple ca da variante complexidade dunha paisaxe, porque en ambos casos se trata do mesmo "momen-

173. IS 259-260.
174. IS 260.
175. IS 251.

to", do "medio" en que eses coñecementos se apoian e desenvolven. E isto dun modo máis radical aínda ca se se tratase dunha aprehensión da que partimos, aínda que logo quedase como principio permanente: trátase dunha aprehensión *na que estamos xa sempre* que nos facemos conscientes de estar coñecendo algo. Por iso a súa primordialidade é tamén absolutamente radical e insuperable: porque todo coñecemento a atopa *xa sempre dentro de si* como condición absoluta de posibilidade.

Tamén neste caso rogaría ó lector que fixese a proba dunha lectura cursiva das páxinas de Zubiri sobre este asunto: vería que non só non se perde nada do que *quere dicir*, senón que todo queda aínda máis claro e reforzado. Empezando pola declaración inicial do 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].

E acabando polas páxinas finais, onde Zubiri trata de asegura-la unidade de tódolos modos de coñecemento:

> 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 aprehensión[177].

Con isto non todo se aclara, naturalmente. Pero todo queda baixo unha nova luz[178]. Cousa moi importante cando se trata do fundamental e se tocan as matrices mesmas do pensamento. Sería, polo mesmo, interesante retomar desde esta perspectiva os diversos temas (algo que, polo demais, xa foi feito na medida en que se ía desenvolvendo o contraste). Os temas da sensación e da simple aprehensión, en concreto, así coma o do xuízo enténdense aínda mellor a esta luz, ó tempo que tamén poden aclarar o que aquí se di. Mais esa vén ser xustamente a tarefa pendente, unha vez establecida a discusión sobre o básico.

2. Para rematar, queremoos unicamente aludir a un tema especialmente importante, significativo e acaso iluminador: o da "riqueza" desa presencia primordial da realidade no coñecemento.

Zubiri alúdea moitas veces e presupona sempre. Cremos que adquire todo o seu valor e forza de convicción, se esa primordialidade é tomada aquí como *estructural* e non como temporal. E cremos tamén que, máis aínda ca no anterior, ese é o fondo verdadeiro a onde apunta o pensa-

---

176. IS 14.

177. IR 320, sobre todo se ó "desde" final se lle elimina a connotación temporal.

178. Recórdese que por esta razón discrepabamos na Itroduccción de I. Ellacuría, quen opina que se deben estudiar *primeiro* os autores isolados, para logo establece-lo diálogo. Aínda que faltasen outros importantes motivos hermenéuticos, abondaría isto para confirma-las nosas apreciacións.

mento zubiriano. A idea fundamental exprésaa así referíndose á 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 a que estamos en la realidad[179].

Que no fondo é, como se ve, o reflexo —ou mellor: o apoio último— do tema radical e "único" da obra: a "actualización do real na intelixencia sentiente"[180], como principio permanente e fonte inesgotable de toda outra modalización cognoscitiva.

Ora, iso é imposible se a aprehensión primordial se toma coma un *acto* previo. Porque ¿que acto concreto *como tal* pode presentar toda a riqueza que así se presupón? Unha percepción calquera, por rica e intensiva que sexa, só pode ofrece-la pequena medida de que, en definitiva, son capaces as *nosas* facultades. Non pode ser un acto, nin é iso o que *presupón* todo o plantexamento zubiriano.

En cambio, compréndese ben, en canto se ve como momento (o máis próximo a isto dio Zubiri cando salienta que se trata dunha *formalidade*) que *se fai presente* en calquera acto concreto. Este non é así a "medida" da realidade, senón o lugar "transparente" onde ésta se fai presente na súa "cantidade" e "cualidade" ilimitades (Amor Ruibal) ou na apertura intrínseca da súa "respectividade" (Zubiri).

De feito, cando Zubiri se achega máis en concreto ó tema, insiste sobre todo nos *modos* do sentir, que en canto "recubríndose" mutuamente, fan presente "la riqueza inmensa de la aprehensión de realidad"[181]. O cal xa supon en si mesmo un grao de "momentualización": é o *modo cómo* se nos dá o contido da sensación. E, sobre todo, el mesmo di que non se trata dunha riqueza que se "suma" co aporte dos diversos modos —moito menos, co dos diversos actos—, senón algo que se lles *pre-supón* (desde a perspectica ruibaliana: que se fai consciente a través deles):

> 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 agora a dialéctica ruibaliana entre a relatividade de *natureza* e a de *individuo*, a estructura aparece con toda claridade. A relatividade de individuo, é dicir, todo o traballo dos coñecementos concretos, o que fai é intentar tomar posesión consciente da relatividade de natureza. Esta consiste, como sabemos, na *inserción total do home no real*, que se fai presente na "noción de ser" como momento permanente,

---

179. IR 348.
180. IS 13-14.
181. IS 109.
182. IS 110-111.

aberto e nutricio de toda a actividade cognoscitiva. Precisamente porque nese momento emerxe á conciencia a "continuidade" do real, faise patente nel a articulación última pola que todo communica dalgún modo entre si, constituíndoo na unidade dun "mundo" (Zubiri).

Por iso é aí onde se dá "el nexo primario entre el mundo objetivo y el espíritu" e se funda "el orden ontológico trascendente, cuyos principios y normas pasan a través de todo relativismo[183]; de modo que nada hai —finito ou infinito, absoluto ou condicionado— que non se poida anunciar nese "momento" de "objetividad pura, universalísima e incondicionada"[184] que, presente en todo coñecemento, o funda, o nutre e o abre en tódalas súas actuacións concretas.

9. Perspectivas

Acabada esta Segunda Parte, parece que sobra insistir na conclusión decisiva que constitúe o entramado de toda a exposición: a existencia dunha notable *converxencia de fondo* na fundamentación e no funcionamento do coñecemento humano. Converxencia que aparece unida a *importantes diferencias sistemáticas*, que non a a anulan, senón que permiten inaugurar unha *dialéctica de oposición e complementariedade* entre a obra dos dous pensadores.

Esta dialéctica é a que compre continuar agora nese *punctum crucis* de todo pensamento que intenta ir máis alá do empírico e achegarse ós límites extremos que adiviña ou cre adiviña-lo noso espírito: o coñecemento de Deus.

O adquirido ata aquí reviste unha importancia extraordinaria. Non é xa unicamente, como mostrou a Primeira Parte, que o talante e o propósito dos dous autores ofrecen unha afinidade moi notable e que en ambos o problema de Deus ocupa un lugar decisivo. Esta parte acaba de mostrar que, á hora de o enfrentaren, contan cunha base tan profundamente afín que permitirá unha fecundación mutua, e o suficientemente diversa como para propiciar un diálogo crítico e abridor de novas perspectivas.

Estudialo en concreto vai ser a tarefa da Terceira Parte, á que en definitiva todo o anterior vai dirixido. Non pode estrañar que a súa complexidade e a súa dimensión superen con moito ás das outras dúas.

183. IX 73.
184. IX 18.

PARTE TERCEIRA

REALIZACIÓN

CAPÍTULO V

O ACCESO PRIMARIO A DEUS: RELIGACIÓN E COÑECEMENTO ESPONTÁNEO

O tema da religación é, sen dúbida, o máis vencellado co nome e coa obra de Xavier Zubiri. Sen que iso signifique sen máis que sexa de feito o máis importante.

Pero, como se indicaba ó caracteriza-lo tratamento zubiriano do problema de Deus, a precoz e brillante entrada da religación na publicidade filosófica fixo dela un punto de referencia inexcusable, constituíndoa en centro permanente de referencia. O resultado foi que o mesmo Zubiri lle consagrou unha atención sostida, enriquecéndoa sempre con novos matices e perspectivas. De feito, o último libro sobre a cuestión, *Dios y el hombre*, está en gran medida determinado por ela.

Acaso resulte algo esaxerada a sospeita, avanzada anteriormente, dun certo "imperialismo hermenéutico" desta categoría no conxunto do problema. Pero é moi probable que un certo distanciamento, unido a unha busca de *contextualización*, poida axudar a restablece-las medidas xustas e, en definitiva, a lograr unha mellor comprensión. Tal vai ser o propósito fundamental do noso tratamento.

1. A religación en contexto

a) O contexto xeral

Cando en 1935 Zubiri publicou *En torno al problema de Dios*, a impresión xeral foi intensa. No panorama filosófico da España de entón o plantexamento resultaba novidoso e inusitado. No campo filosófico en xeral, aparecía unha voz rexa, tratando un tema de alto calado metafísico cun tono inusitado. No campo da filosofía relixiosa dominante, o seu autor non tardaría demasiado en ter que se defender e dar explicacións frente a unha "ortodoxia" que vía nel resonancias de irracionalismo modernista ou, polo extremo oposto, de intuicionismo ontoloxista[1].

---

1. Cf. A. Pintor Ramos, *Zubiri y su filosofía en la posguerra*: Religión y Cultura 32 (1986) 5-55; principalmente, pp. 28-45 (e as observacións ó respecto supra c. II).

Sen embargo, visto desde hoxe —e xa daquela visto cos ollos de culturas máis abertas ás novas correntes do pensamento—, o artículo non era tan estraño. En realidade, inscribíase nunha ampla corrente que levaba anos estendéndose por Europa e que, desde perspectivas moi distintas, estaba presente no ambiente. Cabe caracterizala coma unha afán de busca-lo fondo da unidade do real frente á disgregación herdada do séc. XIX, a raíz do esfarelamento do proxecto idealista. En última instancia, non se trata de algo alleo á "volta ás cousas mesmas" analizada nos capítulos anteriores.

O que sucede é que agora esa volta aparece cualificada pola súa referencia a un tema concreto: o de Deus. A esgrevia disociación fe-razón, profano-relixioso, home-Deus empezaba a resultar insoportable para moitos espíritos abertos, que non querían continuar a vivir na esquizofrenia da dobre fidelidade á inmanencia e á trascendencia. Fenómeno que se manifesta con vigor en varios frentes.

Desde a crise modernista, a mesma teoloxía, non sen conflictos, viña xordamente traballada polo esforzo de acadar unha nova unidade, frente á dicotomía *natural-sobrenatural*, que ameazaba con dividir en compartimentos estancos a realidade, historicamente unha e única, do home e da súa salvación no mundo[2].

1. *A filosofía tradicional*, a pesar da vixencia oficial da restauración escolástica, sufriu fortemente o impacto deste movemento. Sobre todo en Francia, a "apoloxética da inmanencia" intentaba, desde o mesmo nome, unha nova unidade. A figura de Blondel, que xa recollía impulsos anteriores, foi aquí central. O seu influxo, aínda que freado oficialmente, tivo unha enorme e crecente efectividade. El mesmo formula así a situación:

> o pensamento moderno, cunha susceptibilidade celosa, considera a noción de *inmanencia* como a condición mesma da filosofía; é dicir, que se entre as ideas reinantes hai un resultado ó que se agarra coma a un progreso certo, ese á a idea, moi xusta no seu fondo, de que nada pode entrar no home que non saia del e non corresponda dalgún modo a unha necesidade de expansión, e de que (...) non hai para el verdade que conte ou precepto admisible, sen ser, dalgunha maneira, autónomo e autóctono[3].

A simple lectura do artículo permite observar sen dificultade as pegadas desta polémica e mesmo as precaucións, por adiantado, do propio Zubiri, que acabou pedindo o nihil obstat. Como se sabe, *Introducción al problema de Dios* obedece en boa medida á necesidade de evitar malentendidos ó respecto.

2. Como se sabe, o libro de H. de Lubac, *Surnaturel*, Paris 1946, foi o desencadeador da controversia; pero o problema non empezou entón: el daba voz a unha inquedanza longamente latente. Un resume da historia desta cuestión pode 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 e J. A. de la Pienda, *El sobrenatural de los cristianos*, Salamanca 1985. Toda esta temática está moi presente no meu libro *A revelación de Deus na realización do home*, Vigo 1985, principalmente no cap. VI, pp. 205-266 (trad. castellana, Madrid 1987, pp. 243-308).

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.

Desde outro frente van entrar tamén ideas parecidas: no seu intento de mediar, trámite Kant, modernidade e escolástica, Joseph Maréchal inicia en 1922 a publicación de *Le point de départ de la métaphysique*[4]. *O método trascendental* nela preconizado consiste xustamente no intento de dexergar pola reflexión o absoluto, mediante unha análise que descobre a súa presencia, atemática pero previa e real, en toda afirmación do suxeito. O influxo desta obra foi tan fondo que creou toda unha escola que aínda permanece[5].

2. Envolvendo dalgún xeito todas estas tendencias, está o influxo global e decisivo da *fenomenoloxía*. Nela a implantación do home na realidade, xa nos inicios husserlianos do "mundo da vida" (*Lebenswelt*)[6] e sobre todo no "ser-no-mundo" (*in-der-Welt-sein*) de Heidegger, constitúe o rasgo decisivo: en definitiva, tódalas posibles disociacións da filosofía apóiase fundamentalmente nunha unidade previa, pre-reflexiva e fundante.

Neste ambiente, *Max Scheler* fai unha aplicación expresa ó problema relixioso e, máis en concreto, ó problema da existencia de Deus. Oponse decididamente ó esquema externo da "conclusión causal" do mundo a Deus, acusándoo do "erro *fundamental*" de partir dun dualismo presuposto en lugar da unidade que "xa se posúe de modo inmediato[7]". Remite expresamente, çoma todo o libro, á fundamentación fenomenolóxica[8] e sinala, ademais, a presencia desta conciencia unitaria na tradi-

---

Estas ideas, que desconcertaron de entrada a moitos teólogos, demostraron a súa sintonía coa filosofía, ata o punto de que L. Brunschvicg, que recibira *L'action* como "adversario cortés pero resolto" ("Revue de Métaphysique et de Morale", xaneiro 1894, suplemento, p. 7), calificou a *Lettre* de "extraordinariamente notable" (*ibid.*, 1896, pp. 383-384), iniciando unha relación de aprecio (tomo estes datos de H. Bouillard, *Blondel y el cristianismo*, Barcelona 1966, p.29-30 e 33).

4. Tomo I, Bruxelles 1922. Os seguintes seguirán esta orde: II, 1923; III, 1923; IV, 1947; V, 1926.

5. Unha exposición descriptiva dos diversos intentos a partir de Maréchal pode verse en O. Muck, *Die transzendentale Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Insbruck 1964; exposicións de carácter máis sistemático poden verse en H. Wagner, *Philosophie und Reflexion*, München/Basel 1959 e, en confrontación con el, H. Holz, *Tanszendentalphilosophie 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 é ben sabido, a representación máis cualificada en España desta tendencia atópase na obra de J. Gómez Caffarena: cf. principalmente *Metafísica fundamental*, Madrid 21983. *Metafísica trascendental*, Madrid 1970. Tomando a súa orixe en J. F. Fichte, e con indubidables afinidades con E. Levinas, representou unha tendencia afín J. Manzana: sobre coincidencias e diferencias entre el e Caffarena, cf. J. Manzana, *Metafísica del sentido*: Pensamiento 32 (1976) 181-204 e J. Gómez Caffarena, *Conciencia moral absoluta y afirmación de Dios*: Scriptorium Victoriense 28 (1981) 418-434.

6. Cf. as indicacións fundamentais na *Introducción, e cap. I nota 17.*

7. As comiñas remiten a *Probleme der Religion*, en *Vom Ewigen im Menschen*, Bern 51968, pp. 266-268 (ter en conta que a primeira edición é de 1921).

8. *Ibid.*, p. 285.

ción teolóxica (Padres gregos, Gratry, tradición agustiniana, Newman). Esa tradición mantén que "a alma, na medida en que pode coñecer e amar todo 'in lumine Dei', posúe un contacto directo e inmediato coa Luz infinita (*Allicht* =Deus), a quen pode traer á conciencia reflexiva[9]". Como era de esperar, estas ideas —dío o mesmo Scheler no prólogo á segunda edición— suscitaron a oposición dos neo-tomistas, pero tiveron un influxo enorme[10].

3. Finalmente, para expresalo dun modo xeral e impreciso pero suficiente como marco global de referencia, o ambiente *existencial e personalista* que en Francia e Alemania marca todo un aspecto da reflexión filosófica, parte desa mesma actitude fundamental: a presencia envolvente, na raíz do propio buscar, daquilo mesmo que se busca. Nomes coma os de Karl Jaspers[11], Martin Buber, Theodor Haecker, Peter Wust, Ferdinand Ebner, en Alemania; e de Louis Lavelle, René Le Senne, Gabriel Marcel, Maurice Nédoncelle, Jean Nabert, Gabriel Madinier, Jean Lacroix, no ámbito francés, mostran desde perspectivas moi diversas a vixencia desa actitude[12].

Da incidencia no ambiente xeral constitúe unha boa mostra o libro de H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, 1966, que é xa unha refundición dun libriño anterior, *De la connaissance de Dieu*, 1945. Refundición debida á típica reacción de acollida fervente e rechazo desconfiado de

---

9. *Ibid.*, p. 278.

10. *ibid.*, p. 14-15. Algo que esperaba; máis ben lle extrañou a suavidade: "Ja, verwundert hat es ihn (ó autor) vielmehr, dass es meist in so milder und verklausulierter Form geschah".

Sobre a repercusión e influxo da obra de Scheler cf. H. Fries, *Die katholiche Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie*, Heildelberg 1949. Desde a perspectiva actual, esta obra resulta sobre todo interesante como síntoma histórico; as "proporcións" cambiaron moito, e non ten en conta para nada o influxo marechaliano.

Entre a 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.

Ter en conta que Scheler fala tamén da "nihilidade" (*Nichtigkeit*) do ser humano ante Deus, se ben a perspectiva de Zubiri resulta aquí máis afín á de Heidegger.

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. Metafísca de las 'cifras' según Karl Jaspers. Metafísica del testimonio según Jean Nabert*, Barcelona 1983.

12. Da abundante bibliografía, cf. en relación co noso tema, E. Mounier, *Le personnalisme*, Paris 1950; P. Landsberg, *Problèmes du personnalisme*, 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 19975; C. Díaz/M. Maceiras, *Introducción al personalismo actual*, Madrid 1975; J. Martín Velasco, *El encuentro con Dios. Una intepretación personalista de la religión*, Madrid 1976.

toda obra que dá a palabra a unha idea nova e orixinal —de aí o rechazo—, pero que xa está no ambiente —de aí a acollida[13]—. Por esa típica diástase da cultura española respecto das demais, Lubac, entón tan aberto e tan eclecticamente acolledor, non se fai eco das ideas de Zubiri[14], as cales, sen embargo, sintonizan moi ben coa intención da súa obra.

Recentemente, Manuel Cabada-Castro mostrou como estas ideas, lonxe de desapareren co tempo, afirmáronse e estendéronse ata constituíren unha especie de atmósfera que envolve a unha boa parte, tal vez a mellor, da producción filosófica que se ocupa de Deus[15]. Un dos epígrafes do traballo expresa ben o senso de todo el: "O encontro co Absoluto como condición de posibilidade da súa busca[16]". E aquí, si, Zubiri aparece incluído como participando de pleno dereito nesa busca[17].

Sinalemos finalmente un traballo de especial relevancia ó noso respecto. Elías Martínez Ruiz, facéndose eco desta situación con gran acopio de textos[18], sitúa nela tanto a Zubiri[19] como a Amor Ruibal[20]. A parte de reforza-la panorámica descrita, ofrece así unha xustificación suplementaria da aproximación que intentamos neste capítulo.

b. Reflexo do contexto na intuición de Zubiri

O percorrido foi longo e acaso un tanto penoso. Pero cremos que paga a pena. Gracias a el, a consideración alcanza unha altura desde a que o traballo de Zubiri aparece na súas xustas proporcións.

1. Só unha miope e robinsoniana concepción do quefacer filosófico pode ver nisto unha devaluación da orixinalidade do novo concepto de religación. Todo o contrario: xusto cando se percibe a identidade faise posible comprende-la diferencia. Porque se é certo que a concepción de

---

13. No *Postface* a *Sur les chemins de Dieu,* Paris 1966, pp.245-261, el mesmo se explica longamente ó respecto, tratando de facer ve-lo arraizamento tradicional das novas ideas.

14. A pesar de que existía —ainda que "detestable" (NHD IX) e "sencillamente monstruosa" (NHD 363 nota 1)— unha traducción francesa de *En torno al problema de Dios* en "Recherches Philosophiques" 1935-1936.

15. *La vivencia previa del absoluto como presupuesto del acceso teorético a Dios,* en A. Vargas-Machuca (ed.), *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner*, Madrid 1975, pp. 65-88; con riquísimas referencias. Antes este mesmo autor, *Sein und Gott bei Gustav Siewerth*, Düsseldorf 1971, tratara unha problemática en moitos puntos afín a esta.

16. *Ibid.*, p. 70-80.

17. *Ibid.*, p. 73 e 79 nota 38.

18. *Orígnes y arranque de la prueba de Dios en el pensamiento actual*: Revista de Filosofía 25 (1966) 19-86.

19. *Ibid.*, p. 26. 39. 60.

20. *Ibid.*, p. 37. Remite a VI 529 e XI 310-311; textos que comentaremos con certo detalle máis tarde.

Zubiri non nace da nada —¿que valor tería nese caso?—, tamén o é que non consiste nunha simple reproducción do ambiente. Non só pola novidade da denominación, senón pola profundidade do cuestionamento e pola busca de sintonía coa altura do propio tempo histórico, a religación demostrouse desde o primeiro momento como unha aportación verdadeiramente orixinal.

Tratar de a comprender na coincidencia/diferencia co pensamento do seu tempo, vén ser, logo, a maneira máis axeitada de afronta-la súa consideración.

A *coincidencia* resulta obvia desde canto levamos dito. De feito, quen le a nova proposta desde esta perspectiva percibe axiña as resaonancias. Compre referirse ante todo a *En torno al problema de Dios*, pois, como primeiro traballo que é, as referencias aparecen nel máis vivas e máis frescas. Algunhas fortaleceranse e outras esvaeranse despois, a medida que Zubiri se vaia sentindo dono dun sistema propio e tomando, por conseguinte, distancia dos demais. Pero a marca quedará para sempre[21].

2. A este respecto é precisa unha *importante observación acerca da redacción deste ensaio*. No prólogo á primeira edición de *Naturaleza, Historia, Dios*, Zubiri fai a seguinte observación:

> 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 insolidario[22].

Contábase, pois, con dúas redaccións do mesmo traballo: a do libro e a da Revista de Occidente. Sen dúbida, levados polas citadas palabras de Zubiri os intérpretes —polo menos en canto teño noticia— deron por suposto que a coincidencia entre a versión francesa e a do libro era exacta. Sen embargo, levado por certos indicios, tiven a sospeita de que podía non ser así. Conseguido o texto francés[23], apareceu que, en efecto, había algunhas variacións, que non cambian o fondo, pero que, como veremos, resultan significativas nalgún punto, tal o tan importante da *deidade*.

En todo caso, resulta claro que unha análise seria supon ter en conta os matices das distintas redaccións, que en diante calificaremos simplemente de primeira (Revista de Occidente), segunda (versión francesa) e terceira (libro).

---

21. Seguimos, por tanto, un proceso en certo modo inverso —e polo mesmo complementario— ó de I. Ellacuría, *La religación, actitud radical del hombre:* Asclepio 16 (1966) 97-155, que le para atrás, da obra madura á primeiriza.

22. NHD IX.

23. *Autour du problème de Dieu*, traducido por Salvador Révah para "Recherches Religieuses" de 1935-1936, pp. 321-346.

Esta advertencia reviste, sen dúbida, verdadeira relevancia para a contextualización precisa que estamos intentando.

3. Entre as referencias sinaladas as dúas primeiras son acaso as de menor presencia, se ben non sería acertado subestimar totalmente o seu influxo.

A primeira —a busca teolóxica dunha concepción unitaria do natural e o sobrenatural— tivo seguramente entrada polo manifesto e intenso interés teolóxico, sempre presente en Zubiri. Canto queda dito ó respecto na caracterización xeral móstrao sobradamente. Na primeira etapa, o traballo *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina* representa a mellor mostra[24]. Con todo, hai que recoñecer que o aspecto da unidade previa e fundamental non recibe especial atención; en cambio, quedan en interesante relevo a importancia do persoal[25] e o carácter dinámico da realidade[26].

En canto a Maréchal, compre non esquece-la importancia de Lovaina na primeira etapa de Zubiri[27] e a súa intensa presencia no novo movemento teolóxico (pénsese, por exemplo, na amistade de Zubiri con Karl Rahner e na atención que prestou sempre á súa obra). Pero tampouco aquí se pode insistir demasiado: o estilo intelectual de Zubiri non é precisamente "trascendental" e mesmo cabe afirmar que cada vez se foi alonxando máis dese tipo de consideración.

4. Caso distinto é o de Blondel. O seu nome aparece expresamente e, como xa se insinuou, nunha significativa referencia de distancia/identificación, que paga a 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 espléndio 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[28].

24. NHD 399-478. Publicado en 1944, remóntase —segundo indicación do mesmo autor (NHD 400)— a un curso sobre *Helenismo y Cristianismo* na Universidade de Madrid, 1934-1935, retomado logo en Paris no curso 1937-1939. A este traballo confírelle unha grande relevancia e mesmo primacía cronolóxica estricta —que para o noso problema non parece aceptable— E. di Gregorio, *Il problema di Dio in Xavier Zubiri*: Rivista di Filosofia Neo-escolastica 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 concluír: "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. Marquínez Argote, *Xavier Zubiri y la Escuela de Lovaina:* Cuadernos Salmantinos de Filosofía 12 (1985) 363-382.

28. NHD 377.

Comparando coa redacción de 1935, advírtese un dato interesante. A primeira redacción continuaba inmediatamente: "Mientras tanto ha podido dar lugar a toda clase de equívocos lamentables"[29]. Frase na que está, sen dúbida, a clave do distanciamento, case indispensable naquel tempo de auténtica caza de bruxas antimodernista —Blondel estivo ata moi tarde baixo sospeita—, se quería que as súas ideas tivesen eficacia no medio español. No canto desta frase, a nova 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 no contexto da nova redacción e revalida a afirmación que quedaba pendente. Afirmación —a de que o problema debe ser levado ó terreo da ontoloxía— que admite unha dobre lectura, segundo se tome como diagnóstico de Blondel ou como índice do pensamento de Zubiri. No primeiro senso, *hoxe* dificilmente se pode soster, despois da culminación da súa obra[30] e sobre todo contando coa clarificación que o tempo e a polémica aportaron á súa postura. Abonde remitir, pola especial vinculación co noso problema, ós traballos de H. Duméry[31], para comprender que a posición de Blondel se sitúa decididamente no terreo "dunha ontoloxía" e que atinxe o nivel do "noso ser mesmo"[32].

5. En cambio, como índice do propio pensamento a observación si que pon ó descuberto un rasgo fundamenteal: a intención de radicalidade desde o primeiro momento, o leva-lo problema á fundamentación última estrictamente metafísica. Constación que indica de modo directo ó

---

29. Revista de Occidente 149 (1935) 143.

30. Tendo en conta principalmente *L'Etre et les Etres. 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 e os ensaios sobre Blondel recollidos en *La tentation du faire du bien*, Paris 1957, pp. 165-185. 185-193. 270-281. O mesmo Duméry, *Le probème de Dieu en philosphie de la religion. Examen critique de la catégorie d'Absolu et du schème de transcendance*, Paris 1957, sintetiza, neste "contexto unitario" a que nos vimos referindo, as súas ideas sobre Deus.

Unha exposición sintética pode verse en J. Martín Velasco, *Hacia una filosofía de la religión cristiana. La obra de H. Duméry*, Madrid 1970, pp. 11-21.

32. Neste senso, tampouco é xusta a observación que Zubiri fai pouco despois: "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). *Hoxe* sabemos que non é ese exactamente o problema de Blondel, aínda que entón, e en España, era moi importante suliñalo.

Un estudio interesante, con referencias expresas a Zubiri é o de J. M. Isasi, *Maurice Blondel. Una rigurosa filosofía de la religión*, Bulbao 1982, pp. 41-47; na p. 42 observa xustamente: "Esta afiramción [a referida no texto] es del año 1935, cuando todavía no habían aparecido los mejores estudios sobre Blondel ni algunas de sus importantes obras últimas".

marco inmediato onde inscribe Zubiri o seu intento: o movemento fenomenolóxico. E, dentro del, ante todo a Heidegger.

A presencia deste, aínda que sen nome, resulta manifesta. Xa desde o vacabulario, onde "arrojado", "nihilidad ontológca", "ex-sistencia", "encontrarse con", o mesmo uso de "trascendencia"... remiten, sen equívoco posible, a *Sein und Zeit*[33]. E o vocabulario non é, obviamente, casual. Obedece ó mesmo tipo de plantexamento: descubrir ó Ser (Heidegger) ou a Deus (Zubiri) na análise radical da 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 planteada[34].

Compre situarse naquel momento para comprende-la trascendencia deste feito: o problema de Deus quedaba así situado ó máis alto nivel do seu tempo: ese é un mérito e unha preocupación constante no esforzo filosófico de Zubiri. Sen o ter en conta, dificilmente se poderá entende-lo verdadeiro senso do ensaio[35].

En efecto, acaso non sexa esaxerado afirmar que o máis válido e orixinal da religación consiste en ofrecer unha visión alternativa na que o problema de Deus non só non quedaba silenciado, senón radicalmente inserto na "existencia" e, en definitiva, na realidade. No fondo, trátase dun aspecto da "superación" global de Heidegger que Zubiri intenta coa súa 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. Neste punto é de xustiza recoñece-lo acerto de Angel González Alvárez, *El tema de Dios en la filosofía existencial*, Madrid 1945, p. 299; cf. pp. 173-183. 230-236. 251-154. 288-303, o situar, xa entón, o problema non só no ambiente global antes analizado —aínda que non ten en conta o frente trascendental—, senón concretamente no heideggeriano. A estreitez intelectualista da interpretación —que, apoiada nun esaxerado dualismo entre o metafísico e o noético, conclúe a unha "radical falsedad" (p. 299)— non debe tapona-la percepción da xusteza do encadramento.

Neste senso non me parecen de todo xustas as apreciacións de A. Pintor Ramos, *Zubiri y su filosofía en la posguerra:* Religión y Cultura 32 (1986) 32-36. Acaso a razón estea en que interpreta como simple "añadido complementario" e aínda como dependencia o que *obxectivamente* —intencións, xuízos de valor ou interpretacións aparte— cabe interpretar como *alternativa*, tal como facemos no texto.

Ter en conta que xa en 1941 J. Marías fixera un diagnóstico semellante, engadindo, naturalmente, a 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". O ensaio de Zubiri é, xustamente, "el único intento que conozco de abordar el problema de Dios" e por iso representa "un paso decisivo en la filosofía" (*Sobre la cuestión de Dios*, en Obras IV, Madrid 1969, p. 72; o párrafo onde vén a cita titúlase de modo significativo: "La existencia religada").

Desde logo, non se reduce a "proporcionar á obra de Heidegger un complemento teolóxico[36]", pois a estes niveis unha filosofía non se "complementa", senón que se refuga ou —negándoa enteira e retomando os seus motivos a unha nova altura: *Aufhebung*— refaise desde a raíz. Polo demais, o mesmo autor, nunha nota engadida á 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 religación[37].

6. Nisto Zubiri non se diferenciaría tanto daqueles filósofos, e mesmo teólogos, que, sen negaren toda validez á filosofía de Heidegger, considérana insuficiente e buscan por iso unha remodelación radical que faga aflorar xustamente a realidade de Deus[38] O peculiar do seu intento está no estilo e na radicalidade e consecuencia filosófica cos que o leva a cabo. E aquí aparece a presencia decisiva: a do ambiente fenomenolóxico.

As referencias, se ben tampouco nominais, son agora aínda máis claras e van ó corazón mesmo da cuestión. Para presenta-lo problema de Deus, o autor fai unha referencia que pode 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].

Despois dun rápido repaso ás distintas solucións —idealismo, realismo crítico e realismo inxenuo—, denuncia o "suposto fundamental que lles é común", a saber, o considera-la existencia do mundo externo coma un "feito" alleo ó suxeito e que, polo mesmo, hai que demostrar (ou, alternativamente, se considera indemostrado ou indemostrable)[40]. Todo,

---

36. A. González Alvarez, *Ibid.*, p. 171. O autor apunta máis certeiramente cando fala 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. A obra citada alude a R. Bultmann e H. Reiner; como é ben sabido, os intentos multiplicáronse co tempo; cf. unha boa panorámica en A. Jäger, *Gott. Nochmals Martin Heidegger*, Tübingen 1978.

Significativo foi neste senso o intento de E. Stein, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Freiburg 31966, que, en consciente confrontación co seu antigo colega (Ibid., p. XVI), e nunha dirección en certo modo afín á de Zubiri, busca tamén unha "ancoraxe inmediata" do home en Deus: "Die Seinssicherheit, 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.

para chegar á conclusión de que tan só co cambio radical do mesmo plantexamento cabe unha solución axeitada. Tal é xustamente o que se conseguíu no presente:

> 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 tal[41].

Para quen teña un mínimo coñecemento do problema[42], iso só pode, evidentemente, ter un significado: conseguiuse na *fenomenoloxía*.

Naturalmente, que ó falarmos neste preciso momento de fenomenoloxía, entendémola na súa vertente máis realista, no senso en boa medida determinado por Heidegger: ese movemento que vai "a través da fenomenoloxía ó pensamento", ó pensamento do ser e da realidade[43].

Deste xeito a reflexión conseguiu acaso o mellor marco de referencia para comprende-la religación no seu signifcado máis auténtico. Porque, repitamos, non interesa tanto unha descripción repetitiva coma unha determinación dos vectores decisivos da nova concepción.

2. O significado da religación

a) A intención fundamental

O exemplo do *mundo externo*, que remite á fenomenoloxía, indica tamén a dirección fundamental por onde camiña a intuición. Porque, a pesar da súa aparencia casual e secundaria, ben mirado, trátase dun exemplo que é máis ca un exemplo. En realidade, vai funxir de paradigma sobre o que Zubiri concibe e expón a religación[44]. Ata o punto de que

---

41. *Ibid.*, p. 366.

42. Sobre todo, se leu as observacións de *Sein und Zeit*, § 43, ó respecto; cf. a cita da nota 30 na *Introducción*.

43. Heidegger mesmo, que referíndose á *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1910), di que "a historicidade do pensamento permaneceulle estraña", afirma sen embargo: "Contra esta posición filosófica, a cuestión do Ser desenvolvida en *Sein und Zeit* tomou as súas distancias, e isto sobre a base, tal como aínda o penso hoxe, de manter máis adecuadamente o principio da fenomenoloxía" (Prólogo a W. J. Richardson, *Heidegger. Trough Phenomenology to Thought*, Ten Hagen 1962, p. XV [carta ó autor, abril 1962]). A edición que manexo, non trae, inexplicablemente, este prólogo, a pesar de estar anunciado de modo expreso (p. XII); tomo a cita de J. Collette no seu excelente traballo, *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, na p. 126.

44. Fago esta afirmación consciente de que nun momento dado Zubiri parece dici-lo 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 a mesma frase —"téngase constantemente..."— indica que a precaución non é para restar importancia, senón para marcar unha diferencia: a de estar "con" e "hacia" ás cousas, frente ó estar "en" e "desde" Deus (*Ibid.*, p. 376). Polo demais, o exemplo do mundo externo, á parte de reaparecer nos puntos clave (cf. aquí, pp. 365. 368. 375-376. 378), permanecerá ata as elaboracións finais.

non parece ousado afirmar que esta analoxía constitúe a clave máis obvia —por sinxela e fundamental— para comprende-la súa verdadeira intención.

1. É o mesmo autor quen o di con toda claridade. Non contento de falar de "íntima analoxía", pon ó descuberto a contextura histórica do seu 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 tanto, un *necessarium* de ser humano en cuanto tal.
>
> Pues bien, [agora suliñamos nós] *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, si hay Dios, lo habrá 'además' de estas cosas substantes[45].

Enténdase ben. Non se trata de que sexa Zubiri o primeiro en establecer esta relación: veremos que o mesmo Amor Ruibal a fixo; e, no fondo, estaba presente en todo o contexto analizado; máis aínda, dentro del aparece expresamente nunha obra sempre tan lida e influínte como a de Max Scheler[46]. O específico da aportación zubiriana reside en que non se trata dunha observación *in oblicuo*, senón dun afrontamente expreso e temático. Plantexa a cuestión con claridade e vaina perseguir con toda a finura da fenomenoloxía[47] e con toda a profunda tenacidade do seu esforzo metafísico.

Comprendido con esta amplitude de horizonte e con esta profundidade de intención, de ningún modo resulta aritificioso interpretar que o esforzo de Zubiri vai dirixido fundamentalmente a lograr un melloramento da situación denunciada. Por iso, cabe aínda dar un paso máis:

---

45. *Ibid.*, p. 366. Deberían lerse neste contexto as 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 besitz. Man schliesst *innerhalb* der religiösen Anschaungswelt —und dies mit Recht—, vermeint aber ihre Stoffe aus vorreligiosen Tatbestanden zu erschliessen. Es ist ein analoger irrtum, dem gemäss viele meinten, man konne 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 besitz —im hochsten Falle die besondere Bestimmtheit und Beschaffenheit der Realitäten dieser Sphären" *(L. c.* en nota 7, pp. 267-268).

47. Neste senso, foi unha pena que H. Spiegelberg na súa historia do movemento fenomenolóxico, sempre atento a ver qué tema ou aspecto específico descubriu cada autor, non "publicase" este descubrimento de Zubiri, a pesar do distanciamento que logo tomou frente á fenomenoloxía.

esta intuición inicial non debe quedar tan só como referencia explicativa, senón que ten algo de "canónico", no senso de que compre tela en conta para xulga-los desenvolvementos posteriores do propio autor.

Estes supoñen, sen dúbida ningunha, un claro enriquecemento e, sobre todo, un maior rigor na coherencia e constrinxencia *sistemática*. Pero xa se sabe que todo ten un precio: o rigor ulterior está sempe ameazado de perder parte da riqueza de que estaba cargada a intuición inicial. Tamén aquí cabe aplicar e amplia-lo que Zubiri di das "vías" do pensamento: poden ser acertadas ou ab-errantes, e poden ser máis ou menos acertadas, e mesmo poden ter unha peculiar adecuación á época ou ó momento[48]. En definitiva é posible sentirse máis identificado coa primeira exposición, máis inmadura pero máis aberta, ca coas últimas, máis rigorosas pero por iso máis estrictas *(strictum* é tamén "estreito").

2. Esta constatación ten a súa importancia. Indica que a "vía" iniciada por Zubiri pode ser compartida na súa intención fundamental mesmo por aqueles que non participen da súa filosofía como proxecto sistemático. Compartida e por tanto enriquecida desde outras perspectivas. En todo caso, feita esta observación, aquí interesa comprendela por si mesma, na súa estructura e no seu dinamismo.

De entrada, o seu plantexamento permítelle ó autor introducir un importante correctivo no ambiente do tempo. Correctivo que funciona nun dobre frente e que resulta ser á vez teolóxico e antropolóxico.

Frente ó "arroxado" heideggeriano, Zubiri vai insistir repetidamente na "implantación"[49] que, lonxe da derelicción típica do existencialismo[50], lle permite ó home sentirse arroupado pola realidade e potenciado por Deus. Este aspecto é mo importante, porque obedece a unha intención máis ampla de Zubiri, que en *Nuestra situación intelectual* denunciara xa que "el desarraigo de la inteligencia actual no es sino un aspecto del desarraigo de la existencia"[51].

En segundo lugar, frente á permanente sospeita do pensamento postilustrado —reforzado neste punto polo existencialismo— de Deus coma

48. Cf., por ex., IL 288-29

49. "La existencia humana, pues, no solamente está *arrojada* entre las cosas, sino *religada* por su raiz" (NHD 373; cf. pp. 368-369. 376. En cambio, ó falar da "nihilidad ontológica", dado que quere, digámolo así, facerlle un lugar a Deus, vai acentuala aínda máis: ""¿No será más honda y radical aún su constitutiva nihilidad ontológica?" (Ibid., p. 368

50. Non entremos agora na xustiza histórica do diagnóstico respecto de Heidegger. Tanto no seu distanciamento de Sartre (*Brief über den Humanismus*, 1947; cf. W. J. Richardson, O. c., en nota 43, pp.530-552), como sobre todo na discusión con L. Biswanger e F. Bollnow (cf. R. González de Mendoza, *Stimmung und Transzendenz*, Berlin 1970), tende a acentua-la neutralidade da súa postura, tamén aberta á alegría (*Freude, Heiterkeit*) da vida.

51. NHD 25. A isto fai referencia tamén J. Sánchez Benegas, *Lo original de X. Zubiri ante el problema de Dios:* La Ciudad de Dios 199 (1986) 303.

limitación do home e da súa liberdade, a religación mostra que "esta implantación que le constituye en el *ser* le constituye en *ser libre*"[52] e que dese xeito "con religación y con Dios, su libertad es su máxima potencia"[53]. Manuel Olasagasti observa moi ben que, "nun vigoroso intento de lle da-la volta paradoxicamente ó problema"[54] deste xeito "religación sería atadura que libera"[55].

De feito, esta última perspectiva, que é ó principio a máis feble, será a que paulatinamente —acaso porque Heidegger queda máis lonxe e, sobre todo, porque se deixa senti-lo influxo da secularidade nos anos 60— vaia impoñendo a súa supremacía: na última obra Deus será ante todo "fundamento de la *plenitud* de la vida"[56] e por iso o home atópao "precisamente en la plenitud de su ser y de su vida"[57].

3. Hai aínda un terceiro frente, que non mira tanto á actualización ante o pensamento moderno como á superación dos atrancos da "ortodoxia" antimodernista. O apartado III leva o signficativo epígrafe de "equívocos", xustamente para descarta-lo que non pretende. Non se trata de "aspiracións do corazón" que serían unha simple "vaguedade romántica", nin dunha forma de "filosofía da acción" (por iso para el non ten xa senso a "presunta controversia entre un chamado método de inmanencia e un método de trascendencia"), nin dun "coñecemento puro", nin —¡atención!— dunha "experiencia de Deus" ou "unha quimérica experiencia relixiosa"[58].

Lido con ollos educados no ambiente do tempo, este párrafo resulta moi sintomático: é tanto unha defensa da propia postura frente ás posibles acusacións[59] —xa vimos como acabaron sendo reais— coma un ataque, discreto pero profundo. Isto último queda claro desde o comenzo: "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].

---

52. NHD 387.

53. *Ibid.*, p. 388. Cf. todo o apartado V, pp. 387-389. Xa antes dixera que a religación non é só "ayuda para obrar", senón tamén e previamente "fundamento para ser" (Ibid., p. 374).

54. *Estado de la cuestión de Dios*, Madrid 1976, p. 41.

55. *Ibid.*, p. 40. Tamén observa que, tendo en conta a prioridade da sospeita de Deus como alienación, "religación no sería un término muy feliz: el hombre está arraigado en Dios, pero no religado" (p. 43). Pero a observación, xusta en si, non ten bastante en conta que Zubiri está respondendo prioritariamente a Heidegger: arroxado-religado.

56. HD 160.

57. *Ibid.*, p. 344; cf. pp. 168-170.

58. Tódalas citas son do apartado: NHD 377-378.

59. Véxase como aínda en 1941 J. Marías fai 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.

En canto ó primeiro aspecto —o defensivo— é tan forte que mesmo ameaza con leva-la exposición máis alá dela mesma nese rechazo da "experiencia", entón signo máximo para toda sospeita[61]. Se ben tal rechazo está expresado con suficiente profundidade —non é experiencia porque "es algo más"[62]— como para que a afirmación posterior, central, "El hombre, experiencia de Dios"[63], non sexa unha contradicción deste aserto, senón a epifanía da súa verdade profunda.

b) O significado central

Con todo isto a exposición adiantouse ó seu propósito, pois, ocupada en mostra-las consecuencias, aínda non falou da religación en si mesma. Pero non foi tempo perdido, esperamos. Agora resulta moito máis doado comprendela no seu significado central.

1. O que interesa é deixar patente que Deus non é unha realidade externa que se suma ó home e que polo tanto pode estar ou non estar na súa vida. De xeito que, en definitiva, o home pódese entender sen Deus, como de feito o leva facendo gran parte da filosofía moderna e o demostra o silencio —entón tan relevante— de Heidegger, e antes o de Husserl. Deus, pola súa banda, sería unha hipótese a demostrar mediante o discutible —e a partir de Kant tan desprestixiado— recurso ás "probas".

Coma no caso do mundo externo, o fundamental é romper ese presuposto. Trátase de caer na conta de que Deus está xa na existencia cando o home se interroga sobre si mesmo ou se pregunta por Deus. De modo que ser suxeito *consiste formalmente* en estar non só aberto a Deus, senón en estar vivindo e sendo nel e desde el. Ata o punto de que, suprimido Deus, o home non sería: quedaría desvelada a súa máis radical e constitutiva nihilidade ontolóxica[64].

Cada vez que o home se pregunta por si mesmo, está necesariamente, queira ou non queira, sáibao ou non, preguntando tamén por Deus. E se pode preguntar e coñecer, débese xustamente a que "su ser está abierto y religado, su existencia es necesariamente un intento de conocimiento de las cosas y de Dios"[65].

---

61. Cf. A. Torres Queiruga, *A revelación de Deus na realización do home*, 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 a 3ª parte. Rechaza aínda en *Introducción al problema de Dios* (NHD 357), pero acepta xa a partir de *El problema teologal del hombre*.

64. Isto é unha especie de paráfrase do primeiro apartado, pp. 363-367.

65. NHD 378.

O obxecto do ensaio consiste precisamente en *mostrar* isto. Un mostrar fenomenolóxico, que remite ás "cousas mesmas"; no caso, á existencia mesma do home tal como aparece implantada na realidade. Zubiri empeza xa aquí a estar incómodo coa palabra "existencia"[66], que non lle parece recoller ben a riqueza da "persoa" e que definitivamente sustituirá por "realidade humana"[67]. Pero ten recursos abondo para o que pretende dicir.

2. O punto de partida é algo xa adquirido: o "con" (o *Mit* heideggeriano, seguramente reforzado pola "circunstancia" orteguiana). O home, como persoa, vive necesariamente no modo de realizarse "con": coas cousas, cos demais, consigo mesmo. E ese "con" non é unha simple xuxtaposición, senón "uno de los caracteres ontológicos formales de la persona humana en cuanto tal"[68].

Examinado máis de preto, iso significa —resumamos laconicamente os once puntos da análise, ampliados e bastante modificados na segunda redacción— que existe unha previedade fundamental: o home atópase xa, antes de toda actividade ou opción persoal, *impulsado* —Zubiri usa aquí "misión", obviamente para evitar o "arroxado" de Heidegger— a vivir e construirse como persoa. Comprende que non vén de si mesmo, e que polo tanto non é por si mesmo: "se encuentra apoyado a *tergo* en algo (...) Necesita que le hagan hacerse a sí mismo". Con maior rigor aínda ca no trato coas cousas, nesta necesidade fáiselle patente que "su nihilidad ontológica es radical"[69].

De aí a gran pregunta: qué ou quén é iso que nos fai ser. Non somos nós, pero tampouco é —Ortega aparece no trasfondo[70]— a vida. Reviste por forza o carácter de algo moi íntimo e moi noso —"puesto que nos hace *ser*"—, pero ó mesmo tempo, moi distinto e trascendente —"puesto que nos *hace* ser"[71]—. Trátase, logo, de algo que nos *religa* a si e, facéndonos ser, nos *fundamenta* a nós e á nosa vida. E, dado que a existencia humana é constitutivamente "con", esa religación afecta tamén a todo o demais: "lo que religa la existencia, religa (...) con ella el mundo entero"[72].

---

66. "Pues la palabra existencia es, en efecto, harto equívoca" (NHD 369; cf. pp. 369-370).

67. Así en *El problema teologal del hombre* e, en xeral, en Hombre y Dios.

68. NHD 370.

69. Ibid., p. 371.

70. Cf. J. J. Garrido Zaragozá, 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 a NHD 369-371). Tamén 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 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.

En realidade, con isto queda dito o fundamental. O concepto de *religación* convértese así nun nó onde se van atar tódalas cuestións que verdadeiramente importan. O problema alcanza deste xeito a precisa altura que se buscaba: aínda que Zubiri non o di de modo expreso, ó lado do home como "ser-no-mundo", na forma de "ser-coas-cousas" e "ser-cos-demais" (aínda que este aspecto —algo se dirá máis tarde— a penas está explicitado), aparece *o home como "ser-desde-Deus"*. Tomando "Deus", polo momento nada máis que como ese ámbito, ese algo ou realidade indeterminada que se anuncia na intrínseca apertura do ser humano.

Xustamente en tratar de determinar de máis preto a súa existencia e as súas características vai consistir o traballo posterior. Pero algo queda mostrado: que o home non pode ser nin *entenderse* máis que incluíndo en si a "Deus". E igualmente, tampouco cabe entender a "Deus", se non desde o home. Cousa que explica a enorme extensión que a análise do modo de ser humano vai cobrar na obra subseguinte[73].

c) As consecuencias

De entrada, quedan así enunciados e situados xa tódolos problemas fundamentais. Contentémonos con enuncialos brevemente, seguindo a pauta dos mesmos epígrafes do traballo, aínda a costa dalgunha posible repetición, tolerable pola mesma brevidade. Logo trataremos con máis detalle aqueles que ofrecen maior problema interpretativo, e quedarán para o capítulo seguinte os máis directamentos relacionados co coñecemento de Deus.

1. O primeiro é a centralidade do problema: afecta o núcleo mesmo do home, facéndose polo tanto presente en tódalas súas dimensións, sen quedar restrinxido a ningunha. Entendemento, sentimento, acción, "experiencia" aparecen relativizados na súa pretensión absoluta, pero incluídos na unida-de global: "Dios está patente en el ser mismo del hombre"[74]; de aí que "no se trata de ningún acto, sino del ser del hombre"[75], posto que, en definitiva, o home "consiste en patentizar (...) a Dios"[76]. Todo envolto na constatación fundamental —tantas veces esquecida ó tratar do problema de Deus e sen a cal resulta imposible platexa-la cuestión das "probas"— de que a Deus non se chega, senón que se parte xa sempre del:

---

73. Toda a primeira parte de HD 15-114. Algo no que insistiu con especial vigor I. Ellacuría, *La religación, actitud radical del hombre*, cit. (nota 21), principalmente pp. 114-118. Cf. tamén 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 encargarase de avisar explicitamente que isto non impide un radical "teocentrismo" na súa concepción: HD 382.

74. NHD 377.

75. NHD 378.

76. *Ibid.*

> El hombre no necesita llegar a Dios. El hombre *consiste* en estar viniendo de Dios, y, por tanto, siendo en El[77].

2. O apartado "Haber y ser: Dios y el problema del ser", profundamente reelaborado na segunda redacción[78], enuncia unha cuestión literalmente trascendental: o da condición radical de posibilidade para acceder ó seu coñecemento. Zubiri inicia aquí temas profundos —o do "hay" e o da *ratio entis*— cos que seguirá loitando ó longo da obra posterior, decantándoos cara á comprensión da *realidade* como anterior ó "ser" (coas avantaxes e inconvenientes analizados na parte segunda). Volveremos sobre isto no capítulo próximo, tratando de valorar riquezas que, ó noso parecer, quedaron sepultadas na rica suxerencia da *ratio entis*.

Sinalemos unicamente a profundidade a que queda situado o problema: "La existencia religada es una 'visión' de Dios en el mundo y del mundo en Dios"[79]. E indiquemos que aquí é onde se sitúa o lugar preciso da "marcha del entendimiento hacia Dios"[80] (nótese o vocabulario, que será confirmado na triloxía) e, por tanto, de toda posibilidade de "demostración discursiva de la existencia y de los atributos entitativos y operativos de Dios"[81].

3. Outro tema xa aludido na nosa exposición e de forte resonancia na sensibilidade moderna enlaza intimamente co plantexamento: o da liberdade, non negada senón, en definitiva, potenciada. O recoñecemento do límite trascendente e *a tergo* marca a súa "limitación" radical; pero en canto que "implanta" o home na realidade, a religación constitúeo "en *ser libre*"[82], de xeito que así "con religación y con Dios, su libertad es su máxima potencia"[83].

4. Finalmente está o problema capital do *ateísmo*, a presencia que acompañará coma unha sombra a reflexión zubiriana sobre o tema de Deus. Como non volveremos sobre el, paga a pena deternos un pouco. Os motivos fundamentais da reflexión son dous: o da posibilidade desa "cosa por demás difícil y sutil"[84] que é o verdadeiro ateísmo; e o do seu carácter derivado.

---

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 a opción personalista de Zubiri o alonxa tamén aquí do "vitalismo" orteguiano para achegalo ó "personalismo", neste caso cun exemplo de inconfundible avoenza scheleriana: "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 o coñecido ensaio de M. Scheler, *Reue und* Wiedergeburt, en Vom Ewigen im Menschen, cit. (nota 7), pp. 27-59.
84. NHD 391.

En canto á posibilidade, esta radica en que, sendo a persoa activa construcción de si mesma —máis tarde distinguirá vigorosamente personeidade e personalidade[85]—, a medida da súa grandeza marca tamén a dificultade da súa realización: o home pode non chegar ó fondo de si mesmo, dándose unha falsa fundamentación. Xuntando dun modo orixinal o tema clásico da *superbia vitae* co heideggeriano da perda no "se" (*man*) e co seu da religación, Zubiri ofrece unha suxerente explicación do 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 si misma. La posibilidad del ateísmo es la posibilidad de sentirse desligado[86].

De momento este "desligamento" vai recibir unha interpretación moralizante desde unha postura demasiado segura de si mesma. A "soberbia da vida", da que o ateísmo sería "la forma capital", a "rebeldía" ou o "endeusamento" da vida, o "éxito"... son as categorías que usa Zubiri[87]. Por iso en contraposición aparece o "fracaso" como medio para desvela-la súa falsidade. Esta consiste xustamente nunha "desfundamentación" da 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 sustantivarse[88].

A pesar de todo, aínda que a solución non convenza[89], compre recoñecer que non é xa superficial: está buscando a raíz. Con toda evidencia, a análise trata de situarse heideggerianamente ó último nivel. De aí que nin sequera vai ser a "angustia cósmica" a catalizadora na conciencia do fracaso, senón o "no somos nada" desvelado pola *morte* (en concreto, a morte dun ser querido)[90]. De aí igualmente a confianza na 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 si mismo siendo ateo en y con Dios[91].

---

85. Cf. os últimos desenvolvementos 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.

O segundo aspecto —o carácter derivado do ateísmo— está tamén claramente enunciado. Zubiri ten sumo interese en desenmascara-lo prexuízo da súa primariedade, como se ser ateo fose o estado natural do home, mentres que o teísmo sería unha especie de engadido, que debería —el só— xustifica-la súa lexitimidade. Máis ben é o 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. Si el hombre está constitutivamente religado, el problema estará no en *descubrir* a Dios, sino en *encubrirlo*[92].

5. O optimismo resulta claro. Máis tarde volverá sobre o tema e, sen renunciar ó fondo do diagnóstico inicial, procederá con menos inmediatismo hermenéutico e con maior profundidade metafísica[93].

Máis que de prioridades mutuas falará de paridadade. Trátase en ambos casos dunha interpretación de algo máis fundamental, a saber, do problema de Deus patentizado no feito da religación. Por iso ambos son xa "crenzas", porque consisten xa en "ser solución a un problema"[94]. Non hai privilexios. Por motivos opostos, teísmo e ateísmo arróganse unha 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 actitud[95].

Pero sobre todo vai interpretar dun xeito máis positivo o fenómeno de ateísmo en si mesmo. Desaparece o motivo da "soberbia", coa conseguinte connotación da perda na superficiliadade do man. Fálasenos primeiro da "fatiga do absoluto", cun claro tono de comprensión ante a dificultade da 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 teologal. Le gustaría descansar, desentenderse, aunque fuera esporàdicamente, de la necesidad de estar siempre tomando posición en lo absoluto[96].

---

92. NHD 391.

93. Referímonos a *El problema teologal del hombre* (1975) e a *El hombre y Dios* (1983), pero por pertenceren ó mesmo plan tratarémolos xa unitariamente, remitindo á última obra (na que, como queda dito, o traballo de 1975 vén como apéndice).

94. HD 370. Tan importante que na segunda introducción (HD 11-13) convértese case que no 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. tamén pp. 281-286, onde se suliña que o ateísmo non ten a *condicio possidentis* (p. 283. 342), que é tamén unha "opción" e —no senso amplo que Zubiri lle dá nesta obra— unha "fe" (p. 284), xusto porque é "intepretación" (p. 285).

96. HD 163.

Por iso en lugar do "endeusamento" propio aparece a des-absolutización de Deus, no intento de o reducir á "categoría de un mero objeto de que uno se ocupa", permitindo así o alonxarse vitalmente del, fuxindo daquela fatiga[97]. Ademais recoñece a dificultade obxectiva que necesariamente representa a correcta apertura ó Deus que se anuncia como fundamento último. Non hai univocidade e polo tanto, xa sen connotacións moralizantes, compréndese a posibilidade do ateísmo:

> hay, en efecto, muchísimos hombres que a pesar de su voluntad de fundamentalidad no tienen conocimiento estricto de Dios ni se entregan a El[98].

Máis aínda. Zubiri descobre tamén no ateísmo a configuración concreta dunha dimensión positiva do home: o carácter do eu como construcción propia, como "vontade de ser", como "autosuficiencia" (aínda que só relativa, pois tamén o ateo sabe "que un día nació y que morirá algún día")[99]. Aspecto que completa aínda coa análise do *agnosticismo*[100] e do *indiferentismo*[101]. En lugar do mero rechazo aparece agora a contribución destas actitudes humanas á difícil comprensión do último problema do home:

> 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 ser*[102].

De aí que agora poida retomar en expresa referencia —"En 1936 escribía estando en Roma..."[103]— as afirmacións iniciais acerca da esperanza de que o ateísmo acabe descubrindo que "no ha hecho sino estar en Dios"[104]. Pero, en lugar do "fracaso" como espertador, agora aparece a plenitude:

> El hombre encuentra a Dios precismanete 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 vida, a saber: en hacerse persona[105].

6. Tratado o ateísmo, o traballo inicial —"esta breve nota[106]"— remata insistindo en dous puntos, que van marcar todo o desenvolve-

---

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.

mento ulterior: que non se trata dunha "demostración racional" nin sequera dun "concepto de Deus"; e que, en cambio, si se trata dun problema de tal dimensión e profundidade que "podría, en última instancia, rebasar de la pura filosofía"[107].

Co cal queda aberto o talante fundamental do tratamento ulterior. Tratamento que, en efecto, vai estar moi determinado pola articulación da experiencia da religación coa xustificación intelectual da existencia de Deus e, en segundo lugar, pola elaboración da índole propia do seu coñecemento, cunha clara busca de contacto entre o plantexamento filosófico e o teolóxico. Do primeiro aspecto diremos, xa en conexión con Amor Ruibal, algo neste capítulo e do segundo ocuparémonos no seguinte.

Agora será preciso aínda tocar, ben que xa dun xeito moi esquemático, algunhas cuestións que aparecen máis problemáticas e abertas.

3. Os problemas abertos

Baixo a tersa claridade da prosa expositiva de Zubiri e do real rigor dos seus conceptos agáchanse por veces cuestións non clarificadas, nas que o seu pensamento parece andar á busca de si mesmo. Neses casos non é bo método limitarse a repeti-las súas palabras ou a varia-las súas fórmulas. Resulta intelectualmente máis productivo facer patente o problema e tratar de ver por onde apunta a solución posible. Aquí imos intentalo, de modo moi esquemático, nuns cantos puntos de desigual importancia, pero que inflúen todos nun problema decisivo: o da articulación da religación coa cuestión das probas e do coñecemento de Deus. Na problemática que agora se aborda nótase, mellor ca en ningún outro punto, o influxo do "sistema" persoal, coas "fracturas" conseguintes a unha sinuosa elaboración de longos anos.

Déixase sentir ante todo a presencia da gnoseoloxía tal como aparece perfilada na triloxía acerca da intelixencia sentiente, pero que, evidentemente, estaba xa fervendo durante toda a última etapa. Esta circunstancia permitirá apuntar con certa seguridade o novo camiño das solucións e, de paso, fará posible abrevia-la nosa exposición, a cal, ó non poder entrar no detalle, poderá remitir a eses novos plantexamentos.

a) Carácter experiencial e persoal

Isto resulta particularmente claro no xa aludido caso da *experiencia,* que, por iso, imos limitarnos a enunciar.

1. Zubiri recházaa de entrada, a causa do desconfiado ambiente antimodernista, e mesmo retoma aínda na terceira redacción o rechazo que —cun claro subtono polémico— aparecía na primeira e que abanonara na segunda: "ni tampoco que el conocimiento sea una postrera reflexión

107. *Ibid.*

sobre una quimérica experiencia religiosa"[108]. Pero logo pasará a ocupar un posto central, porque na última etapa é interpretada sistematicamente como "probación física de realidade"[109].

Aínda que no tema concreto da religación as novas afirmacións non deixan de ofrece-las súas dificultades —sobre todo, ó meu parecer, por unha interferencia entre o concepto espontáneo e o sistemático propio de Zubiri—, o resultado é dunha enorme riqueza. Ata o punto de que toda a terceira parte pode estar ex-plicada sobre este *leit-motiv*: "El hombre es experiencia de Dios, o Dios es experiencia del hombre"[110]. Motivo fundamental que aparece acompañado por fondas e suxerentes ampliacións das distintas dimensións desa experiencia, sobre todo a social[111] e a histórica[112].

Zubiri non logrou aquí unha coherencia plena[113], acaso por dous motivos que necesitarían un estudio por si mesmos: 1) a resistencia a todo tipo de consideración trascendental, que lle impide, como queda sinalado na segunda parte, unha valoración xusta e un aproveitamento correcto do "atemático"; e 2) o influxo, acaso excesivo, do modelo "científico"[114], que valora máis a "experimentación" activa ca o "dado" intuitivamente en toda experiencia.

2. Outro problema aparece ó examinar de preto o *carácter persoal* ou non persoal da religación. Espontaneamente tenderíase a concebi-la religación coma un carácter de toda realidade, sexa persoal ou cósmica. Pero a insistencia no seu carácter persoal parece por veces reducila en exclusiva ó home. A ambigüidade nace xa coa mesma aparición do 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 entero[115].

Non queda claro se o mundo está religado porque o está o home e por tanto só a través da mediación humana, ou se no home se fai simple-

---

108. NHD 378. Todo o último párrafo —"Hay, como he indicado antes..."— desaparece na traducción francesa. A terceira redacción engade, en cambio, ó final unha interesante observación: "no se trata de ningún acto, sino del ser del hombre.

109. Problemática elaborada sobre todo en IR 119-133. 222-257.

110. HD 310. Cf. presentación sintética en *El problema teologal del hombre* (HD 377-379).

111. Cf. principalmente HD 334-337.

112. Cf. principalmente HD 157. 321. 337-342.

113. Cf. as observacións de D. Gracia, *Voluntad de verdad*, Madrid 1986, pp. 216-217. Insiste en que, sendo a "experiencia" propia do nivel da "razón", non sería aplicable á religación, que se sitúa ó nivel da "aprehensión". A súa aclaración é aguda e profunda; pero acaso resulte máis sinxela e inmediata a "interferencia" a que aludimos no texto.

Haberá ocasión de observar cómo aquí existe un problema serio á hora de plantexa-la existencia de Deus.

114. Cf. IR 222-257: "El método como experiencia"; principalmente pp. 242-249.

115. NHD 373.

mente patente un carácter propio de toda a realidade finita coma tal. De feito, a continuación do párrafo —engadida na segunda redacción— parece apuntar á última alternativa:

> La religación no es algo que afecte exclusivamente al hombre, a diferencia, y separadamente, de las demás cosas, sino a 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 religante[116].

Pero logo —aquí sen dúbida por oposición ó heideggeriano "arroxado"— vai insistir de tal modo no carácter persoal, que as cousas e o mesmo home en canto natureza parecen radicalmente excluídos:

> 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 personalmente[117].

A introducción de "formal" e de "en cuanto" non exclúe de todo a primeira alternativa, pero tampouco lle deixa moito espacio. Esta impresión reforzase no ensaio seguinte, *Introducción al problema de Dios*, que ó estar adicado ó problema das probas, insiste ante todo na análise da "existencia humana" en canto religada[118].

Compréndese que un coñecedor tan bo como I. Ellacuría acentúe fortemente o aspecto persoal, onde, respecto deste punto, ve o peculiar da producción zubiriana posterior a 1963[119]. Así, en *El hombre y Dios* pódese ler:

> 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 personizada [sic][120].

---

116. *Ibid.*; segundo suliñado, noso.

117. NHD 374. Cómpre notar que este párrafo pertence a dous que foron engadidos na terceira redacción; ambos tenden a acentua-lo persoal. Despois de dicir inicialmente que pola religación "aparece todo, incluso el universo material, como un campo iluminado por la luz de la experiencia religante", engade restrictivamente na terceira: "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; trátase do primeiro dos dous párrafos aludidos; o segundo é máis amplo).

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 ó equilibrio correcto.

120. HD 115. Na edición policopiada do curso de Roma, 1973, di, por ex.: "Las cosas no están religadas, yo sí" (p. 38), frase que así non aparece xa en *El hombre y Dios*.

O curioso é que Zubiri non tardará moito en afirmar case que literalmente o 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 una y radicalmente algo humano y cósmico[121].

Se preguntamos polo cambio —ó menos de énfase—, a razón preséntase inmediatamente: Zubiri está falando das probas da existencia de Deus, e deféndese contra a calificación da religación como unha vía "antropolóxica". Necesita, polo tanto, acentua-lo seu carácter *tamén* cósmico.

Non se trata de incoherencia, senón da explicitación dunha valencia que tendía a ser descoidada desde os outros plantexamentos. A posible obxección obriga ó pensador a ser máis consecuente co dinamismo fundamental da súa teoría. Puido descoidalo frente ó ambiente "existencial"; pero este novo problema, onde el mesmo acababa de acusar ás vías antropolóxicas de parcialidade, de dualismo e, sobre todo, de "imposible antítesis hombre-cosmos"[122], é dicir, de separa-lo home e a realidade cósmica, obrígao a precisar. Unha religación exclusivamente persoal levaría a unha idea "radicalmente insuficiente" de Deus: "La segregación del hombre frente al mundo real, conduce a un Dios también más o menos segregado de éste"[123].

Co cal, efectivamente, a religación é levada ó seu fondo definitivo, común ó home e ó cosmos: a *realidade*. Explícao ben I. Ellacuría:

> Cierto que la realidad, en cuanto formalidad intelectiva, 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 misma[124].

Que o mesmo Zubiri explicite este aspecto ó enfrentarse co problema de caracteriza-la súa "vía" a Deus, indica que non se trata dun bizantinismo. Xa queda insinuado que se trata máis ben desa zona de problematismo onde se xoga a raíz mesma da nosa posibilidade de acceder a Deus.

---

121. HD 129.

122. HD 126.

123. HD 126-127. Cabería indicar aínda que só así resulta coherente Zubiri cando fai non só do do home, senón tamén das cousas unha configuración de *"Dios ad extra"* (HD 377; cf. 156. 159. 161. 174-178).

124. A. c. (nota 21), p. 109. Con todo, o autor non salienta suficientemente, ó meu parecer, este aspecto.

b) A cuestión da "deidade"

Algo que resulta aínda máis claro noutro problema, sen dúbida o de maior relevo e trascendencia ó respecto: o da deidade. Termo xa el mesmo suficientemente amplo e ambiguo como para indicar que estamos ante algo de difícil delimitación.

1. Remite evidentemente ó trasfondo da religación, a aquilo que nela se nos anuncia. A cuestión está en defini-lo seu carácter real e o seu estatuto noético. Desde a religación "ábresenos" algo, pero non se nos dí aínda en qué consista: simplemente que se trata dun correlato daquel feito 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 Dios[125].

Tal é a intuición fundamental na súa frescura máis nítida e acaso na súa forma máis xusta. Pero, loxicamente, o filósofo precisa ir máis alá. Quere perfila-lo concepto e xustifica-lo proceso. O facelo, pon en xogo a propia filosofía, agudizando o sistemático e marcando o diferencial. De feito, a partir deste punto vai facer continuos intentos de precisión e ampliación. De aquí partirá no ensaio seguinte o tema das *probas*; tema que continuará na obra definitiva, pero xa coa énfase no modo do *coñecemento* da realidade de Deus e da súa relación co home.

Na primeira redacción mantén con maior nitideza a lóxica do descubrimento en si. Conserva, como acabamos de ver, a palabra "Deus", aínda que afectándoa cun expreso índice de provisionalidade. Por iso non se atreve a aplicarlle aínda —todavía, indica expresamente— os calificativos de "infinito, necesario, perfecto, etc."[126]. Dado que o que nos religa apóianos "facéndonos ser", opta por calificalo de "ens *fundamentale* o fundamentante"[127]. Explícao así:

> Lo que nos religa, nos religa bajo esa forma especial, que consiste en apoyarnos haciéndonos ser. Por ello, nuestra existencia tiene fundamento (...). El 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 religada[128].

No cal vai incluída a súa especificidade frente a todo o demais.Porque respecto das cousas o home está entre elas e con elas e, polo mesmo, vai cara a ("hacia") elas. En cambio, respecto de Deus a religación fai ver

---

125. NHD 374-375.
126. NHD 375.
127. *Ibid.*
128. *Ibid.*

que é distinto: o home non está "con" *Deus*, senón que está en Deus; non vai "cara a" el, senón que está vindo desde el[129]. Por iso, dirá na segunda redacción, "todo ulterior *ir hacia Dios es un ser llevado por Él*"[130].

Dese xeito o problema aparece plantexado de modo concreto, como momento dun proceso cognoscitivo —desde a religación o home empeza a descubrir a Deus— e en continuidade coa vida relixiosa real, que, por iso, enlaza coa experiencia fundamental estoico-cristiá: "Nos movemos, vivimos y somos en El"[131].

2. Pero o tema vai sufrir axiña unha *forte inflexión*. Na segunda redacción —a versión francesa— mantense aínda a mesma liña. Pero na terceira iníciase xa o proceso —que logo se enriquecerá e complicará enormemente— de intentar unha maior precisión sistemática. É entón cando introduce o termo novo, *deidad*. Termo significativo pola súa mesma imprecisión, pero por iso tamén difícil de apretar conceptualmente[132]. Zubiri dá a impresión de non acabar de o "dominar" nin de se sentir a gusto con el. De feito, a última obra, ó par que culmina a adaptación sistemática, supon unha auténtica volta á intuición inicial, por canto vai traer de novo ó primeiro plano a categoría da *fundamentalidade*[133].

---

129. NHD 376.

130. *Ibid.*

131. Zubiri non dá a cita, pero trátase, como se sabe, dunha frase do discurso de san Paulo no Areópago (Feit 17,28), con fortes resonancias na filosofía grega: no mesmo Platón (Tim. 37 c), en Plutarco (*Mor* 477 c.d) e, sobre todo nos estoicos, pois Paulo cita expresamente ó poeta Arato (*Phaenom.* 5), que se apoia no *Himno a Zeus* do estoico Cleantes (Fragm. 537). Cf. sobre esta cuestión J. Roloff, *Hechos de los Apóstoles*, Madrid 1984, pp. 341-344.

Véxase con qué sintética enerxía, xa en 1917, se expresara ó respecto Amor Ruibal. Falando do sentimento místico 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 Él en su ser y en su obrar (...). 'En Él 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 ten unha historia non moi densa, pero relativamente complexa. Empezou na teoloxía sendo a sustancia común á Trindade, e foi sobre todo a mística a que empezou unha clara distinción entre "Deus" e "deidade": asi Eckhart: "Got wirket, diu gotheit wirket niht". Desde aí tende a servir para comprende-lo proceso teogónico (en Böheme, aínda que non sempre, indica o *Urgrund* divino: Deus antes da revelación e das persoas. Imponse sobre todo a a partir da mística e da literatura pietistas (s. XVII-XVIII). Co deísmo significa o Ser trascendente e omnipresente de Deus alcanzable pola razón. Xeneralízase nos s. XVIII-XIX (Kant, Herder, Schiller, Fr. Schlegel), xa que pola súa vaguedade no contido servía para referirse a Deus mantendo a distancia frente ó Deus bíblico e dogmático. Cf. G. Lacczkowski, *Gottheit*, en J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*: 3 (1974) 836-841.

133. A. pintor Ramos, nunha nota apretada, di o fundamental: "El término 'deidad' parece presentar unas peculiares vicisitudes en la obra de Zubiri. Surgido de

No traballo seguinte, *Introducción al problema de Dios* (1963), por un lado, fala de "orla de ultimidad"[134]; por outro, busca maior precisión conceptual, nunha difícil oscilación da que o lector non sempre está seguro de capta-la plena coherencia.

Sinala que polo de pronto a deidade é un carácter —sen poder determinar aínda se é unha "realidade" independente[135]. Marca o seu valor obxectivo, indicando que non é o resultado dunha experiencia, sexa histórica, social ou sicolóxica, senón que, pola contra, constitúe "el principio mismo de toda esa posible experiencia[136]". Acentúa unha cualificación que, presente desde o principio, irá adquirindo progresiva relevancia: a *ultimidade*, como referencia final, en canto é o non máis alá que nos fundamenta decisivamente[137]. E introduce, por último, un concepto fundamental no sucesivo: o de *enigma*, como consecuencia do reflexo mutuo entre a deidade e as cousas[138]; a partir del vaise orixinar todo o proceso da xustificación intelectual da existencia de Deus.

Nesta acentuación —transitoria, pois logo, como queda dito, mingua ata case que desaparecer— deste tema da deidade non resulta difícil descubrir de novo a presencia de *Heidegger* como alternativa a superar. Para o ver, abonda ler en paralelo os dous párrafos seguintes:

> 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 Dios[139].
>
> Só a partir da verdade do Ser se pode pensa-la esencia do santo. Só desde a esencia do santo se pode pensa-la esencia da deidade (*Gott-*

---

modo un tanto tímido ya en 1935 [recórdese que pertence á 3ª redacción: 1944, por tanto; pero iso corrobora o que di 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 intepretación; cf. v. gr. M. L. Rovelatti, *La dimensión teologal 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. Enténdase ben, unha vez máis: non se trata de copia, senón de referencia ambiental (sen dúbida, dentro do intento global de superación neste aspecto).

Debo confesar que foi esta afinidade/distancia a que me fixo ir en busca do texto francés para comprobar se o concepto de deidade era posterior a 1935-1936: sempre tiven a impresión de que respondía ó ambiente creado pola *Kehre* heideggeriana.

heit). Só á luz da esencia da deidade se pode pensar e dicir aquilo que a palabra 'Deus' debe nomear[140].

No mesmo escrito, referíndose a *Vom Wesen des Grundes* (1929), Heidegger oponse a toda intepretación atea, teísta ou indiferentista do seu pensamento, o cal simplemente deixa aberta a cuestión de se a análise do *Dasein* coma ser-no-mundo patentiza ou non "un posible ser para Deus"[141]. Xa se viu que Zubiri quere responder positivamente a pregunta. E nese senso a referencia a Heidegger resulta esclarecedora para comprende-lo seu vocabulario e o seu pensamento.

3. Por iso se comprende tamén que, a medida que este se confirma en si mesmo, a terminoloxía anterior tende a borrarse. De feito, en *El problema teologal del hombre* a función da "deidade" desaparece, sustituída de novo por "Deus" 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 brevemente[143]. Aquí, xa moi elaborado o novo trasfondo metafísico, o concepto de deidade está determinado pola categoría de *poder do real*, e apunta máis nitidamente ó carácter dual da experiencia do mundo na religación: agora as cousas son "sede de Dios como poder", de modo que "ser sede consiste en ser deidad"[144]. A deidade patentiza o mesmo exceso das cousas sobre si mesmas a que apuntaba a *Physis* dos gregos, co seu carácter de algo divino, *theíon*, que manifesta a Deus[145]. De

---

140. *Über den Humanismus* (1946), en *Wegmarken (Gesamtausgabe* Bd. 9), Frankfurt a. M. 1976, p. 351. Non pretendo dicir que sexa este preciso texto o que ten en conta Zubiri (de feito é posterior, pois a 1ª edición de Zubiri é de 1944), senón simplemente mostra-lo aire de familia, moi visible aquí, pero que podería detectarse tamén noutros textos.

Sobre este difícil aspecto do pensamento 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 non alude aquí —aínda que viría moi ó caso— ás suxerentes ideas de K. Kérenyi, *Antworten der Griechen*, en H. J. Schultz (e.), *Wer ist das eigentlich -Gott?*, Frankfurt a. M. 1973, pp. 123-133, acerca do uso primitivo grego da palabra *theós*. Sinala o seu carácter adxectivo e de predicado, non, como nós pensamos espontaneamente, de subtantivo: por iso non se emprega en vocativo, como invocación (p. 126). Como proba aporta as expresións seguintes: 1) a específicamente grega "¡E Deus!" (onde nós diríamos "¡é divino!"); 2) o grito de Helena na traxedia de Eurípides: "¡O deuses! Porque é deus cando alguén coñece ós seres queridos"; 3) a frase de Plinio o Vello traducindo a Menandro: *Deus est mortali iuvare mortalem* ("deus é para o mortal axudar ó mortal"); 4) o saúdo dun acontecemento divino en nominativo, non en vocativo: *Ecce Deus! Theós!* (pp. 127-128).

Precisamente para expresar isto, a filosofía grega posterior usou a palabra derivada *theíon*. O significado fundamental exprésao así Kérenyi: "Irrompe o acontecemento divino: *theós* acontece, temporalmente, neste mundo e está totalmente neste acontecer" ("Es bricht das göttliche Ereignis ein: *theós* geschieht, zeitlich, in dieser Welt und ist ganz in diesem Geschehen", p. 128).

aí que sexa obxecto non só da experiencia individual, senón da colectiva, onde se vai configurando concretamente na historia das relixións[146].

Compre notar que aquí Zubiri fala da deidade despois de descubrir a Deus mediante a fundamentación intelectiva, a estas alturas xa culminada[147]. Desde Deus a realidade é entón vista como a que o *manifesta* e como o lugar (*sede*) onde deixa senti-lo seu influxo. O resultado exprésase 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 real[148].

De todos modos, á parte do carácter evidentemente secundario respecto á categoría do poder do real, non deixa de producir certo malestar este tipo de linguaxe. Compréndese que Zubiri, sen renegar expresamente del, o abandonase a favor da súa categorización metafísica. En diante vai falar de "fundamentalidade do real", é dicir da realidade como fundamento "último, posibilitante e impelente" da realidade persoal; de "apoderamiento" do home polo real na religación; do conseguinte carácter de "enigma", que manifestándose na "inquietud", intimando na "voz de la conciencia" e impulsando na "voluntad de verdad", nos lanza á "busca" da "realidad-fundamento", que finalmente se desvelará en concreto como Deus[149].

4. O coñecemento espontáneo de Deus en Amor Ruibal

As inflexións analizadas non son casuais. Nelas anúnciase un desaxuste, indican a franxa móbil e inqueda onde converxen plantexamentos distintos e se abren posibilidades diversas. Tamén se sitúa aquí a concepción de Amor Ruibal. Trátase agora de busca-la conexión entre ambas e de intentar, mediante o diálogo crítico, unha maior claridade na estructura mesma do problema.

a) Concepción xeral e conexión con Zubiri

A diferencia de Zubiri, que parte do desafío moderno, o pensador compostelano procede directamente dun diálogo crítico coa postura tradicional. De todos modos —como xa se fixo notar ó comenzo do capítu-

---

146. HD 157. De feito no Apéndice I: "El poder de lo real" (HD 89-91), interpreta desde el os "deuses", con ampla resonancia da fenomenoloxía da relixión, nunha caracterización en quince puntos.

147. HD 150.

148. HD 158.

149. Unha caracterización, como se ve, rápida e imprecisa, pero que mostra ben cómo sen saír do seu pensamento, Zubiri non precisa recorrer á deidade. O lector pode atopar diferentes resumes ó longo do libro; cf. principalmente HD 108-112. 288-296. 363-365; ou repásese simplemente El problema teologal del hombre.

lo—, a conexión que intentamos non é artificial, posto que o mesmo Zubiri indica de modo expreso que tamén el se sente en continuidade con esa postura.

Indícao xa na segunda redacción do primeiro ensaio, contrapoñendo o descubrimento "primario" de Deus á "demostración discursiva" e relacionándoo co tema tomista do coñecemento implícito[150]. No ensaio seguinte colle aínda máis amplitude, ó marca-la coincidencia/discrepancia co tema en Tomás de Aquino[151].

1. Amor Ruibal, pola súa banda, fala de "conocimiento espontáneo de Dios", en expresa referencia á tradición escolástica, que expón con certo detalle[152]. De aí que desde o comenzo conciba ese coñecemento dun xeito inequivocamente concreto e ligado o progreso sicoloxíco e histórico da conciencia relixiosa:

> 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 espíritu[153].

Empeza analizando a explicación tradicional e nela sinala dúas modalidades principais. Unha *afectiva*, representada por Agostiño e Boaventura e que, paradoxicamente, converxe coa doctrina dunha idea innata de Deus, "oscilando así entre extremos encontrados"[154]. E outra *intelectualista*, orixinada no logos estoico e na idea platónica, que se concreta en dúas direccións: a da "iluminación", moi influída polo neoplatonismo, e a de corte aristotélico, que culmina en san Tomás: "Omnia cognoscentia cognoscunt Deum in quolibet cognito"[155].

Pero, no fondo, limítase a tomala como apoio da súa tese da existencia dun coñecemento inicial[156]. Xa na exposición se notaba a súa man na contextualización histórica dos datos. Agora, cando se trata da expli-

---

150. NHD 385-386.

151. NHD 352-352. A diferencia está en que para o home moderno, ó revés que para Tomás e para o home medieval a existencia de Deus xa non é un presuposto obvio : "al hombre de hoy no le es notorio que alguien viene".

152. XI 355-358. Como ben indica o editor S. Casas (XI 309 nota 1 e 355 nota 55), para os datos textuais —só para eles, engadimos nós— apóiase na exposición de M. Chossat, *Dieu*: Dictionnaire de Théologie Catholique IV/1 (1939) 874-923; na col. 874 di: "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 1um. Cf. XI 356-358.

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) [amplamente nos tomos I-VI], encontramos reconocido en ellas el hecho de un momento inicial cognoscitivo de Dios" (XI 358).

cación interna, a distancia faise obvia e expresa: o autor remite á propia noción de ser e á relación da mesma coas *ideas*. É dicir, introduce o tema no miolo mesmo do dinamismo cognoscitivo. Neste todo coñecemento inmediato leva por necesidade 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].

Con tales presupostos Amor Ruibal ofrece unha versión do problema que, dentro das propias categorías e nesta perspectiva concreta, corresponde estructuralmente ó que pretende a 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 posteriores[158].

Trátase dun texto —da última madurez redaccional[159]— de extraordinaria importancia para capta-lo pensamento rubialiano. Vale a pena toma-lo como pauta para aclara-los rasgos fundamentais da súa concepción.

A presentación formal inmediata non parece de todo afortunada, pois pode da-la impresión de tomar "causa" nun senso excesivamente formalizado e racionalista. Pero o contexto indica ben a intención decisiva (máis tarde faranse algunhas indicacións ó respecto). O que Amor Ruibal pretende é excluír calquera inmediatismo de tipo afectivo ou intuitivo, que colocaría un irracionalismo incontrolable na base de todo o proceso. Quere asegurar ante todo que se trata dun verdadeiro coñecemento.

Algo que aparece explícito nun texto algo anterior no mesmo escrito, que mostra un claro afán de amplia-lo espacio de liberdade intelectual das declaracións conciliares acerca da "luz da razón". Indica —¡fala en plena restauración escolástica!— que non pode tratarse de canonizar ningunha teoría, "sea esta platónica, aristotélica o cualquier otra", e que polo mesmo "no queda tampoco definida ninguna forma especial en las pruebas de la existencia de Dios"[160]. Máis aínda, afirma que, con tal de garantizar sempre un "elemento racional", debe manterse unha aberta amplitude 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,

---

157. *Ibid.*
158. XI 359.
159. No próximo capítulo faremos algunhas observacións sobre o importante tema da cronoloxía dos escritos sobre Deus.
160. XI 320.

> 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 criaturas[161].

Presuposto iso, o texto deixa clara a conciencia da especificidade deste momento primeiro, irreductible a calquera outro, se ben intrinsecamente volcado a tódolos demais.

2. De feito, xa no tomo VI (1921) o expresara con claridade, distinguindo moi ben o plano espontáneo do sistemático[162]:

> El 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 se reviste dentro de una teoría filosófica dada[163].

Nótese, de paso, a comparación —fundamental en Zubiri— co coñecemento do *mundo externo*. Evidentemente, non cabe pretender nesta alusión de pasada un rigor fenomenolóxico no que Amor Ruibal non pensa. Pero tamén é certo que remite estructuralmente a ese ámbito e que responde, como sabemos, ó núcleo mesmo da gnoseoloxía ruibaliana, apoiada na implicación home-cousas, *previa* a todo coñecemento concreto. Algo que se reforza coa exposición do mesmo tema que, en relación coa doctrina do Vaticano I, fixera pouco antes no mesmo 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 como 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 ellos[164].

---

161. XI 321-322. Compréndese que o editor S. Casas sinta certo escrúpulo, e advirta en nota que, sendo exacto, Amor Ruibal "no refleja de modo completo la doctrina del magisterio eclesiástico en la materia" (XI 322 nota 18).

162. Idea na que, polo demais, insistiu sempre moito e que estaba na base da súa enorme *liberdade crítica* frente á sistematización escolástica, pois sabe que o seu valor de fondo queda a salvo aínda "prescindiendo de los razonamientos de escuela" (VII 106). Por iso insiste en que el só critica os *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). E véxase a profunda sabiduría histórica que demostra opóndose a converter en consecuencias "históricas" as que *serían* consecuencias "lóxicas" do sistema adversario (IX 204-207, a propósito das disputas entre tomistas e escotistas).

163. VI 528.

A especificidade deste momento non o aílla en si mesmo. Permanece plenamente dentro da coherencia e do dinamismo da concepción global. De aí o precoz subliñamento do carácter relacional do proceso, que reforza así en obvia continuidade coa filosofía do autor.

A relatividade entititativa ou *correlacionismo*, que marca toda a súa comprensión do real, marca tamén a comprensión de Deus. Xa o facían ver as alusións á dialéctica noción idea e acabará mostrándose de modo definitivo ó califica-lo específico ruibaliano na concepción da proba da existencia, en canto apoiada no "principio de relatividad" (que, en definitiva, se manifesta como previo ó de causalidade)[165].

Por contraste, esta constatación pon ó descuberto un feito abondo curioso no tratamento de Zubiri: a *respectividade*, tan fundamental no seu pensamento, a penas ten entrada no tratamento de Deus. Ausencia debida, sen dúbida, ó temperán predominio do tema da religación, que, impoñendo o seu aludido "imperialismo hermenéutico", impediu o coherente e homoxéneo desenvolvemento do sistema.

b) As dúas etapas do coñecemento espontáneo

Dentro do coñecemento espontáneo distingue Amor Ruibal, igual que fará para o coñecemento reflexo, dúas etapas ou momentos sicolóxicos, en gradación intensiva. Estúdiaas por separado.

1. O describi-lo contido da primeira etapa, reaparece o claro paralelismo coa concepción de Zubiri, unicamente que aquí se fala sen ambigüidade ningunha desde o plano gnoseolóxico:

> 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 como 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), o *unitaria* (el *monoteísmo* y el *panteísmo*) en el desenvolvimiento ulterior del primer estadio de la conciencia religiosa[166].

Prosegue aínda o autor clarificando esta concepción, cunha estraña sensibilidade para o seu tempo e que hoxe, despois do aporte da fenomenloxía da relixión, estamos en mellores condicións para o comprender:

> 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*

164. XI 310-311.
165. XI 400-401.
166. XI 360.

> *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 sentido[167].

Xa se comprende que pola súa mesma índole este tipo de coñecemento é inestable e tende por forza a unha maior concreción. De aí a *segunda* etapa, que "responde a una maior determinación del ser de Dios en sentido real y personal"[168].

2. O motor do tránsito non é de entrada unha necesidade teórica, senón a vivencia real da relixión, pois este avance "señala el grado de determinación indispensable en la idea de Dios para regular la vida moral y religiosa según principios de creencia"[169]. Cousa que explica o seu carácter práctico e a súa configuración en formas relixiosas concretas. A concepción indeterminada inicial, "henoteísta", faise agora vivencia real, adoptando en cada caso unha modalidade distinta: ou ben unitaria (sexa en forma de *monoteísmo*[170] sexa de *panteísmo antigo*)[171] ou ben pluralista no *politeísmo*[172].

As cualidades divinas que se salientan son as "extrínsecas". É dicir, o divino é visto á través dos atributos *relativos e negativos*, que en si "no significan la naturaleza de Dios, sino simplemente una relación de la

---

167. Ibid. Nótese que o autor remite expresamente ós seus estudios anteriores: respecto do *henoteísmo*, cf. II 229-232 e V 84-85; para a alusión tomo II, cf. principalmente II 229-233/II, 351-358. Desde esta concepción resultaría moi fructífero un diálogo coa comprensión do politeísmo que propugna, por ex., W. F. Otto, *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, Hamburg 21959; Id., *Die Götter Griechenlands*, Hamburg 41965. Para unha discusión fundamental pode verse W. Holstein/F. Baumgärtel/W. Schmauch, *Monotheismus und Polytheismus*: Religion in Geschichte und Gegenwart 3 (1960) 1109-1116.

168. XI 360.

169. XI 361.

170. Xa no tomo I, ó falar do Deus de Israel adiantara o autor estas ideas, insistindo no "carácter valorativo" do coñecemento hebreo de Iavé , que fala máis dos "atributos operativos" ca dos "entitativos" (I 360-361/I 371-373; cf. tamén VII 2). Con claro senso crítico (fala 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 nunha concepción semellante acerca do monoteísmo bíblico (HD 336-338).

171. Non é casual isto de "antigo", pois Amor Ruibal insiste repetida e enerxicamente na diferencia co "moderno": "La idea de Dios (...) lejos de desaparecer en los sistemas antiguos de conformación panteísta, al 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. Deste di: "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 aquélla se individualiza" (XI 361).

criatura a Dios"[173]. E os mesmos atributos *absolutos*, que evidentemente se fan tamén presentes, subordínanse a eles, pois "debe advertirse que la idea de las perfecciones absolutas no es siempre absoluta en el sujeto que la posee"[174]. Xustamente —nótese a sempre tensa atención gnoseolóxica do autor— esa presencia indirecta é a que fai 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].

Trátase, pois, dun concepto de Deus "verdaderamente rudimentario e imperfecto[176]". Pero el constitúe a base indispensable e permanente para todo o 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 divinidad[177].

Con isto cérrase en Amor Ruibal o ciclo que en Zubiri corresponde ó tema da religación. Desde aquí ábrese a problemática reflexiva e de detalle —"marcha intelectual" zubiriana ou "etapa reflexiva" ruibaliana—, con dous polos fundamentais: as probas da existencia e a concepción de Deus. Aclarar este tránsito e analiza-la súa articulación interna vai ser o cometido do próximo capítulo, que terá dese xeito algo de mediación cara ó tema último e principal: o coñecemento de Deus.

---

173. XI 362.
174. XI 366; cf. 365-366.
175. *Ibid.*
176. XI 364.
177. XI 367.

CAPÍTULO VI

A XUSTIFICACIÓN INTELECTUAL DA EXISTENCIA DE DEUS: PRINCIPIO DE RELATIVIDADE E VÍA DA RELIGACIÓN

Tanto Amor Ruibal como Zubiri marcan nitidamente un tránsito entre o acceso primario a Deus —religación e coñecemento espontáneo— e todo o proceso ulterior. E, aínda que con distinto estilo, ambos se centran nos dous frentes funtamentais sinalados ó final do capítulo anterior: probas e coñecemento reflexivo.

Dino expresamente. Zubiri, á fin do primeiro ensaio, que el chama "breve nota": "En ella no he dado una *demostración racional* de la existencia de Dios. No he dado ni tan siquiera un *concepto de* Dios[1]". Esa vai ser xustamente a tarefa dos traballos seguintes.

Para Amor Ruibal estas son as dúas cuestións que arti-cularon xa a súa análise histórica ó longo dos sete primeiros tomos. Agora van articular tamén o seu tratamento sistemático, pois insiste en que están intrinsecamente trabadas, ata o punto de formaren as dúas caras dun mesmo problema:

> Son dos 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 Divinidad[2].

1. Complementariedade e diferencias

Pero esta coincidencia fundamental inclúe tamén, como queda aludido, unha clara diferencia nas perspectivas. E isto nun punto que afecta hoxe vivamente a tódolos que se ocupan da cuestión de Deus. Pois como deixou claro a parte inicial do capítulo anterior, existe un amplo consenso en que esa cuestión só resulta verdadeiramente posible se Deus non é "algo" externo ó que hai que chegar, senón unha "presencia" da que nalgún modo se parte. A dificultade está en delimita-lo significado preciso dese "círculo" e conferir rigor intelectual ó tratamento.

---

1. NHD 397.
2. XI 367.

1. Ambos son, cada un ó seu modo, conscientes da situación, pois os dous proceden a unha "xustificación intelectual", como di Zubiri. Pero cada un faino desde unha situación diferente e, polo mesmo, cun peculiar ángulo de visión. Por iso o seu achegamento dialogante pode aportar unha interesante claridade ó problema xeral.

En Zubiri a situación é menos unívoca. De entrada —prescindindo das oscilacións aludidas— tende a evita-lo círculo. Para el o coñecemento concreto de Deus tende a estar unicamente diante da marcha intelectiva que parte da religación. O motivo radica, sen dúbida, na súa viva conciencia da problematicidade de Deus para a cultura actual e na conseguinte busca dunha alternativa filosófica. De aí a conceptuación cada vez máis exclusivamente metafísica, para chegar desde ela, a rigoroso paso intelectual, á identificación concreta de Deus. É unha reflexión para un tempo de crise e de ausencia.

Pero a medida que avanza o seu pensamento, aumenta tamén a sensibilidade hermenéutica. Cara ó final, sobre todo nunhas páxinas que teremos moi en conta para este enxuiciamento global[3] (tamén nel teñen moito de balance), acentúa o aspecto concreto. Nelas fala, xa para o mesmo momento inicial, dunha presencialidade concreta de Deus, ben como "la idea misma de Dios en cuanto idea", ben coma un "ámbito" que é "más que una idea", no senso de que nel temos "el perímetro que perfila un área de realidad, esa área que se llama fundamentalidad"[4]. En consecuencia, a súa postura acaba achegándose case que literalmente á de Amor Ruibal:

> El hombre, en efecto, puede alojar por así decirlo más o menos *espontáneamente,* en el ámbito de lo real a que nos estamos refiriendo, la realidad absolutamente absoluta de Dios. (...) es, en definitiva, el caso de la casi totalidad de los hombres que creen en Dios[5].

Amor Ruibal resulta máis "clásico": parte expresamente dun coñecemento concreto de Deus, o "espontáneo". Isto confire realismo e claridade á súa reflexión, pegada ós feitos inmediatos. Trata, sobre todo, de abri-lo pensamento tradicional á nova problemática filosófica. O precio podería ser unha certa sospeita de extemporaneidade. Pero, polo outro extremo, empata tamén coa actual situación hermenéutica, atenta á reflexión —crítica— sobre o "dado".

Neste senso, ambos tratamentos aparecen, unha vez máis, complementarios. Porque ademais prodúcese unha curiosa reversión: a medida que avanza o tratamento, cada autor vai retomar, en certo modo, a perspectiva do outro. Zubiri, que parte dunha postura máis abstracta, derivará a súa reflexión cara a un coñecemento experiencial de Deus e con-

3. HD 267-296. Aquí pertencía tamén o xuíco máis maduro, antes analizado, do ateísmo.
4. HD 270.
5. HD 271; subliñalo noso.

sagrará unha atención crecente á historia das relixións. Amor Ruibal, pola súa banda, proseguirá o seu discurso cunha crecente profundización metafísica, que atinxe cotas de rigor nada común.

Pero compre aínda unha maior elaboración e aclaración desta coincidencia/diferencia, pois estamos no punto crucial de arranque para toda a problemática reflexiva.

2. Ó aludir á *hermenéutica* a propósito da concepción que parte do coñecemento espontáneo, sinálase un problema importante. Desde logo non se trata dunha postura casual ou —aínda que o autor non a elabora expresamente— irreflexiva. Obedece a algo moi profundo na concepción ruibaliana, moi sensible á relatividade humana do coñecemento.

Xa sabemos que desde o comenzo aparece o principio fundamental do que este caso é unha simple aplicación concreta: "todo acto experimental consciente es ya acto psíquicamente interpretado"[6]. Algo que toda a hermenéutica actual dá por evidente. Iso significa que *na vida real* o home, desde o momento en que toma dalgún modo conciencia de Deus, opera con conceptos concretos, aínda que, como acaba de nos dicir o autor, poidan ser "verdadeiramente rudimentarios".

De feito nesa concretez empezou historicamente toda a reflexión filosófica sobre Deus. Por iso, como observa un filósofo actual, "hai que levantar acta de protesta" contra todo secuestro apresurado por parte do pensamento abstracto[7]. O que non significa que sexan sen máis ilícitos os procedementos que, tal o de Zubiri, por unha *abstracción* consciente, se centran de modo preferente nunha conceptuación metafísica da experiencia inicial. Unicamente ha de precaverse contra o perigo de converter en meros e núos feitos o que por forza se nos dá sempre no modo da interpretación[8].

O risco de Amor Ruibal apunta pola dirección contraria: deixar sen xustificación ese "coñecemento espontáno". Cabería concretalo nesta pregunta: ¿existe Deus porque o afirma o coñecemento espontáneo ou este afírmao porque Dios existe?

Curiosamente, o autor non afronta a cuestión de modo directo. Limítase de entrada a constata-la unión e inseparabilidade de ambos. Pero iso mesmo ponnos na pista de que é aí onde ve a solución obvia e natural. El xa insistiu en que non se trata dun coñecemento cego ou pura-

---

6. III 358.

7. J. Gómez Caffarena, *Razón y Dios*, Madrid 1985, p. 22; cf. pp. 22-24; de aí que insista logo: "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. Neste senso a insistencia de Zubiri en que moitas das súas afirmacións non son "conceptuacións" senón "meras análises de feitos", debe, como xa noutra ocasión observamos, ser tomada con moita cautela.

mente irracional: ten, pois, *ó seu nivel*, a propia xustificación. Sucede, non obstante, que tal xustificación pode ser cuestionada a outro nivel, o reflexivo da crítica e da discusión filosófica. Entón aquel coñecemento deberá sacar de si mesmo —recórdese aquí outro gran principio do autor: todo coñecemento está sometido "a las leyes lógicas y psicológicas que llevan a todo conocer directo y elemental a constituirse reflejamente"[9]— os principios da nova xustificación.

Resulta claro agora o papel de unidade intrínseca de ambos modos. Se a nivel filosófico a primeira etapa se mostrase *absolutamente* inviable, quedaría descartada como infundada. De aí o esforzo por unha sólida consolidación metafísica da inicial fundamentación espontánea. Algo que nun texto aínda inédito —que por iso citamos con certa amplitude— expresa con especial vigor o autor:

> Las pruebas de la existencia de Dios, aunque cronológicamente parten de los hechos de la percepción sensible, como parte el 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 intelectiva y su vida práctica, con criterio mejor orientado que no pocos filósofos que discurren torcidamente sobre las mismas[10].

3. Hai aínda outro aspecto nesta mediación hermenéutica, que Amor Ruibal non considera, pero que debe ser sequera aludido, por ser este o seu lugar natural e pola importancia que hoxe reviste. Se a humanidade accede desde sempre de modo espontáneo ó coñecemento de Deus, iso indica que na vida, nos símbolos, nos mitos e nos ritos das relixións foi sedimentándose toda unha riqueza significativa, que aínda hoxe "dá qué pensar". Podemos, logo, acudir a ela e ampliar, mediante unha apropiación crítica, o horizonte e as dimensións da nosa experiencia, que doutro xeito correría o risco de quedar presa nun "etnocentrismo" tanto xeográfico coma cultural.

---

9. I 231/I 136. Sobre este punto fundamental, que afecta a todo o pensamento ruibaliano, cf. A. Torres Queiruga, *Constitución y Evolución del Dogma*, Madrid 1977, pp. 98-93-100.

10. Trátase da Introducción inédita a *Existencia de Dios según mi exposición*, á que se aludirá máis adiante. Por aquí apuntaba tamén a última cita de Zubiri nos anacos omitidos nas parénteses: "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).

Xa se comprende que con isto se alude a un tipo de reflexión coma o levado a cabo por Paul Ricoeur a propósito da culpa e do mal[11]. Un campo pouco explorado aínda pola filoso-fía da relixión; pero que a estas alturas está moi aberto gracias ó traballo realizado pola fenomenoloxía relixiosa.

En concreto, por aquí apunta claramente a última obra de Zubiri, coa súa insistencia en que "la historia (...) es realmente un despliegue de la experiencia de Dios"[12] ou, máis concretamente, en que "la historia de las religiones es la experiencia teologal de la humanidad tanto individual como social y histórica"[13]. E por aí apuntaba, de feito, o seu proxecto de investigación: despois 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 das probas

As repetidas alusións a que en todo isto se trata dun importante problema de validez xeral, piden agora unha aclaración, que parece indispensable.

a) Do pre-reflexivo á explicitación

A enteira consideración anterior partía dun suposto fundamental: o de que todo o esforzo por "alcanzar" a Deus apóiase xa na súa presencia previa. O cal significa que, en definitiva, todo o proceso reflexivo consiste na *explicitación* dun primeiro contacto, que é algo dado e pre-reflexivo. Problema profundo e complexo, que aquí imos tocar na precisa medida en que axude á reflexión ulterior.

Para facilita-la exposición, tomaremos como base principal dous traballos, escritos por dous bos coñecedores do tema e con perspectivas en certo modo complementarias: Maurice Merleau-Ponty[15] e Albert Dondeyne[16]. Ambos son ponencias presentadas a discusión: a primeira toca

---

11. *Le volontaire e l'involontaire*, Paris 1950; *Finitude et culpabilité. I L'homme faillible; II La symbolique du mal*, Paris 1960. Máis 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.

13. HD 380. Respetamos o "y" por ser hábito consciente en Zubiri.

14. HD 383.

15. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*: Bulletin de la Societé 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 e pp. 359-362.

só indirectamente o noso tema, pero iso mesmo, unido á recoñecida competencia do autor neste problema xeral, faina máis significativa; a segunda abórdao directamente.

1. Merleau-Ponty quere afirma-lo "primado da percepción" dun xeito total e abarcante:

> O mundo percibido (*le monde perçu*) sería o fondo sempre presuposto por toda racionalidade, todo valor e toda existencia. Unha concepción deste xénero non destrúe nin a racionalidade, nin o absoluto. Busca face-los descender sobre a terra[17].

Esta pretensión radical, como logo se evidencia no diálogo, pode da-la impresión dun totalitarismo empiricista, que convertería a ciencia, a reflexión e a filosofía en meras "sensacións transformadas" e os valores, en "praceres diferidos e calculados"[18]. Pero el insiste en que pretende unicamente mostra-la raíz nutricia e o "estrato primordial" de experiencia para toda relación do home co ser, a nivel cultural —relixión incluída— o mesmo ca material[19].

O mesmo absoluto, de se anunciar, terá que o facer aí; e, de feito, o cristianismo "consistiu xa en reempraza-lo absoluto separado polo absoluto no home"; por iso conclúe: "temos menos o sentimento de propoñer unha novidade ca de levar ás súas consecuencias os traballos dos nosos devanceiros"[20].

Tal anuncio do absoluto terá que aparecer en forma concreta, pois —de modo parecido a Amor Ruibal— Merleau-Ponty, en diálogo con Henri Bréhier, afirma "que non hai vida pura e inexpresa no home, que o irreflexivo non empeza a existir para nós máis ca a través da reflexión"[21]. Isto permítelle acoller toda experiencia; tamén a mística: "do que se trata é de saber qué proba xustamente; ¿é a pasaxe efectiva ó absoluto ou non é máis cá súa ilusión?"[22].

Co cal toca xa de modo directo o problema que nos ocupa. Cousa que fará aínda de modo máis explícito no diálogo con Jean Hyppolite. Despois de recoñecer que "a conciencia humana non se posúe xamais sen deixar resto"[23], non estando por tanto cerrada a nada, toma postura ante o problema de Deus:

> Dixen na miña tese, retomando unha palabra de Rimbaud, que hai un centro da conciencia por onde 'nós non estamos no mundo'. Pero este baleiro absoluto non é constatable máis ca no momento en que a expe-

17. *L. c.*, p. 120.
18. *Ibid.*, p. 133.
19. *Ibid.*
20. *Ibid.*, p. 135.
21. *Ibid.*, p. 138.
22. *Ibid.*, p. 144; en resposta a M. Salzi.
23. *Ibid.*, p. 150.

> riencia se enche (*vient se remplir*). Non o vemos nunca, por así o dicir, máis ca en visión marxinal. Non é perceptible máis ca sobre o fondo do mundo. (...). Penso que o propio do home é pensar a Deus; o que non quere dicir que Deus exista[24].

2. Mostra-la realidade da existencia é xustamente o papel das probas. Sobre o modo e o estatuto concretos desa (de)mostración versa o traballo de Dondeyne. Partindo tamén da asunción de que o punto de partida da reflexión metafísica ten que ser un "pre-reflexivo"[25], conclúe que o proceso ten que consistir nunha "explicitación"[26].

O problema está no significado preciso de tal concepto. El sinala dous sensos. Un primeiro "fenomenolóxico", con diversos niveis que "van desde a descripción directa ata a evidenciación das implicaións transcendentais últimas"; pero que en definitiva "significa sempre desvelar, mostrar, poñer ó descuberto as diversas capas do vivido que se atopan *actu exercito* implicadas na experiencia"[27]. Pero, segundo el, Deus non pode ser descuberto así, posto que "non se encontra entre os constitutivos da experiencia"[28].

Por iso introduce o segundo senso: o "meta-fenomenolóxco":

> trátase agora dunha regresión cara ós fundamentos que, despois de recorrer tan lonxe como foi posible os diversos niveis da reducción fenomenolóxica, vese obrigado a levar aínda máis lonxe a marcha reflexiva, pola ben sinxela razón de que a fenomenoloxía mesma se mostrou incapaz de nos poñer en *presencia do fundamento absolutamente último* da experienca concreta, por ter topado con certa facticidade última, con certa finitude radical, que afectan a existencia de lado a lado ata a súa liberdade máis íntima[29].

Cita, como confirmación, a Jaspers —eu son *aus mich* pero non *durch mich*, non son a miña orixe total—, a Sartre —son a miña liberdade, pero tamén a "soporto"— e Husserl —a mesma reducción trascendental non fundamenta a "facticidade" concreta[30]—; e podería citar, acaso con máis razón ó último Schelling que, como mostrou magnificamente Walter Schulz, nese preciso e decisivo feito leva á súa culminación todo o esforzo do idealismo[31].

Dese xeito queda formulada de modo agudo a peculiaridade única da nosa cuestión, que, no fondo, é a decisiva e nunca totalmente clarificable da inmanencia-trascendencia do divino: *coma todo*, só dándose na nosa

---

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 Spatphilosophie Schellings*, Pfullingen 21975, principalmente Introducción e Primeira Parte, pp. 11-94.

experiencia resulta accesible; pero, ó mesmo tempo, *a diferencia de todo*, non pode pertencer sen máis á nosa experiencia. As probas e o coñecemento de Deus teñen que pasar pola proba de lume desa paradoxa, e aí verificarán a capacidade da filosofía que as sustenta.

Dondeyne conclúe que non se pode falar de "mostrar" a Deus (pois iso implicaríao no primeiro senso analizado), prefire dicir "demostrar", aínda recoñecendo que é un termo "fort équivoque". Explícao así: "Unha cousa é mostrar unha realidade presente en persoa ('mostrar') e outra *afirmar en virtude dun certo razoamento* que esta realidade está presente"[32]. Non imos entrar na discusión[33]. Interésanos unicamente a marca da diferencia e o enunciado da dificultade, para situar ante elas ós nosos autores, tratando de resumir brevemente as súas posturas.

b) As probas como explicitación do acceso primario

Quedou xa claro que ambos parten desa necesaria implicación do divino na experiencia humana. En Zubiri era natural desde que a súa reflexión nacía no ambiente fenomenolóxico e tiña moito de ofrecer unha alternativa máis rica do heideggeriano ser-no-mundo . E, xa de modo expreso, dirá da xusticación ulterior: "es la explanación de una experiencia que estamos experienciando físicamente"[34]; e, polo mesmo, pode afirmar máis tarde: "Toda demostración de la realidad de Dios presupone en la persona humana unha previa intelección de su realidad"[35].

En Amor Ruibal, que fala noutro ambiente e para outros destinatarios, podería non resultar tan claro. Pero non é menos firme no fondo. Non só porque vai incluído no "coñecemento espontáneo" e porque é lei de todo coñecer directo converterse en reflexo, senón porque nace da entraña mesma do seu plantexamento metafísico: implicación —previa a todo coñecer— home-realidade (calquera realidade).

Mesmo hai que sinalar que xa en 1917, no tomo III dos *Problemas Fundamentais* (nun capítulo que, por certo, merecería unha monografía a parte)[36], dixérao moi expresamente a propósito nada menos que da experiencia mística. Xa entón enuncia a necesaria "inversión do proble-

---

32. *L. c.*, p. 153.

33. Na que seguiu ó debate, S. Breton, acudindo sobre todo a Merleau-Ponty e a *Erfahrung und Urteil* de Husserl, insistiu na conxunción dos dous sensos: "Au fond il n'y a pas d'explicitation qui ne finisse en explication e d'explication qui ne soit finalement une simple explicitation. Il n'y a pas d'opposition tellement tranchée entre les deux. Toute perception cherche deja sa raison et son logos, elle est dejà 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".

ma do coñecer"[37], e basea toda a súa explicación no "sentimento de presencia" —coa xa mentada alusión a "en el vivimos, movémonos e somos"—, que se desenvolve nunha intrínseca dialéctica de "percepción " e "conceptos", que tratan de expresa-la riqueza daquela, sen nunca o poderen conseguir[38].

E, aínda que ningún dos dous se adica a explicalo expre-samente, resulta obvio que o rol das probas ten que ser o de explicitar, a distintos niveis e mediante procedementos diver-sos, esa presencia. Nese senso compréndese que o mesmo "coñecemento espontáneo" teña o seu valor para Amor Ruibal e que Zubiri chegue a dicir que "son infinitos" os camiños para chegar a Deus[39].

A cuestión resulta distinta cando se pregunta polas probas "sistemáticas". Neste punto ambos, por motivos distintos, mostran unha actitude estricta, de forte subliñamento do rigor intelectual. Atento a elabora-la súa proba, cada un concentra nela a propia enerxía creadora, deixando en lugar secundario todo o demais.

Pero aquí compre retardar un pouco máis o paso e ofrecer por separado as características xerais do tratamento. Entrar no detalle esixiría unha monografía, nada simple, se quixer estar atenta ó contexto e ás implicacións. Como queda indicado, aquí trátase de ofrece-lo indispensable en vistas á finalidade principal.

3. O problema crítico dos textos ruibalianos

Chegados a esta altura, faise indispensable afrontar directamente un problema ó que desde o capítulo primeiro vimos aludindo reiteradamente: o estado dos textos en que Amor Ruibal trata o problema de Deus. Só quen teña loitado durante moitas horas con esta auténtica fraga de manucritos, poderá sospeita-la dificultade do que aquí se anuncia.

Non é este o lugar —serao a edición definitiva da obra— de entrar en detalles, que fatigarían ó lector e empecerían gravemente a marcha do traballo. Intentaremos ofrece-los resultados "seguros" —as comiñas indican a necesaria modestia de toda conclusión—, salientando os aspectos relevantes para o problema que nos ocupa. (Falaremos de "inéditos" aínda referíndonos ós publicados en *Cuatro Manuscritos Inéditos*[40], por comodidade e porque, como imos ver, están afectados por case que idénticos problemas de tipo textual).

---

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 contendio de la idea, que sin eso no puede constituir más que fórmula vacía de realidad" (III 317; cf. 307-315. 326-328. 363).

39. HD 266.

40. Madrid 1964.

Os xuízos acerca dos editores —que ás veces parecerán por forza duros— enténdanse nun senso puramente "obxectivo": debémoslle moito, case que todo; e só gracias ó seu esforzo —o máis difícil, porque abriu o camiño e deu os primeiros pasos— podemos avanzar sobre eles.

a) Visión de conxunto

Para situa-la comprensión, é preciso recorda-lo panorama xeral. Amor Ruibal deixou editada e practicamente completo a parte histórico-crítica do seu estudio, agás o tomo VII, que de todos modos quedou ben preparado e non ofreceu dificultades para a edición de C. Pumar. Non sucedeu así coa parte constructiva, a máis creativa e persoal.

Aquí atopámosnos cun verdadeiro labirinto de manuscritos, fragmentarios, desordenados, sen paxinar e sen indicacións do autor acerca do seu lugar ou destino sistemáticos. Dispoñemos de descripcións externas e dalgunhas indicacións de contido e posible situación[41]. Pero tanto Pumar coma Casas, aínda que este amosa algún aceno de clasificación crítica[42], parten dun Amor Ruibal estático e acabado: non admiten evolución no seu pensamento[43] e, polo tanto, sitúan tódolos textos ó mesmo nivel.

O resultado é literalmente catastrófico e pode converterse decote nunha trampa mortal para unha interpretación crítica. Con maior razón no problema de Deus, tanto por ser o último como porque, segundo sabemos xa, constituía o auténtico frente de avance na súa reflexión, a cal abriu aquí os seu vieiros máis maduros na concepción do ser e do coñecer.

Como primeira orientación, tracemos antes de nada un panorama xeral da obra. Dado que este é un problema do que empecei xa a ocuparme—creo que por vez primeira nos estudios ruibalianos— a finais dos anos sesenta, vale a pena empezar retomando os resultados de entón[44].

Na obra de Amor Ruibal, prescindindo dos traballos anteriores ós *Problemas Fundamentales*, cabe sinalar catro etapas importantes:

---

41. Cf. C. Pumar en VIII 533 nota 1 e "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; e as introducións de S. Casas a I e XI (en XI 32-33. 38-42 e I 49-51. 85-86, crítica a Pumar).

42. Cf. principalmente I 86-89 e XI 31-37. 42-53. Xa a iniciara en *D. Angel Amor Ruibal. Su vida y su obra filosófica:* Crisis 1 (1954). 13-32

43. Cf. o observado en cap. II c.

44. Cf. *Constitución y Evolución del Dogma*, Madrid 1977, pp. 165-167: "Las fuentes: carácter y cronología" (a preparación desta obra empezou en Roma 1966). Nesta tarefa axudoume tamén o diálogo con C. Raña, que ofrece o seus resultados en *Conocimiento de la Divinidad en el pensamiento de Amor Ruibal*, tese en doutoram. dirixida por C. Baliñas, Santiago 1976, *pro man.* e *Datos para una Teodicea según Amor Ruibal*: Compostellanum 30 (1985) 141-165.

1ª Ruptura coa escolástica, pero —moi ocupado directamente en temas teolóxicos— sobre todo en forma de intuición global e promesa de ulterior desenvolvemento. Con todo, compre ter en conta que algunhas instancias, como a consideración valorativa do coñecemento e a dialéctica intuición-idea[45], non acadaron despois a intensidade aquí enunciada.

2ª A etapa —só hipotética— que, nunha primeira concreción, parece apuntar o mesmo autor en VII 270-271. Enumera, en vistas ás súas implicacións teolóxicas, os seguintes temas: ser, coñecer, causalidade, potencia e acto, relacións, substancia, individuación, personalidade e accidentes[46]. Aquí parecen corresponder algúns inéditos filosóficos e posiblemente textos refundidos nos tomos VIII-IX, pero que sería moi aventurado sinalar en concreto[47]. Esta é a etapa que teñen como única C. Pumar[48] e J. M. Delgado Varela[49], remitíndose a esta cita como único fundamento.

3ª É a da primeira realización filosófica expresa, cunha forte acentuación da gnoseoloxía como base de todo o discurso, que se estende á ontoloxía, á cosmoloxía e ó tratamento filosófico de Deus. Esta etapa está insinuada polo autor no seu comenzo en VIII 5-10. A ela pertencen VIII, IX (agás a importante parte que estudiaremos logo) e parte de X. É a que S. Casas ten coma única e uniforme para toda a obra[50].

4ª A que consideramos máis importante e decisiva por representa-la exposición máis sintética e madura tanto gnoseolóxica como ontoloxicamente. Nela nos baseamos na Segunda Parte. Emerxe por primeira vez no fragmento introducido en IX 15-113, que xa causara perplexidades a Pumar[51] e da que Casas salientou hai tempo a peculiaridade[52]. Hoxe xa

---

45. Sobre todo en III 230-382, xa aludido; e tamén no peculiar traballo de C. Pumar/Amor Ruibal, *El conocer humano en "Los problemas Fundamentales"* (1920-1921): Compostellanum 4 (1959) 64-125, analizado no cap. I.

46. Remata así a 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 discutirlas aisladamente al exponer nuestra doctrina acerca de los mismos problemas".

47. Cabe indicar con probabilidade "Apriorismo y aposteriorismo en las contrucciones metafísicas", publicado en X 354-365 e os 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 grandor*; non así, en troques, os que tratan de Deus; aínda que probablemente teñan bastantes *anacos* desta etapa.

48. Cf. VII 19.

49. *Renovación teológica a la luz del movimiento ecuménico y de la filosofía relacional e introspectiva*, Madrid 1963, p. 109.

50. Xa no artículo cit. en nota 42; logo reitérao, sen asomo de dúbidas, nas introducciónns a I e 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.

non hai dúbida de que pertencía a un grupo de traballos aínda inéditos: *El conocimiento nocional y analógico de Dios*, pois os textos truncados enlazan perfectamente.

Esta é, pois, a etapa repetidamente aludida, que supón *ó contacto co tema de Deus* a maduración última —¡en camiño, non acabada!— do pensamento ruibaliano. Nela se move todo o noso tratamento, porque nela están os textos principais do problema que estudiamos e porque a tomamos como *criterio hermenéutico* decisivo para xulgar todo o demais.

Non se pense, con todo, nunha aplicación mecánica. O autor "xogaba" cos textos: trasladaba dun lugar a outro (o anaco IX 15-113 é un bo exemplo), xuntaba en orde á redacción final, *que non chegou*, textos de distintos estratos, engadía textos novos ó final de desenvolvementos antigos... Por forza, calquera reconstrucción terá moito de provisional e hipotético, aínda que as liñas e a orientación fundamental me parecen seguras, sempre que se manteña alerta o senso crítico e a sensibilide hermenéutica.

b) O problema de Deus

Agora haberá que facer, logo, a aplicación ó concreto tema de Deus. Estando como están na fronteira do avance, compre esperar unha especial dificultade, tanto pola incompleción como polo estado provisional de busca. Hai que proceder con cautela. Por comodidade, utilizaremos siglas, que se irán explicando a medida que aparezan.

1. Empecemos pola *forma externa dos textos*, apoiándonos na descripción de S. Casas. Hai tres grandes grupos:

a) *El concocimiento nocional y analógico de Dios* (CNA). Consta de seis fragmentos (16, 10, 14, 34, 65 e 7 páxinas, respectivamente)[53]. Está inédito, pero ten, como veremos unha enorme importancia. De aquí saíu IX 15-113. O título é expresivo do seu contido, que supon, polo menos nalgúns dos anacos, a última loita do autor cos problemas máis radicais.

b) *Existencia de Dios* (ED). Tres fragmentos de 16, 202 e 50 páxinas; máis 8 páxinas independentes cunha clasificación das probas[54]. Publicado en XI. Trata do coñecemento natural de Deus á luz do Vaticano I (interpretado, como xa sabemos, con amplitude), das condicións filosóficas que están na súa base, e acaba cun breve aceno ó argumento pola continxencia para estenderse nunha ampla análise crítica da finalidade.

---

53. I 46.
54. XI 26-27.

c) *Existencia de Dios según mi exposición* (EDE). Tres fragmentos de 22, 136 e 42 páxinas; as últimas son catro amplas notas (16, 10, 6, 10)[55]. Contén, por orde, uns estractos de lecturas diversas, fai unha ampla presentación e fundamentación do problema de Deus en discusión coas negacións modernas (sobre todo a monista) para desembocar na formulación da *súa proba pola relatividade universal*; as notas son longas exposicións do idealismo, do neokantismo e do bergsonismo.

Esta somera descripción fai comprensible o xuízo de S. Casas: trátase de manuscritos dun carácter excepcionalmente provisional, mesmo respecto dos outros inéditos. Fala de "composición fragmentaria", como é obvio, e engade: "Ambos están moito menos elaborados cós dous precedentes e son neles claramente perceptibles múltiples lagoas"[56]. Tan é así que se atreve —único caso en toda a súa obra de editor— a salta-los cánones de calquera edición crítica, facendo unha fusión entremezclada dos mesmos, coma se se tratase dun texto único (avísao, naturalmente, pero o texto premanece aí, coa súa evidencia mostrenca e desorientadora)[57].

2. Isto significa unha nada pequena dificultade engadida, ó presentar ante o lector un texto obxectivamente falso, cheo de pistas hermenéuticas que dan por sobreentendido o que debería ser obxecto de coidadosa investigación. O editor obrou de boa fe, pero o resultado é literalmente catastrófico. Despois das observacións que fixo, asombra le-la conclusión a que chega:

> 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 PFD[58].

Son dúas as asuncións básicas que levaron ó editor a tal conclusión. Por un lado, a crenza, acrítica pero teimundamente mantida, de que o pensamento de Amor Ruibal é algo estático, que non evolucionou: tódolos textos estarían á mesma altura. E, por outro, a crenza paralela de que, en definitiva, o pensamento ruibaliano é escolástico[59].

---

55. XI 27-28.

56. XI 28-29. Os dous inéditos a que se refire son: *Los principios de donde recibe el ente la existencia* (XI 88-179) e *Naturaleza y sobrenaturaleza* (XI 183-305).

57. XI 49-52.

58. XI 52. Se por non faltar fragmentos entende "posibles substracciones", como sospeitara A. Gómez Ledo (XI 29-30), pode ter razón; doutro xeito, resulta dificilmente admisible. Que o plan estea rematado, é xa demasiado afirmar.

59. Despois de segui-la implacable crítica histórica ó longo da obra e de estudia-lo esforzo, verdadeiramente admirable —e se se consideran as condicións en que se fixo, asombroso— por replantexar a fondo os "problemas do ser e do coñecer", resulta difícil comprender que se interpreta así o 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).

Tal conclusión mostra ben o tremendo desenfoque a que o autor somete a edición dos textos. E fai intuír qué perigosa resulta a fusión dos dous inéditos coa que se atopa o lector. Axiña veremos, por exemplo, cómo coa inocencia dun simple título o editor enmascara o punto centralmente decisivo e máis orixinal do tratamento das probas por Amor Ruibal.

c) Intento de reconstrucción

Tendo á vista os datos e precavidos por estas consideracións, resulta posible aventura-las liñas fundamentais dunha reconstrucción que permita un traballo hermenéutico suficientemente fiel e responsable.

1. Un primeiro aspecto elemental —a propia experiencia ensinoume que por elemental é fácil non caer na conta— está en que cada "inédito" é, en realidade, un *grupo* de inéditos. Están agrupados polo autor e gardan polo mesmo unidade temática. Pero iso non significa automaticamente que todos teñan a mesma altura redaccional. Igual que sustraía fragmentos en vistas a unha posible ordenación de distinto enfoque, o autor —é, polo demais, consecuencia lóxica— xuntaba outros entre si. De feito, cando se analizan os textos con detalle, resulta ser máis numerosos cós que sinala o editor.

De todo isto algo resulta claro: dado o estado provisional destes manuscritos, cómpre ver cada grupo coma unha "carpeta de traballo", que o autor reelaboraría finalmente desde a perspectiva final. Moitos acabarían, con toda probabilidade, sendo elimininados: era o dereito do autor. Dereito que, como dixemos, xa non temos nós, que, en troques, si témo-la obriga da interpretación crítica. Esta idea, tamén elemental, resulta decisiva para a ordenación xeral. Un problema importante é o de determina-la prioridade entre DE e EDE.

2. O *método constante* ó longo da obra consiste en expoñer primeiro o estado da cuestión xunto cunha valoración crítica das diversas teorías, paraexplicar logo a propia. Conforme a esa pauta deberiamos concluír que ED abre o camiño que logo continúa EDE: o "según mi exposición" explicaríase así perfectamente. Pero cabe tamén pensar que se refire á exposición persoal despois do percorrido histórico dos primeiros tomos.

De feito, a análise coidadosa dos textos —e confeso que neste punto, e despois de moitas vacilacións, estou refacendo a interpretación neste estudio, xa redactara na dirección anterior— parece darlle a razón a S. Casas cando considera EDE anterior a ED[60]. (Nese caso, o texto pertencería propiamente á etapa 3ª das enumeradas). Esta orde viría corroborada polas múltiples introducciòns desbotadas polo autor[61] e sustituídas

60. XI 36. Con todo, os indicios que aduce supoñen, certo, que se trata dun traballo posterior a I-VI, pero non *sen máis* anterior a IX-X.

61. Poden verse en apéndice en XI 495-500.

pola máis ampla, aínda inédita[62], que enlaza de modo grandioso coa temática dos primeiros tomos, ó tempo que se abre á que pretende ser resposta persoal do autor.

De todos modos, o feito de estar en carpetas á parte, fai polo menos probable unha hipótese intermedia: Amor Ruibal elaborou con detalle ED e viu que adquiría unha estensión notable; puido entón cambiar de plan. Primeiro, conforme ó seu costume, faría a redacción "definitiva" de ED, e logo reelaboraría EDE, dando forma plena á súa aportación orixinal.

De ser isto así, EDE constituiría todo el unha gran introducción ó tema; pero claramente rebordada polos desenvolvementos concretos e máis precisos ós que o foi levando a redacción de ED. A forma que nos chegou debería ser profundamente remodelada. E sobre todo o "argumento pola relatividade", que foi o motor da exposición e que, como veremos, alcanza alí mesmo unha notable brillantez e profundidade, tería que ser retomado ó final e sometido á reelaboración definitiva.

Con esta hipótese explicaríanse dúas cousas moi importantes: 1) que o argumento da causalidade/continxencia[63] apareza en ED sen desenvolver e con comezo truncado; e 2) que o da relatividade —que xa está dirixindo internamente o tratamento da finalidade (este si plenamente elaborado)— non alcanzase aínda a ser redactado.

En todo caso, de ningún modo ten xustificación a fusión feita por S. Casas (ED-E), porque mezcla textos de moi distinta elaboración e porque pon en lugar intermedio o argumento da *relatividade* —antes có da finalidade—, cando está chamado a ser a culminación orixinal de toda a exposición ruibaliana. Feito agravado, en primeiro lugar, porque o dá por completamente elaborado e, en segundo, porque co inocente procedemento do título engadido —aínda que sexa entre corchetes— o converte en "Demostración de la existencia de Dios por la causalidad eficiente"[64]. Iso, a pesar de que o autor advirte de modo expreso, unha páxinas despois, que non vai "utilizar explícitamente el principio de causalidad"[65], senón "el principio que diremos *de relatividad*, dentro del cual nos hemos colocado"[66].

3. Resta aínda completa-lo esquema xeral coa colocación de CNA (recórdese: *Conocimiento nocional y analógico de Dios*). Lembremos que se trata de seis manuscritos. Pero —aínda que o editor nada di ó respecto— a análise revela que o primeiro na orde en que os enumera S. Casas non pertence a este contexto, pois é claramente de temática xeral gnoseolóxica (probablemente desbotada do tomo VIII). Trátase pois de 5 manuscritos.

---

62. Trátase do inédito aludido por S. Casas en I 46, número 12, e do que aínda non disponía cando a edición de CMI.
63. XI 467-469.
64. XI 394.
65. XI 400.
66. XI 401.

Versan todossobre a posibilidade de coñecer a Deus, buscando unha concepción adecuada do ser e da *analoxía*. O autor tantea a base de ensaios. En dous deles —que serían o segundo e o terceiro na enumeración de Casas— alcanza a postura definitiva, que vimos na Segunda Parte: o ente como *noción* "homoxénea" máis alá da analoxía e da equivocidade. O segundo é o que enlaza literalmente con IX 15: estamos, pois, en terreo seguro: del colleu Amor Ruibal todo o amplo tratamento de IX 15-113, no que probablemente ía ser a exposición definitiva da súa concepción do *ser* e das *funcións cognoscitivas*[67].

O seu carácter non deixa lugar a dúbidas de que se trata de cuestións introductorias, en canto base de todo o tratamento de Deus. Enténdase "introductorias" na orde da exposición; en canto ó pensamento, supoñen —os dous citados como culminación— a última loita de Amor Ruibal con problemas decisivos, coa conquista das posicións máis avanzadas.

Repitamos, para terminar, que dentro de cada grupo non todo é homoxéneo e que resulta humanamente imposible saber con certeza qué acabaría eliminando o autor, qué modificacións e reelaboracións introduciría e, en última instancia, cál sería a fasquía que ofrecería a síntese definitiva. A nós só nos queda, desde unha coidadosa crítica interna, adiviñar e reconstruír no posible esa figura.

4. As probas da existencia de Deus en Amor Ruibal

Cóntanse por centos as páxinas que Amor Ruibal adicou ó tema. Compre, logo, esquematizar no posible para non nos alongarmos e para gañar claridade sobre as liñas de fondo.

En principio aparece *amplo e flexible*. Na obra en xeral, posto que trata de crear —dentro do panorama dos grandes sistemas da modernidade— o lugar filosófico para a comprensión teísta (tomos I e II principalmente, con plantexamentos que retomará de modo expreso no tratamento final: tomo XI e inéditos). E cando afronta directamente o problema, trata de abri-la interpretación do Vaticano I, que, segundo el, deixa "expeditos" moitos camiños: "de ahí la variedad posible en la presentación científica de las pruebas (...) cuyo valor depende de las teorías a que se subordinen"[68]. Finalmente, expoñendo xa a propia teoría e a pesar de insistir na necesidade da "índole metafísica de la teoría del ser como preliminar obligado", deixa longa amplitude:

---

67. Enténdase cando menos como "patrón hermenéutico", pois é claro que moitas aplicacións e ampliacións seguían sendo válidas e deberían ser incorporadas.

68. XI 323. Cita: causalidade, movemento, "idea", participacións, ideas innatas, iluminación, gradacións entitativas, procedemento dialéctico de tipo metalóxico (Günther), depuración mística ou racional da idea de Deus no espírito (Kuhn)... Teñen desigual "valor científico", pero "ello no obsta a que tengan su representación no excluída de los dominios de la ortodoxia" (*Ibid.*).

> 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, a condición de que en una u otra forma se subordinen al predominio de la función intelectiva, al modo dicho, sin lo cual no hay para el hombre valores científicamente cognoscibles, ni en tal sentido justificables[69].

Neste marco, o seu esforzo concéntrase en *dous obxectivos*. O primeiro, facer unha análise e valoración histórica da formación e do valor das probas tradicionais. Desemboca nunha auténtica "deconstrucción", na que se vai inserta-lo segundo. Este é o intento dunha construcción orixinal, como resposta ós desafíos do tempo. Ó revés ca no primeiro caso, non foi unha tarefa acabada. Sabemos xa que quedou en plena elaboración, en monllos de manuscritos atoutiñantes, en intentos multiplemente repetidos á busca dunha idea máis xusta e dunha síntese máis apretada. Pero —sen sermos tan optimistas coma o editor[70]— cremos que o fundamental logrouse, no senso de que respecto da orientación fundamental non caben dúbidas importantes.

a) Enxuiciamento histórico

O primeiro obxectivo realízase mediante un percorrido dos diversos sistemas. Pola súa información, polo seu senso histórico e pola agudeza da súa crítica, este longo repaso á historia do problema ofrece un panorama grandioso e impresionante. Empeza nos presocráticos[71], pasa por Platón e Aristóteles[72], alude ós estoicos[73] e demórase na patrística[74]; pero o telos de todo o movemento é o estudio a fondo da escolástica, á que consagra todo o tomo VI.

O interese evidente consiste en comprende-lo proceso, buscando a súa articulación interna a base dos influxos cruzados —unhas veces opostos, outras confundidos e nunca "cientificamente" sistematizados (porque obxectivamente era imposible e subxectivamente non había conciencia de sistema)— do (neo)platonismo e do aristotelismo. Sinala os "períodos históricos" do longo e complexo proceso: *empírico* (de mera

---

69. Inédito aludido en nota 62.

70. Recoñece expresamente o carácter excepcionalmente provisional destes manuscritos: "composición fragmentaria", "mucho menos elaborados que los dos precedentes" e con "múltiples lagunas", "en especial" o último (XI 28-29). Atópaos tan desordenados, quecomo dixemos, se atreve —único caso— a facer unha —desafortunada e perigosísima— recomposición dos mesmos (XI 49-52). E o principal defecto desta meritoria edición. Como indicamos xa na co cap. II, pode desenfocar fatalmente toda a lectura.

71. V 1-37.

72. V 39-78. Volverá continuamente sobre eles, a propósito do seu influxo, perenne e contraposto.

73. V 76-78. Volverá tamén repetidamente sobre eles; cf. principalmente III 34-37; V 105-109; VII 1-9.

74. V 79-315.

acumulación, sen "normas filosóficas", ata Anselmo)[75], de *clasificación* (de recepción filosófica oscilante, coas fases anselmiana[76], abelardiana, dos Victorinos e intermedia ata Tomás) e de teoría (de sistematización máis coherente)[77].

Tomás e Escoto, como culminación, son examinados con máis detalle[78]. De carácter "arábigo-aristotélico," o primeiro (analízao longamente, distinguindo as dúas *Summas*)[79] e "platónico-agustiniano," o segundo[80]. Este, que insiste na oposición finito-infinito[81] e se apoia máis na *posibilidade* ca no feito ó partir das cousas sensibles[82], parécelle, en conxunto, superior: "eleva el argumento hacia su 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 realidade, Escoto —xenio crítico, frente ó xenio sistemático e ordenador de Tomás[85]— constitúe xa un final, que obriga a novos rumbos: "marca la divisoria de dos orientaciones opuestas", a saber, a *nominalista* e a *aristotélica moderada*, que intenta, aínda que sexa eclecticamente, unha nova sistematización "de criterio más amplio y equilibrado"[86]. Neste senso o labor de Francisuco Suárez ten "muy alta significación"[87].

---

75. V 293-306.

76. Aproveita (VI 321-386) para facer unha aguda análise do *argumento ontolóxico*, que non acepta; sinala a semellanza 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); e analiza as posturas de Descartes (376-379), Malebranche (379-380), Leibniz (380-381), Fenelon (381-382), Hegel e Spinoza (382), Kant (383), do ontoloxismo (383-384) e Mendelsohn (384-385).

77. VI 485-555. Salienta moito, en reptidas ocasións, o influxo dos árabes: cf. VI 538. 546-547. 549-550. Chega a afirmar: "y más bien son los comentarios árabigo-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, utputa 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.* O autor explica así o 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).

83. VI 631.

84. VI 632.

85. Cf. VII 304-305.

86. VI 635-636.

87. VI 636. Non existe aínda un estudio verdadeiramente crítico deste percorrido histórico. Hai, si, meritorios traballos orientadores, coma os de S. Casas, *La demostración de la existencia de Dios en la filosofía de Don Angel Amor Ruibal*, tese en dou

Por iso, xusto aquí, é onde Amor Ruibal fai a súa proclama xa coñecida por nós: *non se pode continuar por este camiño*. Imponse abandona-lo "sincretismo incoherente e artificioso" da *escolástica* e proceder a "unha transformación fonda na teoría do ser e do coñecer"[88]. Tal é a tarefa que el se impón a si mesmo.

Non nega o "valor fundamental" dos razoamentos "tomados da continxencia do mundo nos seus diversos aspectos"[89]. O fallo está na carencia duha nova base sistemática á altura do tempo. A restauración neoescolástica opúñase entón cun dogmatismo sustentado no poder. El non se arredra e enuncia xa os seus temas fundamentais: a *continxencia* como base e a *relatividade* como intuición configurante —¡aparece tres veces nas dúas páxinas finais do tomo!— van ser os seus eixos. Dalgún modo, todo está aí anunciado[90].

b) Tratamento global

Chegamos así ás portas do segundo obxectivo anunciado ó principio: a *visión propia* que Amor Ruibal ofrece do problema. Seremos breves, aínda que lograr claridade neste punto resulte sumamente difícil. A análise que fixemos da edición dos textos permite unha orientación básica sobre o movemento de conxunto.

1. O percorrido histórico foi unha preparación. O tratamento sistemático enlaza expresa e repetidamente con el e conta, ademais, coa elaboración dos principais temas gnoseoloxicos e ontolóxicos (tomos VIII-X), que farán a mediación. Se ben, como sabemos, á súa vez os máis decisivos deses temas acadarán a súa profundidade última no intento de os aplicar a este problema inconmensurable.

Limitándonos ás *probas*, indiquemos esquematicamente os rasgos máis peculiares. Están ben representados polos dous manuscritos principais. O primeiro, *Existencia de Dios*[91], empeza interpretando —coa apertura inidicada— a doctrina oficial da igrexa a partir do Vaticano I sobre a posibilidade das probas e do coñecemento natural de Deus. Despois de distinguir, como sabemos, o coñecemento espontáneo e o reflexo,

---

toram., 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. Tamén o editor dos inéditos, S. Casas, salienta a importancia destas páxinas (cf. XI 46-49).

91. Para a descripción "física" e para unha enunciación dos seus contidos —polo dito, só para iso—, cf. S. Casas na introducción: XI 15-17. 26-27.

e previas unha amplas consideracións acerca da esencia e dos atributos[92], introduce o tema das probas.

O texto ten comenzo truncado: un signo máis das vacilacións do autor. É moi posible que no proxecto inicial pensase expoñer aquí todo o seu pensamento, mezclando, coma tantas veces, a exposición crítica dos demais coa da propia teoría. Unha vez máis, o tema creceríalle nas mans e viuse obrigado, mediante numerosos tanteos, a buscar unha nova configuración do tratamento.

Cando chega aquí é xa sólida a súa convicción, expresada xa con nitidez a propósito de san Tomás, de que os argumentos a tomar en serio son os que parten da *causalidade*, sexa eficiente ou final; de que a finalidade só vale en canto reductible á eficiencia; e de que ésta, á súa vez, só alcanza o seu valor definitivo en canto reducida á contixencia[93]. Enténdese entón que sexan estas dúas causalidades as tratadas.

2. A eficiente, xa baixo a forma expresa de *continxencia*, é tratada brevemente (dá a impresión de ser o remate dun tratamento máis amplo) e como de paso. De feito, ten un certo aire provisional e acaso non de todo coherente co demais. Parte da continxencia coma dun feito inconcuso e postula desde el a existencia do 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 gradación infinita suma una contingencia a todas las que la preceden. Si suponemos suspendida desde las alturas una cadena de longitud ignorada que llegue hasta nosostros, ¿podremos decir que siendo infinitos los eslabones de la cadena, bastan para sostenerse a si mismos?[94].

Prosegue aínda reforzando de modo máis formalizado o argumento para chegar á conclusión:

> De esta suerte puede demostrarse matemáticamente la existencia de el Absoluto. Decimos la existencia, porque el carácter trascendente de Dios como lo ofrece la teología no se sigue de esto sin otras demostraciones[95].

---

92. XI 375-393. Atención: Casas corta aquí o texto, introducindo o outro manuscrito.

93. Cf. VI 602-604. 609-614, referíndose a Tomás; e VI 643-644, xa na conclusión de todo o tomo. *En Existencia de Dios* retomara estas ideas nunha nova clasificación, sempre co mesmo resultado: "es menester elevarse de las ideas antropológicas y cosmológicas al concepto ontológico del ser contingente y necesario" (XI 326 nota 21; cf. toda a nota, pp. 325-327).

94. XI 468.

95. XI 469.

Conclusión curiosa, que non concorda co pensamento xeral do autor, que, por un lado, se expresara sempre con moita máis cautela, aludindo ó carácter "existencial" e afirmando que "más bien debe hablarse de pruebas de la existencia de Dios que no de *demostraciones*"[96]; e, por outro lado, une intrinsecamente a proba co coñecemento auténtico de Deus[97].

Acaso a falta de todo o contexto nos impida ver con precisión o que pretende exactamente; mesmo é posible que a distinción final —falta aínda demostra-lo carácter trascendente de Deus— apunte a algo parecido ó de Zubiri, cando este pretende que o primeiro momento é un feito inconcuso. De todos modos, esta non é a figura que Amor Ruibal acabará ofrecendo como propia e peculiar desde a raíz do seu propio pensamento.

Antes de chegar a ela, como final deste manuscrito, expón a súa concepción do argumento que parte da *finalidade*.

c) A proba pola finalidade

Trátase dunha exposición ampla e matizada[98]. Ten tódalas trazas de estar destinada a pasar á redacción definitiva.

1. O editor avisa que para a información e para as obxeccións tomou como base a P. Janet[99]. Sen dúbida; pero, igual ca sempre, só externamente: o vigor da argumentación e o máis orixinal do enfoque son propios do xenio ruibaliano, e enlazan ademais de modo verdadeiramente orgánico coa súa concepción correlacionista.

Merecería un estudio detallado, para o que non hai lugar aquí. Como estructura básica da reflexión hai unha clara actitude dual, segundo se refira ós que defenden a súa validez absoluta ou ós que lle negan toda validez obxectiva. El adopta unha postura intermedia.

Frente ós primeiros —os "escolásticos"— insiste nos seus límites. A causalidade final non ten a evidencia da causalidade eficiente, e tan só mediante ela —é dicir, en definitiva, reducido a argumento de *contixencia*— alcanza validez[100]. Noutro caso, "más que un argumento es una hipótesis", lexítima, iso si, pero que só indirectamente se poderá converter en tese:

> Según esto, el argumento *teleológico* no es aisladamente válido, si no se presenta como complemento del argumento de la causalidad eficiente o se hace ver la ilegitimidad de las hipótesis que suprimen la causalidad final[101].

---

96. XI 328-329.
97. Cf. XI 372-375; falaremos aínda do tema.
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 as palabras finais do tratamento).
101. XI 471.

Con esto último alude ó segundo frente, o dos que negan a validez do argumento, é dicir, os que defenden a combinación casual de elementos e, sobre todo, Kant. Frente a eles defende a validez, parcial pero obxectiva.

Contra a combinación casual argúe de modo concentrado, mediante a distinción entre "combinación" e "ordenación": o cálculo de probabilidades ou o número infinito de átomos parten da falsa suposición duns elementos neutros. Pero a análise mostra que tanto os "elementos simples" coma os "corpos" "tienen condiciones que determinan los modos de su combinación para producir otros cuerpos"[102]; de xeito que só conxuntando combinación e ordenación cabe razoar, e iso implica finalidade:

> Pero admitir una ordenación de elementos a una combinación dada es destruir la hipótesis del acaso, es introducir subrepticiamente un factor de finalidad que es sustancial y que por sí solo regularía la naturaleza[103].

2. De todos modos, a discusión céntrase sobre as dúas principais obxeccións kantianas. Non entraremos aquí na xusteza histórica da interpretación que fai Amor Ruibal. En realidade, dá a impresión de proceder, máis ca sobre os textos kantianos, sobre a típica esquematización escolar das súas obxeccións. Interesa, pois, ante todo o que as respostas din acerca da súa propia concepción[104]. Téñase tamén en conta o necesario esquematismo desta reseña.

Respecto da primeira obxección—só se probaría un *ordenador*, pero non o Deus infinito e necesario—, concede o suposto: efectivamente, só un ordenador é o que busca o argumento coma tal. O que sucede é que, reforzado coa eficiencia, ese ordenador mostrase necesariamente como creador:

> Dada la existencia de un ser ordenador, no es difícil concluír que Él es también creador; porque si, 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 propia. Luego la materia es tan dependiente de otro en su ser como en su forma[105].

---

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.

104. Para unha aguda visión de conxunto, cf. A. Cortina, *Dios en la metafísica trascendental de Kant*, Salamanca 1981, pp. 143-226.

105. XI 475-476.

Se, por outra parte, se supón unha materia eterna e necesaria, sería contradictorio pensar nun ordenador continxente[106].

Na segunda obxección —carácter subxectivo da finalidade— o autor endurece máis aínda a postura de Kant, que precisamente mostrou especial respeto por este argumento[107]. Insiste, tamén con argumentos *ad hominem*, en que a finalidade na natureza non pode ser puramente subxectiva. Cousa que non é refutada nin polos erros nin pola acomodación arbitraria para un fin alleo á cousa utilizada, pois ambos casos supoñen unha finalidade obxectiva como condición de posibilidade.

3. Moito máis importante ca toda esta refutación son as ideas que a continuación expón como propias. Entón procede co seu habitual senso crítico.

Empeza recoñecendo que, ó reves da causalidade eficiente, a final é algo "deducido", "una hipótesis", que non pode ser fundada unicamente por "analoxía" co mundo subxectivo[108]. E, aínda supoñendo finalidade no universo, se se prescinde da continxencia, non é lícito concluír a un artífice ordenador[109]. A razón está en que a finalidade humana (é dicir, a que se exerce nas cousas artificiais) e a natural son distintas, mesmo opostas: aquela vai de fóra a dentro, mentres que ésta vén de dentro a fóra, pois as cousas naturais son "entidades autónomas y que tienen en sí lo que exigen para su fin"[110].

Por aquí non hai camiño. Por iso o socorrido argumento do reloxio e do reloxeiro "no tiene valor alguno". E un "sofisma" que, en consecuencia lóxica, levaría a un "ocasionalismo" de "Dios moviendo todo lo que se mueve"[111]. Só combinando a finalidade interna (ínsita nos dinamismos intrínsecos da natureza) e a esterna (a coordinación de todos eles) se pode avanzar[112].

---

106. XI 476-477. Véxase, respecto da postura de Kant —estructuralmente non tan lonxana da súa como pensa Amor Ruibal— esta síntese de A. Cortina, O. 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. "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 a importancia deste argumento na obra precrítica de Kant e mesmo na crítica, cf. H. Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Madrid19-74, pp. 54-56. O mesmo D. Hume acaba reintroducíndoo dalgún modo máis alá do 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.

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 o home —"el ser más capaz de finalidad interna"— non fai nada se non múltiplemente relacionado co mundo, nin o *gran de trigo* pode deselvolve-la súa íntima capacidade xerminativa, se non en condicións e con elementos favorables... (XI 485; véxanse as vigorosas e interesantes pp. 483-488).

O autor móvese con axilidade, brillantez e penetración, porque enlaza coa súa intuición fundamental, o *correlacionismo*, continuamente aludido e ilustrado con aplicacións concretas. En realidade, adianta xa desde este ángulo o seu argumento:

> Por lo expuesto aparece cómo 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 Dios[113].

d) A proba pola relatividade

Chegamos, pois, ó argumento "propio" de Amor Ruibal. Pero xa sabemos que non podemos atopalo moi desenvolvido. O que se nos ofrece é un adianto, enérxico e significativo, pero non elaborado por si mesmo. Para captar por onde apunta o seu senso e as posibilidades que abre, cómpre ollalo no seu contexto e na súa intención.

1. Acabamos de ver cómo cando o autor leva a pleno desenvolvemento a súa concepción do argumento teleolóxico, acaba explicándoo pola relatividade. Co cal, no fondo, o converte xa nunha forma do mesmo. Iso confirma o que viñemos insinuando ó longo do capítulo: que ela constitúe o humus nutricio da súa visión das probas e que a súa elaboración acabada era o *telos* interno de todo o movemento.

Máis aínda, nunha das máis detalladas clasificacións das probas[114], que divide en *absolutas* —"las de categoría *ontológica* o derivadas del ser en cuanto necesario y contingente"— e *subordinadas* —tódalas demais—, a relatividade aparece sendo algo así coma o fondo trascendental:

> En una y otra serie *estátita* 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 contingente[115].

---

113. XI 488.

114. Oito páxinas independentes en ED; transcritas en XI 330-332 nota 25. As citas seguintes no texto referiranse a este lugar.

115. Obsérvese, unha vez máis a profunda coherencia deste principio: na Segunda Parte viamos como a relatividade de *natureza* e a de *individuo* eran peza clave na fundamentación do coñecemento en xeral.

Aparece claro que este principio é o eixo sobre o que xira toda a reflexión ruibaliana. Corrobórao ó final da nota, que explicita a universalidade do principio como subxacente a tódalas probas:

> 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 un 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 supremo[116].

Evidentemente, a centralidade que lle estamos conferindo ó tema responde non xa tan só á intención do autor, senón tamén á súa letra. Confirmación moi importante nun tema tan trascendental.

2. Tal apreciación confírmase analizando directamente o contexto inmediato. Sabemos xa que *Existencia de Dios según mi exposición* significa o tránsito entre o percorrido histórico e a exposición sistemática propia. Tránsito en verdade solemne, pletórico co entusiasmo da intuición, pero tamén aínda á busca da forma propia e da elaboración concreta. De aí o fenómeno dos catro famosos intentos de introducción —que o editor non recoñeceu como tales— e a sustitución por outra máis ampla aínda inédita[117].

Ese tránsito enlaza co proxecto inicial en toda a súa amplitude e quere ofrecer unha alternativa propia ó pensamento moderno tal como entón o vía Amor Ruibal, dominado por tendencias "monistas" e de diversas formas de "pragmatismo" antiintelectual (o capítulo primeiro deste traballo tratou de o situar en coordenadas máis concretas)[118].

Ó longo del, principalmente na introducción definitiva (inédita), aparecen varias énfases: o alcance ontolóxico do coñecemento[119], a "significación metafísica" da noción de ser[120], a necesidade dunha concepción pluralista da realidade, sobre todo como dualismo finito-infinito, relativo-absoluto[121]. E todo envolto na insistencia nunha absoluta seriedade filosófica, que se non pode deixarse ver nas "formas vulgares de probar

---

116. Introducimos, por lóxica, os dous primeiros suliñados, suprimindo en cambio o que levaba a palabra "orden".

117. Cf. cap. II 1 c e infra. cap. VII 4-5.

118. Ve-los longos desenvolvementos de XI 407-456, coas catro estensas notas, provisionais, de exposición histórica: empezan respectivamente en XI 297, 280, 298 e 311.

119. Cf. XI 394-395, que continúa o final da introdución inédita.

120. XI 395 e con vigorosa insistencia ó longo da introducción.

121. Que non é invención cristiá con finalidade apoloxética, repetirá en tódalas introduccións: "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", di na introducción; véxanse as variantes en XI 495-500; tamén XI 410-414.

la existencia de Dios", si está nas sistemáticas, impregnadas dun "elemento profundamente filosófico", dun "fondo metafísico muy superior". Elas fan que, frente á pretensión dos "sistemas monistas" a existenca dun "absoluto trascendente" apareza "con necesidad indeclinable"[122].

Pois ben, Amor Ruibal articula toda a resposta que intenta dar, en torno ó núcleo da *relatividade* ou correlacionismo. Os problemas do acto e a potencia, do un e do múltiple[123], a aludida confrontación co monismo[124] e, en definitiva, toda a concepción da realidade —sen ela o universo "convertiríase en un conjunto caótico"[125]—, explícanse a partir del. Á súa vez, Deus é o centro de todo ese complexo relacional: nel átanse de modo definitivo tódalas relacións, que a el apuntan e nel se sosteñen, abrindo para o espírito do home a captación da súa presencia:

> El problema del ser de Dios es, ante todo, un problema ontológico, en rededor del cual se agrupan todos los problemas que suscita la realidad del mundo con su mutabilidad y contingencia[126].

3. A ese afán de radicalización ontolóxica obedece o principio de relatividade, como algo previo e fundante do mesmo principio de causalidade. Sabida é a inmensa importancia que lle dá a esta o autor:

> La causalidad, que sigue al ser como una de sus propiedades[127], aparece, pues, en cuanto *noción* plenamente inteligible, sin limitaciones a lo finito ni a lo infinito[128].

Aínda así e "contra lo que suele hacerse", el vai —igual que ó seu xeito intentará Zubiri[129]— apoiarse para a súa proba da existencia de Deus na relatividade, porque, en definitiva está na base daquela—"la razón formal de la causalidad se encuentra en esa interna relación de dependencia entitativa de lo finito"— e polo mesmo conserva dentro de si a súa "verdade fundamental", estando ademais menos exposta a obxeccións de "escuela o sistema filosófico":

---

122. Introducción inédita. En XI 408-410 pode lerse un profundo alegato ó respecto. Nel precave contra as trampas da "imaxinación", que levan as probas coma a do *motor* e do *móbil* "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. Non se pense, con todo, nunha oposición simplista: o monismo foi sempre preocupación seria en Amor Ruibal; mesmo acaso a súa obsesión. Aquí mesmo a conclusión é —non sen paralelismo con idéntica preocupación en Zubiri— a dun "monismo verdadero.

125. XI 400.

126. XI 409.

127. Efectivamente, cf. IX 383-429.

128. XI 350.

129. Tamén en Zubiri hai unha certa distanciación/identificación coa causalidade. Cara ó final do libro, ó analiza-la relación Deus-home situándoa nunha "funcionalidad de lo real en tanto que real" (HD 350), insiste en que "se trata de una verdadera causalidad", se ben "no meramente eficiente y productora", senón de "causalidad constituyente, formalmente constituyente", que no home se manifesta como "causalidad personal" (HD 350).

> 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 eficacia[130].

O principio de relatividade é tan radical que constitúe unha especie de "lógica universal"[131], que expresa o ser de tódalas cousas, as cales "no solamente son *in se et in alio* (...), sino también *ad alium*", unidas nun "sintetismo ontolóxico"[132]. Por isto tódalas cousas están intrinsecamente abertas ás demais, nunha apertura que posibilita o seu obrar e as constitúe no seu ser (recórdese a "respectividade" zubiriana). En rigor, ningunha pode entenderse por si mesma, "ni en el conocimiento concreto y singular ni menos en el abstracto"[133].

Só por abstracción precisiva cabe a consideración isolada, estudiando "el aspecto relativamente absoluto [*nótese a coincidencia de vocabulario con Zubiri*] que los objetos nos ofrecen"[134]. Por iso resulta posible contempla-lo mundo sen ter en conta a Deus, igual que podemos considera-la terra isolada do sistema solar[135].

Iso significa que, animada por ese principio, a nosa visión da realidade atópase zubirianamente "lanzada" á comprensión da totalidade do real. De xeito que, seguindo con rigor e consecuencia filosófica a súa dinámica interna e obxectiva, o principio de relatividade leva a Deus, como clave última do real[136].

Velaí o senso e a forza da "proba 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 ralatividad, que

130. XI 401; cf. XI 400-401.

131. XI 457; aquí o autor fala directamente da relatividade en si mesma, pero vale con máis razón para o principio.

132. Cf. XI 457-458.

133. XI 459. Véxase *infra* o 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).

136. Nun contexto algo diferente exprésao moi ben Zubiri: "Si viéramos integralmente la realidad de un grano de arena, habríamos visto en este grano a Dios en su realidad personal incluso trinitaria" (HD 295).

> 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 inteligibilidad[137].

Tal é a formulación máis explícita, aplicada ó problema de Deus, que Amor Ruibal dá do principio que nuclea a súa filosofía. O carácter introductorio e, na súa forma presente, provisional deste escrito non lle permitiu ir máis alá. A forma definitiva viría seguramente ó final de *Existencia de Dios*, unha vez feita a exposición crítica dos demais argumentos, como en efecto o realizou co da finalidade. Non chegou, pero quédanos a súa brillante e poderosa suxerencia, como chamada á continuación crítica e creadora.

4. Para finalizar, indiquemos que o autor fai aínda unhas precisións importantes, destinadas a asegura-la peculiaridade única desta estensión definitiva do principio ata estenderse paradoxicamente ó "ab-soluto". Mostra a viva conciencia dun plantexamento estrictamente metafísico, que articula ó seu modo orixinal e rigoroso a tensión, nunca dominable polo entendemento humano, entre inmanencia e trascendencia do divino. A exposición é tan apretada e o tema tan preciso que vale a pena deixarlle, no posible, a palabra ó texto orixinal.

Empeza sinalando a distinción:

> ...cuando se trata del origen primero de la existencia de las cosas que integran el universo respecto de 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 éstos[138].

Marca logo a diferencia fundamental onde todo se xoga. Obsérvese cómo Amor Ruibal chega, por camiños nada tripados, a conceptos de tanta avoenza coma o de "dependencia absoluta", adquirindo nel un senso plenamente coherente coa súa 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 a su existencia. Y si toda relación entre entidades finitas señala un nuevo ser o modalidad en él, es necesario que respecto del Ser infinito corresponda a dichas entidades la relación de dependencia total de su existencia[139].

Culmina finalmente a reflexión, unindo o máis intimamente posible os extremos máis absolutamente distantes pola dialéctica mesma da súa

---

137. XI 463.
138. XI 463-464.
139. XI 464.

distancia, reatando así, sen violencia nin artificio, tódolos elementos na síntese definitiva:

> Puesta esa invetitable 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 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 Dios[140].

Verdadeiramente, un bota de menos o que podería ser a redacción final, plenamente madura e elaborada, de ideas tan fondamente suxestivas.

5. As probas da existencia de Deus en Zubiri

O pasar de Amor Ruibal a Zubiri, no tocante ó problema dos textos e ó grao de elaboración do problema, o panorama cambia completamente. Aquí o autor tivo tempo para explicarse, lugar para as obxeccións e discípulos que puideron recolle-los textos con coidado e coñecemento de causa. Sen que, con todo, se deba esaxerar. Zubiri pensou longo, pero redactou ás présas, apurado polo tempo final. Dado o seu talante, necesitaría aínda moito tempo para quedar el mesmo suficientemente —nunca por completo— satisfeito.

Por iso cando o editor nos di respecto da obra principal que se trata dun libro "que en verdade é todo de Zubiri, e só de Zubiri"[141], podemos darlle a razón (aínda que persoalmente prefiriría saber en cada caso en qué consistiu o "levísimo arreglo redaccional" dos textos)[142]. Pero el mesmo nos di que Zubiri "pretendía seguir traballando sobre os seus textos" e que o libro non quedou "completamente acabado". Exactamente, esta é a situación:

> La Primera Parte está conclusa 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 orales[143].

En cambio, temos con tada claridade ante os ollos a evolución xeral do seu pensamento neste punto (como, en xeral, en todo o problema de Deus).

---

140. *Ibid.*

141. HD IX.

142. HD X. Xa se entende que isto non é unha crítica a un labor meritorio, competente e de mil maneiras falado e consultado co autor. Trátase do *desideratum*, invetabable, de dispor dunha edición crítica. Polo demais, tendo á vista como temos, o texto policopiado da Gregoriana, cabe facerse unha idea abondo cabal do estado da cuestión.

143. HD I.

a) Evolución xeral do problema

Unha simple ollada á obra zubiriana abonda para percibir un crescendo no tratamento do problema das probas: medra en estensión e aumenta en intesidade. Sigámolo paso a paso.

1. No primeiro traballo, en torno al problema de Dios, advírtesenos expresamente que non se quere tratar *in recto*: non se trata da demostración, senón do intento de poñer 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 insístese en algo que tornará sempre con renovada enerxía: o carácter, en definitiva, secundario da demostración respecto do acceso primario e fundante que é a religación: "Tal demostración no sería jamás el descubrimiento 'primario' de Dios"[145]. Algo que se remachará na terceira redacción, por tanto, despois xa da resistencia e dos ataques suscitados pola súa postura:

> Recíprocamente, el hecho de que el entendimiento humano posea la nuda facultad de desmostrar la existencia de Dios jamás significaría que sea el discurso la primera vía de llegar intelectualmente a ella[146].

2. *Introducción al problema de Dios*, 1963, en cambio, supón xa un afrontamento directo e expreso. Zubiri non o di, pero sabemos que a súa aportación suscitou a típica reacción defensivo/agresiva do neotomismo imperante, que o acusaba simultaneamente de irracionalismo e de intuicionismo ontoloxista[147]. Polo mesmo, o traballo ten moito de resposta ás obxeccións e clarificación da propia postura.

Esta observación acláranos algo importante: trátase —naturalmente, á altura que entón alcanzara o pensamento do autor— dunha toma de posición global, frente ó conxunto do problema. De aí que este traballo, escrito moito despois[148], vaia no libro antes de *En torno al problema de Dios*. Co cal quedamos alertados para non tomar todo unicamente como referido ás probas: fálase tamén da religación, só que agora como un momento contextualizado nun proceso.

O marco segue a ser o *problema de Deus*, acentuándose que se trata do problema *intelectual*. O mesmo ca en Amor Ruibal, hai unha clara énfase no rigor e seriedade filosófica. Xusto porque hoxe se atopa nun

---

144. NHD 364.Cf. tamén o final: "no he dado una *demostración racional* de la existencia de Dios" (NHD 397).

145. NHD 385.

146. NHD 386.

147. Cf. A. Pintor Ramos, Religión y Cultura 32 (1986) 5-55; e o dito ó respecto na Primeira Parte cap. II 4 b.

148. Publicado por primeira vez en 1963; Zubiri indica na "Nota a la quinta edición" que se trata de "una lección dada hace más de quince años" (NHD VII), dato que nos retrotrae cara a 1948. Tendo en conta a data do ataque principal, o de T. Urdánoz, *En torno al existencialismo en España*: La Ciencia Tomista 71 (1946) 116-162, correspóndese moi ben co carácter de resposta e aclaración.

punto crítico, a "vía filosófica" resulta "la más enojosa de todas"; resúltao para todos, crentes e non crentes, anque por diversos motivos: para os primeiros porque a consideran potencialmente nociva para a súa vivencia, para os segundos porque temen unha mera "cohonestación" *a posteriori* de posturas tomadas previamente[149]. Enténdese entón a insistencia de Zubiri: "no se trata de dar forma intelectual a convicciones, sino de llegar a una intelección convincente"[150].

O problema, aclara, chéganos hoxe marcado por "un signo específico de época": o seu ocultamento. Porque, ó revés do que sucedía na Idade Media, o evidente é agora o inmediato —as "causas segundas"— que nos impon a súa presencia masiva, ocultándono-lo primeiro e fundamental. Deus resulta así cuestión extemporánea, pero ó tempo "intelectivamente necesaria", "porque en el problema de Dios le va al hombre su propia realidad"[151].

Referíndose xa concretamente ás probas, procede a unha somera clarificación histórica[152], a fin de delimitar dalgún xeito a actual fasquía do problema. O predominio moderno do modelo matemático e positivista, tende a expulsa-la cuestión de Deus do ámbito da 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 demostración[153].

Imponse, logo, unha nova consideración, tanto no punto de partida como na estructura do proceso. Contra unha descalificación apresurada, Zubiri mostra cómo historicamente "nunca ha sido la especulación la primera vía de acceso intelectivo a Dios"[154]. Pero, frente á reacción das ciencias da relixión contra "la orgía de especulación teorética de la primera mitad del siglo XIX"[155], tampouco quere entregar ese acceso á "pura crenza":

> 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 itelección?[156].

Entramos en terreo coñecido. O *pre-* remite ó acceso primario, á religación. Só que agora trátase de corre-lo camiño enteiro, de seguir ata o final a "vía filosófica", máis conscientes de que "esta vía no es tan simple como pudiera parecer"[157]. Mostra-lo seu proceso en tres pasos intima-

---

149. NHD 344.
150. NHD 344-345.
151. NHD 346.
152. NHD 347-350.
153. NHD 350.
154. NHD 351.
155. NHD 354.
156. NHD 355.
157. *Ibid.*

mente vencellados, en indispensable apoio progresivo —"de suerte que la intelección de Dios sólo se logra al final de la ruta"[158]— constitúe o interese central do traballo.

O primeiro paso é unha *mostración*: a análise da existencia humana móstraa como "religada" á ultimidade, como apuntando xa sempre, desde si mesma á "deidade". Foi o tema do capítulo anterior. Pero acentúase un dato: o carácter *enigmático* diso que se mostra[159].

O segundo paso trata, xusto, de resolve-lo enigma. Ten xa carácter "estrictamente demostrativo". Busca a resolución facendo ver que "el carácter de 'deidad' se halla inexorablemente fundado en algo que es realidad esencialmente existente y distinta del mundo". E a realidade-deidade, realidade divina ou divindade, fundamento e causa primeira do mundo, tamén do mundo humano. Como fundamento último do mundo é "realidad trascendente absoluta"; e que o sexa tamén do mundo humano, demostra que é tamén "una realidad inteligente y volente"[160]. Pero *¿quen* é esa realidade? ¿Cal é a súa relación con iso que os homes de moi diversas maneiras chaman Deus?

O terceiro paso intenta precisa-la resposta. Apóiase no segundo e mesmo o "repite" —o autor non fai aclaracións metodolóxicas—, tratando de explicitar tódalas valencias persoais, na liña da "donación pura" como "éxtasis de pura volición": como *agape*:'

> 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 Dios[161].

Deidade—-> realidade divina—-> Deus. Así resume Zubiri o tránsito, cun primeiro paso *mostrativo* que constitúe a matriz onde se inscribe o carácter *demostrativo* dos outros dous[162].

O estilo sintético e enunciativo do traballo móstrase pouco propicio ás aclaracións ou ás precisións. Serían moitas, pero non mostra especial preocupación por solventalas. Ten todo o aire da enunciación dun programa a realizar. A obra posterior mostrará que é así. Como ó seu xeito sucedía con *En torno al problema de Dios*, tamén aquí aparecen os motivos que Zubiri irá elaborando con paciente tesón e progresiva fondura.

3. *El problema teologal del hombre*, 1965, constitúe unha auténtica "repetición" do traballo anterior. Pero a unha nova altura: a da última

---

158. *Ibid.*
159. NHD 356-357.
160. NHD 357-358.
161. NHD 358; cf. pp. 358-359.
162. NHD 359. O traballo acaba con interesantes observacións acerca do modo do coñemento humano de Deus (HD 359-360); pero a ese tema aludirase no capítulo próximo.

etapa. Aparecen os tres mesmos pasos, con novo vigor e precisión na linguaxe, cunha clara intención programática. Como "introducción" o pensou e, con non menor razón, pódese calificar de *síntese*. Aquí está practicamente implicado todo o que logo se ex-plica no libro definitivo.

4. En 1964 aparece un traballo intermedio co título *Trascendencia y Física*[163]. Zubiri "condénao" ó inferno das cousas que non o acaban de convencer e que opta por esquecer ou ignorar. Trátase, sen embargo, dun estudio interesante, que ó meu parecer non merece ese destino. Moi probablemente é unha víctima máis do "imperialismo hermenéutico" da religación, que tende a borrar todo o que non caia de modo directo e inmediato baixo o seu dominio. No apartado seguinte faremos algunhas observacións máis concretas.

5. Precedido pola edición policopiada dun curso dictado en 1973 na Universidade Gregoriana de Roma, en 1984, xa morto Zubiri, aprece *El hombre y Dios*.

Unha análise detallada requeriría, cando menos, un estudio independente. E seguro que en breve tempo non han faltar monografías. De modo sintético e brillante Zubiri toca puntos neurálxicos na crítica dos demais e desenvolve con amplitude a propia postura. Aquí, nun difícil intento de síntese, intentaremos tan só abri-lo senso fundamental da súa postura, sen nos esforzarmos por reproducir tódolos pasos. En primeiro lugar, estudiarase a crítica de Zubiri ás probas tal como aparecen na tradición filosófico-teolóxica. E logo expoñeranse os puntos máis saíntes da súa teoría.

b) Crítica de Zubiri ás probas tradicionais

A crítica zubiriana das probas prescinde de discusións de detalle, para centrarse no que el considera esencial. Pretende ser global, tanto na estensión histórica coma no xuízo de validez. Froito evidente de longas reflexións, está moi formalizada, mesmo ata forzar un pouco as simetrías. Calquera lector pode observar dúas cousas: que se trata dunha crítica seria e profunda, pero tamén que ofrece puntos moi discutibles. A economía do presente traballo non permite entrar en pormenores; máis cá razón ou senrazón frente ós demais, buscarase capta-la luz que esa crítica arroxa sobre a postura do propio Zubiri.

Distingue dous tipos de probas: as da filosofía clásica, de tipo *cosmolóxico*, que se apoian na natureza e que atoparon a súa expresión máis acabada nas cinco vías de san Tomás[164]; e a vía *antropolóxica*, que xa se anuncia en santo Agostiño, pero que alcanza a súa figura máis típica na filosofía moderna con Kant e Schleiermacher[165]. A todas as vai someter

163. Gran Enciclopedia del mundo (Durvan) 18 (1964) 419-424.
164. HD 118-123.
165. HD 123-127.

ó mesmo test de valencia dobre: validez do punto de partida e suficiencia do punto de chegada. Segundo el, todas, a pesar de méritos innegables, acaban fallando en ambos frentes.

1. En canto ó *punto de partida* das cinco vías cosmolóxicas, vai ir repetindo de cada unha, variando só lixeiramente a intensidade do acento, o mesmo xuízo: "ni firme ni manifiesto" (1ª vía); "sólo una intepretación 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]. A conclusión resulta entón lóxica: "Es una insuficiencia radical en el punto de partida de la cuestión"[167].

Zubiri repite a mesma pregunta respecto da *vía antropolóxica*: "¿son realmente 'hechos' o 'datos' (es indiferente el vocablo) lo que se alega como punto de partida?[168]". A resposta é máis diferenciada, pois sinala tres graves limitacións, pero igualmente negativa: en primeiro lugar, o carácter "parcial" —"no es el hombre sino tan sólo una parte de él"[169]—; en segundo, que os aspectos escollidos en cada caso son "todo menos una constatación irrevocable" e ademais "están perforados por un interno dualismo esencial"[170]; en terceiro lugar, o mesmo home é tomado de modo radicalmente limitado en canto contraposto ás cousas naturais[171].

2. Unha postura tan nítida pediría unha discusión moi afinada. Fagamos unicamente dúas observacións.

A primeira apunta de novo ó suposto hermenéutico que está na base deste xuízo. O rechazo dos outros apunta, por contragolpe, á idea que Zubiri se fai da religación: esta terá que ser todo o contrario. Efectivamente o autor repite o que xa dixera innumerables veces: "la religación es ante todo un *hecho*"[172].

Pero entón xorde a pregunta inevitable: ¿por que a religación e non os outros puntos de partida?[173]. Máis aínda, ¿pode existir en *principio* un mero feito que non sexa necesariamente intepretación? Viamos que Amor Ruibal non acepta tal posibilidade, e toda a hermenéutica actual lle dá a razón.

É claro que Zubiri coñecía esta hermenéutica —aínda que, evidentemente, non pase por ela o forte da súa sensibilidade filosófica—; logo a súa afirmación ten que ter algún motivo serio. Ese motivo radica, con

---

166. HD 119-121.
167. HD 121.
168. HD 124.
169. *Ibid.*
170. HD 125-126.
171. 171HD 126.
172. HD 128.
173. Esta mesma pregunta faina C. Aniz Iriarte, *Punto de partida en el acceso a Dios. Vía de la religación, de Zubiri*: Estudios Filosóficos 35 (1986) 243. 267-268.

toda probabilidade, no temperán impacto que a fenomenoloxía tivo na súa concepción do labor filosófico como explicación ulterior do que se nos dá no modo da mera *descripción*[174]. Adrede enuncio con esta vaguedade o que logo na triloxía será rigorosamente tematizado coma o modo de *presencia* que teñen as cousas unicamente na "aprehensión primordial" e no "logos" en canto contrapostos á "razón"[175].

De todos modos, a perplexidade reprodúcese de novo. Se iso vale para a religación, hai que preguntarse por qué non ha valer tamén para outros fenómenos. Porque, tomada como punto de partida, pode concebirse de dous modos distintos. Ou ben por religación se entende directamente aquela *experiencia radical*, en si atemática, que Zubiri trata de elaborar nas súas análises; pero entón dificilmente se lle pode nega-lo mesmo dereito ás experiencias de que parten outros autores. Ou ben se toma *en canto explicitada* na precisa e complexa tematización de Zubiri; pero entón dificilmente se pode tomar como "mero feito"[176].

---

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, referíndose inmediatamente a Husserl; en pp. 34-51, pode verse unha boa síntese).

Ante certas afirmacións de Zubiri un recorda inevitablemente a brillante versión que A. Reinach dera da fenomenoloxía como captación apriórica e indiscutible das "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). Engade 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 mesmo autor ten que recoñecer inmediatamente (cf. pp. 208-210) que non todo é tan claro.

176. Zubiri tende a ve-lo "mero feito" no punto de partida; só na "fundamentación" ulterior viría a *interpretación*. Así aparece con máis claridade nun texto de Roma, non recollido en HD: "Si la religación es un hecho, el arribar a Dios, como acabamos de recordar, no lo es. Necesito un esfuerzo intelectivo, necesito una interpretación, todo lo fundada que se quiera, pero no es un hecho" (ed. policopiada, p. 91; mellorо algo a puntuación e a ortografía). Hai moito de verdade nisto, pero non se poden separar tan radicalmente os dous momentos: toda experiencia é *xa sempre* experiencia interpretada: cf. A. Torres Queiruga, *A revelación de Deus na realización do home*, Vigo 1985, pp. 248-266 (trad. cast., pp. 290-308), con abundante bibliografía.

Enténdase ben que estas consideracións non pretenden nega-lo valor da análise zubiriana, senón unicamente cuestiona-la súa exclusividade. Nin equivalen tampouco a unha patente de corso para calquera experiencia que se presente, pois resulta evidente que non todas son iguais e cada unha terá que xustifica-lo seu valor. As reservas pretenden tan só afirma-lo dereito a que ningunha sexa xulgada *a priori*, senón unicamente trala análise das súas credenciais. Nunha palabra o que intentamos dicir é o que normalmente se fai, por exemplo, cando se critican as cinco vías. Por un lado, cada unha é examinada por si mesma; e, por outro, distínguese entre o seu fondo (pénsese sobre todo na da continxencia) e o *modo* como se tematiza no tomismo.

O mesmo Zubiri, cara ó final da obra, nunha pasaxe xa aludida ó falar do ateísmo[177] e que constitúe en certo modo un balance global, mostra unha meirande amplitude hermenéutica. Libre xa da preocupación polémica, ábrese á comprensión das demais posturas, mesmo das extremas: ateísmo, agnosticismo, indiferencia. Entón recoñece que se trata sempre dunha *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 fundamento[178].

E recórdese que, sen renunciar á pretensión de verdade da propia "interpretación", chega a recoñecer que cada unha das outras capta privilexiadamente un aspecto da fundamentalidade: vontade de buscar (agnosticismo), de vivir (indiferencia) e de ser (ateísmo)[179].

En canto á segunda observación, cabe xa ser máis breves. Refírese á estructura experiencia-explicitación estudiada ó comenzo do capítulo. A esa luz as probas aparecen sobre todo coma os lugares onde *dun ou doutro xeito* se "rompe o xelo", isto é, se "cae na conta" daquilo que de modo atemático estaba xa presente[180]. Tal concepción deixa máis amplitude cá que parece recoñecer Zubiri, pois supon unha certa relativización das

---

177. Cf. HD 281-286 e *supra* cap. V 2 c.

178. HD 283; cf. tamén HD 376. 378.

179. HD 287; cf. 271-286.

180. Coa metáfora do xelo, que podería acompañar por outras coma "cae o penique", "amañece a luz", alúdese ás reflexións de I.T. Ramsey. Este, apoiándose na analítica da linguaxe ordinaria, fala de "situación de desvelamento" (*disclosure situation*): unha situación que coa súa "extrañeza" *(oddness)* fai na caer na conta do oculto e abre unha nova dimensión na realidade (cf. principalmente *Religious Language*, London 1957, pp. 50-89). Sobre este tema, con máis referencias, cf. A. Torres Queiruga, *A revelación de Deus na realización do home*, Vigo 1985, pp. 170-173: "A 'experiencia de desvelamento'"; trad. cast., Madrid 1987, pp. 206-210).

probas[181], e polo mesmo unha meirande amplitude á hora de enxuicia-lo seu número e estilo[182].

3. Curiosamente o primeiro beneficiado desta ampliación resulta un traballo do propio Zubiri: *Trascendencia y física*.

Traballo coidadosamente elaborado, que ademais converxe cunha das grandes querencias do autor: a atención á ciencia para a facer fructífera filosoficamente[183]. Pero que silencia totalmente, sen dúbida víctima do rigor da propia crítica ás probas cosmolóxicas. E, con todo, pode ser considerado un excelente modelo de como, partindo da *experiencia científica* do mundo, se pode abrir paso á *explicitación* da trascendencia.

Aínda que o "punto de partida" é o mundo, en concreto, o universo como "un sistema evolutivo en expansión"[184], mostra que pode abrirnos á ultimidade. Posto que "non repousa en si mesmo", remite a algo "que por su propia índole no puede carecer de realidad, sino que está constreñido a tenerla, que es esencialmente existente"[185]. Se ese algo é "esencialmente existente", é tamén "realidad trascendente"; doutro xeito, sería preciso apelar a outra realidade "trans-trans-física",porque tratándose da *realidade* mesma —"del nudo hecho de tener o no tener realidad"—, non cabe *regressus in infinitum*[186].

Zubiri pon, con todo, unha limitación: só "en primera aproximación" lle podemos chamar Deus, "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, chégase ó concepto —tan importante para o autor— de trascendencia non como separación, senón como "presencia de Dios en el mundo"[188]. Presencia única e peculiar —"ortogonal" á das demais cousas[189]—, que non interfire na causalidade das causas intramundanas, senón que a fundamenta, isto é, "hace que éstas hagan"; trátase da "fontanalidad" divina[190].

---

181. De feito, nin Amor Ruibal nin Zubiri falan de "demostración en senso estricto"; cf. para o primeiro, XI 329; e para o segundo, HD 150. 268-72; se ben ambos tenden a acentua-la forza demostrativa.

182. Cf., por ex., as reflexións moi 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.

183. Neste 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, prestou coidadosa atención a este traballo. A súa interpretación resulta algo diferente, porque se resiste a admitilo como "proba cosmolóxica", reducíndoo a ser un momento da vía da religación: "Pero el conflicto [que parece implicar unha intepretación como a nosa] desaparece en cuanto se sitúan esas páginas en su verdadero lugar,

4. En canto ó *punto de chegada* o xuízo de Zubiri é igualmente tallante. Das vías cósmicas afirma: "el término a que conducen non es Dios en tanto que Dios"[191], senón, conforme ás vías, o primeiro motor inmóvil, a primeira causa eficiente, o primeiro ente necesario, un ente na plenitude da entidade, unha intelixencia suprema (Tomás); ou ben un *primum effectivum*, un *primum finitivum*, un *primum perfectivum* (Escoto). Pero ¿son todos o mesmo ente? E, suposto que o sexan, ¿ese ente supremo é *formalmente* Deus?[192]

O autor, referíndose sobre todo ás análises de Escoto, afirma que non:

> 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 ser[193].

Claramente, con esta afirmación e coas precisións que a seguen —a infinitude non é a esencia metafísica de Deus; apóiase na ultimidade, e non ó revés; non é *a unha e formalmente* "posibilitante" e "impelente"[194]— Zubiri está tomando como criterio a súa propia teoría. Isto pediría unha discusión máis pormenorizada. Pero xa dixemos que a exposición nos interesa ante todo para aclara-lo seu pensamento.

Da vía *antropolóxica* dá un xuízo igualmente negativo. Apóiase na parcialidade que nace da contraposición home-cosmos: "La segregación del hombre frente al mundo real, conduce a un Dios también más o menos segregado de éste"[195]. Tamén aquí o xuízo acaba apoiándose na propia teoría:

> Ahora bien, el Dios a quien todos nos referimos no es sólo posibilitante y impelente (sea de un modo intelectual [Agostiño], volente [Kant] o sentimental [Schleiermacher]), sino que es también formalmente y a una la ultimidad de lo real[196].

A conclusión xeral constitúe un bo exemplo desa simetría de ideas que tantas veces busca Zubiri en vistas a un esquema claro e facilmente delimitable:

---

eso es, como desarrollo, y desarrollo sólo parcial, de 'uno' de los momentos de la marcha racional hacia Dios por la vía de la religación, el momento del esbozo" (p. 223). Argúe, acudindo á tríloxía, que se trata unicamente dun "esbozo' racional a partir da ciencia física.

Pero logo el mesmo pon ambos argumentos en paridade, posto que se trataría simplemente de dous tipos de esbozo: "físico" este, frente ó "metafísico" da religación (p. 228). Pero xa dixemos que un argumento cosmolóxico *ben levado* debe alcanzar tamén o nivel metafísico.

191. HD 121.
192. HD 121-122.
193. HD 123.
194. Ibid.
195. HD 126-127.
196. HD 127.

> Si la vía cósmica no llega a un Dios posibilitante y 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 Dios[197].

O mesmo tempo mostra ben que sitúa na fundamentación do cosmos o carácter de ultimidade do divino, reservando para o home o de posibilitante e impelente. Esquematización suxerente, pero que debe ser tomada como tal, é dicir, como simple acentuación en cada caso de algo común a ambos tipos de realidade: tamén do cosmos lle veñen ó home posiblidades e impulsos, e tamén só sendo fundamento último pode o divino ser radicalmente posibilitante e impulsor.

En realidade, iso é xusto o que vai ofrecer Zubiri desde a propia teoría que, como dixemos, esta rápida e sucinta crítica está preparando: "De ahí la necesidad de emprender una ruta distinta"[198], a da religación.

c) A vía da religación

Zubiri resulta sempre notoriamente máis rico cando expón a súa teoría ca cando exclúe as dos demais, as cales moitas veces quedan reducidas a marco onde se salienta a peculiaridade da propia. Este é un caso case que paradigmático. A riqueza desta vía, longamente cultivada, percíbese mellor agora sobre o fondo anterior. Como non se trata de a expoñer en detalle, indiquémo-la súa estructura, cetrándonos no punto de partida e no proceso xustificativo (o punto de chegada queda para o próximo capítulo).

1. O punto de partida ten xa definida a súa fasquía, pois, evidentemente, vai ser o contrapunto da crítica feita ós demais. A insistencia en que se trata dun mero "hecho", xa foi aludida. Sobre iso sulíñase agora o seu carácter de "hecho *total*"[199]. Por iso, a pesar do seu carácter eminentemente persoal, négase que a vía da religación sexa unha vía antropolóxica[200]. Está por enriba da dicotomía excluente entre o cósmico e o antropolóxico, porque, como "básico y radical", apóiase no "poder do real", é dicir, en definitiva apóiase na *realidade*, no 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 cósmico[201].

Na páxina anterior dixera: "no es formalmente ni cósmica ni antropológica, pero es ambas cosas por eminencia". Co cal Zubiri recolle de

197. *Ibid.*
198. HD *Ibid.*
199. HD 128.
200. Recórdese que xusto neste punto é onde atopabamos que Zubiri supera a versión unilateralmente antropolóxica que el mesmo veu dando da religación (cf. supra cap. V 3 a).
201. HD 129.

maneira orixinal o evidente "xiro antropolóxico" que, como queda analizado no capítulo primeiro, as probas tomaron na modernidade. Insistindo no persoal, logra *incluír nel*, en plena coherencia coa súa filosofía, o cósmico; algo para o que Amor Ruibal non se mostrara aínda suficientemente sensible.

Interesante é tamén que neste contexto, aínda que só sexa de esguello, menciona o tema da "respectividade"[202], do que xa dixemos que, sendo nuclear en Zubiri, queda en exceso fóra da consideración[203].

O punto de partida así precisado anticipa tamén dalgún modo o *punto de chegada*:

> 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 solemne[204].

Apoiándose sen dúbida na Primeira Parte —aínda que non o diga expresamente nin ofreza outros fundamentos—, traza os rasgos fundamentais dese perfil, que xa coñecemos en negativo pola crítica anterior: fundamento do poder do real[205], *realidade* (non "ente") suprema, e absolutamente absoluta[206]: "Este sería el punto de llegada de nuestra vía: no sólo Dios, sino Dios en tanto que Dios"[207].

Pero entre o punto de partida e este (preanunciado) punto de chegada debe mediar unha "xustificación", porque esa idea ten un constitutivo "carácter enigmático" que está empuxando á discusión: ¿existe como realidade en si esa realidade absolutamente absoluta?[208]

---

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. Sinalemos que tamén, sen nomeala, supona nun momento importante da "xustificación" ó suliñar, contra outras concepcións, que para el "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. Recórdese que con isto Zubiri se achega ó "coñecemento espontáneo" de Amor Ruibal. Pouco adiante chegará a dicir que se trata de "una idea de Dios perfectamente determinada" (HD 133).

205. Acentúa as consecuencias persoais a través da coñecida tríada "ultimo, posibilitante, impelente", para, unha vez máis, atacar —con claras resonancias heideggerianas— o Deus abstracto saído das "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.

2. Chegamos así ó problema crucial da realización da "proba": a *vía da religación* ten agora que xustificar intelectuamente a realidade de Deus. Zubiri insiste desde o principio no carácter real e físico do proceso. De acordo coa súa gnoseoloxía e co carácter da religación afirma con toda coherencia e con brillante vigor:

> Justificar la realidad de Dios no es montar razonamientos especulativos sobre razonamientos especulativos, sino que es la explanación intelectiva de la marcha efectiva de la religación[209].

Vaino facer en catro pasos fundamentais, á súa vez divididos en subpasos[210]. Imposible seguilo nun detalle que, por outra parte, retoma máis analítica e circunstaciadamente conceptos que xa coñecemos. Resulta preferible da-lo resume que ofrece o propio Zubiri, para concentrar logo algunhas consideracións no seu 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 y 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* o fondo permanece fundamentalmente igual; só se enriqueceu a conceptualización. Na economía do libro, ese foi o papel principal da Primeira Parte. Examinando xa de máis preto a cuestión, vese de modo intuitivo que no punto cuarto está o *hic, rhodus, hic salta* de todo o proceso. Da súa inteprertación pende dalgún xeito a interpretación desta vía peculiar de Zubiri.

A preparación inmediata está no "más" do terceiro paso: o feito de que cada cousa aparece sendo ela mesma e máis ca ela mesma, idéntica a si mesma e sobrepasándose en si mesma. Por iso *nela*, en cada unha, por modesta que sexa, "yo me estoy determinando ante 'la' realidad en

---

209. HD 134.

210. HD 135-150.

211. HD 149. Os puntos á parte foron introducidos por min, para máis claridade. Tamén o suliñado de "luego", para sinala-lo punto decisivo.

Zubiri retoma neste resume, con lixeiras variantes, os que fora facendo ó final de cada paso: cf. pp. 137. 140. 144. 149.

cuanto realidad"[212]. Sobre ese "más" apóiase a intelixencia para o "luego"que leva a Deus como realidade independente, absolutamente absoluta. Dese paso depende todo: é o lugar preciso onde cada pensador —para Amor Ruibal era a *relatividade* na súa apertura última— atopa o seu modo peculiar de explicitar reflexivamente, de "xustificar", a existencia de Deus.

Acerquémo-la platina para observar máis de cerca a resolución zubiriana deste 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 absoluto[213].

3. Non todo é claro neste texto en aparencia tan rectilíneo. Hai unha primeira observación a nivel formal. "Realidad" está usado en dúas acepcións distintas, segundo se refira a "'la' realidad" ou á "realidad en que se funda 'la' realidad". Doutro xeito Deus non sería realidade (reproduciríase de novo a dificultade que Zubiri atopara para o *ser*)[214]. O texto resultaría máis claro sustituíndo "'la' realidad" por "el poder de lo real" (aínda que tamén isto pode te-los seus problemas)[215].

A observación máis importante ofrécese a nivel de contido. Refírese a unha transición previa: "todas las cosas son reales, pero ninguna es 'la' realidad". Certo, pero en principio non cabe excluír unha resposta intermedia: podería selo, por exemplo, o conxunto das cousas, o universo. De feito, noutro contexto Zubiri atribúelle ó cosmos como *natura naturans*, mesmo con identidade de vocabulario, unha capacidade paralela. Tratando de explica-la aparición da psique desde as estructuras da célula xerminal, afirma que "algo les 'hace que hagan'"[216]. Ese algo é o cosmos; as cousas non son máis que "las notas en que se expande la unidad pri-

---

212. HD 143; cf. pp. 140-144.

213. HD 148; primeiro suliñado, noso.

214. Postura aínda moi aporética en *En torno al problema de Dios* (NHD 379-86) e decidida polo non en SE 434. 435 e HD 131.

215. Así se expresara Zubiri no desenvolvemento do segundo paso: "la realidad es un poder, el poder de lo real" (HD 139; cf. 138-140). Máis adiante dirá en fórmula máis afinada aínda: "La realidad como dominante en orden a la constitución del Yo es el poder de lo real" (HD 289).E dixera xa en *La dimensión teologal 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.

migenia y formal del Cosmos", que así actúa a través delas "facendo que fagan"[217].

Non se trata, obviamente, de que esta observación invalide o argumento, se ben sinala un aspecto clave, que, sendo profundamente cuestionado por homes como Ortega e Heidegger ós que sempre tan atento estivo Zubiri, non lle podía pasar desapercibido[218]. Que, a pesar de todo, o manteña sen moitas explicacións, indica que consideraba que esa era a *visión* que resultaba como *verdadeira* de toda a súa filosofía, en contraste coas outras filosofías. De feito, así o dirá expresamente ó remata-la exposición da súa proba:

> 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

---

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). Máis adiante dirá: "Evolución y elevación son dos potencialidades del cosmos mismo" (*Ibid.*, p. 470). Sería preciso estudiar todo o contexto, pp. 464-476.

218. Cf., por ex., as observacións ó respecto de M. Olasagasti, *Estado de la cuestión de Dios*, Madrid 1986, pp. 58-60, onde alude á resistencia de Ortega e, sobre todo, de Heidegger ante a idea de *fundamento*. Respecto do primeiro, "el mundo se le presenta como desfundamentado" (p. 58); e o segundo atopa nesa busca a raíz de toda a deformación onto-teolóxica (pp. 58-59). Cito este autor porque fai a consideración en relación con Zubiri.

Respecto de Ortega, véxanse as consideracións precisas e 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 a súa actitude 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). E, achegándose ó noso tema —sen mentar a Zubiri— di: "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 metafísco de la cosa, es decir, el *pondus* de su determinación propia" (p. 105).

Respecto de Heidegger —recórdese a súa cita e comentario a "Die Rose ist ohne Warum" de A. Silesius— cf. H. Birault: "Ainsi, *l'hypothèque* de l'Etre 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 la il apparaît que Heiddgger découvre peut-être enfin la vérité de cette *autre profondeur* dont il a été tant parlé —une profondeur non fondamentale e non fondative, une profondeur non-radicale que ne serait '*subjuguée*' par le fondement" (*De l'Etre, du divin, des dieux chez Heidegger*, en H. Birault/ H. Bouillard..., *L'existence de Dieu*, Paris 1961, pp. 73-74).

Xa saíndo da órbita de contacto zubiriano, habería que citar aquí as finas e profundas reflexións de G. Morel, *Questions d'homme: L'autre*, Paris 1977, principalmente pp. 151-168. 225-275.

> [e poderiamos dicir: a obra enteira] es lo que da a esta prueba el carácter probatorio de una experienciación física[219].

A grandeza da concepción de Zubiri está, xusto, en elaborala ata o final mantendo a coherencia da súa visión, sobre todo coa énfase na *realidade* como fondo absoluto que emerxe na *religación*.

d) Consideracións finais

Partindo de aquí, cabería unha pregunta como final destas reflexións: ¿a que tipo de probas hai que asigna-la da religación? Vimos que el pretende que non é nin cosmolóxica nin antropolóxica e, ademais, que, como vía acabada, rechaza a da continxencia.

Xa dixemos cómo Zubiri asume de modo maxistral o "xiro antropolóxico" das probas na modernidade, para a que "a terra e o ceo non chaman a afirmación relixiosa máis ca a través da angustia e a esperanza do home"[220]. Neste senso, recolle ben a observación que Julián Marías fixera nun contexto que o ten en conta:

> 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 el nombre de existencia o vida humana[221].

Sen embargo, convén insistir en que só se pode tratar dunha acentuación, é dicir, dun "lugar privilexiado" —ó menos epocalmente privilexiado— para o descubrimento da continxencia. Excluír de raíz a *posibilidade actual dunha proba cosmolóxica* non estaría xustificado. Nesta crítica, aínda que con distintas razóns, Zubiri parece achegarse demasiado a Kant. Pero hoxe hai un enorme consenso acerca de que o rechazo kantiano estaba condicionado pola súa época: a natureza á que se refire é a natureza newtoniana, reducida a correlato da ciencia físico-matemática[222].

---

219. HD 150.

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 o artículo, pp. 135-146, principalmente pp. 136-140, é interesante ó respecto.

221. *San Anselmo y el insensato*, en Obras IV, Madrid 1969, pp. 70-71. Máis adiante 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. No cap. I xa se aludiu a K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen 1967, pp. 76-82; cf. tamén E. Bloch, *Das prinzip Hoffnung* , Bd. 3, Frankfurt 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

En rigor, nin sequera estaría sen máis xustificado o rechazo da posibilidade dun acceso *preferente* desde unha experiencia cosmolóxica: foino un tempo e nada exclúe que o poida volver a ser[223]. E, prescindindo de preferencias, deixar aberta esa "vía" —descubrir a Deus na natureza: no mar, na montaña ou no sentimento ecoloxista— constitúe unha riqueza complementaria que ninguén pode negar e que acaso non sobre fomentar como contrapunto a un posible exceso de subxectivización[224].

Aludiuse á *continxencia*. A. Pintor Ramos mostrase preocupado frente á "tentación" de converter por tal camiño "este punto do pensamento zubiriano nunha tradicional 'teodicea' filosófica"[225], como nalgún momento intentou J. Hellín[226] e hoxe tende a facelo G. Gómez Cambres[227]. Ten razón, se se trata da reducción a algo que Zubiri rechazou expresamente.

Con todo, cabe un enfoque distinto. Tomada a continxencia coma unha noción trascendental —por tanto, tematizable de diversos modos en filosofías distintas— non parece ilícita a pregunta de se a "vía da religación" non pode ser precisamente a específica versión zubiriana dese fondo común. Acabamos de ver que a súa fundamentación mediante o "logo" que leva a Deus como realidade absolutamente absoluta poñía dalgún modo a súa teoría diante dese problema radical. As aludidas consideracións de J. Marías apuntaban tamén nesa dirección. Como apuntan outros autores desde o ángulo máis distante dunha filosofía "trascendental" (en principio menos propicia cá de Zubiri a esta aproximación)[229]. Finalmente, viamos cómo Amor Ruibal, cunha postura ben lonxe da tradicional, en definitiva recoñecía no seu argumento unha versión da continxencia.

En todo caso, non é unha clasificación o máis importante, senón o recoñecemento de que o autor logrou a elaboración dunha nova perspectiva no trascendental e difícil camiño que pode levar intelectivamente a

---

toda la ciencia moderna no puede abordar..." (p. 121). Unha crítica moi dura pode verse en H. Bohme.- G. Bohme, Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von. Rationalitats Strukturen am Beispiel Kants, Frankfurt a. M. 1985.

223. Recórdense as consideración que no cap. I 4 faciamos a propósito dunha "volta relixiosa" da natureza.

224. Sobre a necesaria complementariedade insiste J. Gómez Caffarena, *Metafísica Tascendental*, 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.

228. Recoñéceo A. Pintor Ramos, *Zubiri y su filosofía en la posguerra*: Religión y Cultura 32 (1986) 32.

229. Á parte dos aludidos J. Gómez Caffarena (nota 219) e B. Weissmahr (nota 219), cf., por especialmente claras, as observacións de B. Welte, *Filosofía de la Religión* , cit. (nota 221), pp. 101-117.

Deus. Zubiri coidouna con longo e teimudo esmero, levado por unha firme "voluntad de verdad", consciente de que, en definitiva, o seu valor pende "sola y exclusivamente de la inteligencia misma"[230]. Foina enriquecendo con novos matices, desconfiando do puramente teórico e tratando de se introducir no movemento mesmo da *realidade*, que nos leva —"lanza hacia"— ó fundamento. Ese esforzo nótase mesmo nas denominacións: "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].

Cara ó final, ollando para o conxunto e xa máis libre de preocupacións polémicas, el mesmo fai unha especie de balance máis aberto e comprensivo. Recoñece o carácter de *interpretación* que ten todo intento e sábese incluído nunha longa xeira. Non se sente a cuberto do erro, pero proclama tamén a seguridade da aportación:

> Pero esta multiplicidad nos 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 concluyente[235].

---

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).

CAPÍTULO VII

O COÑECEMENTO DE DEUS EN AMOR RUIBAL: DA NOCIÓN Ó CONSTRUCTO CONCEPTUAL

O problema da "xustificación intelectual" como lle gusta dicir a Zubiri, ou, máis simplemente, o das probas da existencia de Deus, como di Amor Ruibal, constitúe o primeiro paso nun proceso que por si mesmo pide desembocar no segundo: o coñecemento de Deus e das súas perfeccións, propiedades ou atributos. Nel entramos agora.

Como xa queda dito, o tratamento nos dous autores é aquí moi diferente. Imponse tratalos á parte e con certa independencia. Máis ca unha dialéctica de confrontación inmediata, hai que buscar unha confluencia nos resultados, vendo as dúas aportacións como frentes diferentes que poden completar dalgunha maneira unha figura común e máis ampla. Empezamos por Amor Ruibal, tanto porque así o pide a cronoloxía como porque dese modo sairá favorecida a lóxica interna da integración.

1. Introducción

a) Das probas ó coñecemento de Deus

A conexión da nova problemática con todo o anterior é algo que Amor Ruibal subliñou contantemente. A distinción de tema e tratamento non pode ser de ningún modo separación. Algo que, segundo el, non sempre se considerou coa debida atención. En concreto, na tradición escolástica só na etapa máis serodia aparece un esbozo inicial[1]. No seu parecer, en troques, trátase "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 feito, mesmo alí onde non se propón de modo expreso a cuestión, ela determina profundamente as teorías[3]: así na dirección platonizante-

1. VI 281.
2. *Ibid.*; cf. VI 622-623.
3. Véxase un párrafo significativo dun bo coñecedor do pensamento tradicional: "Par les seules preuves de l'existence de Dieu, sa *nature* e son *rapport avec le monde* se trouvent dejà determines, à ce point que le seul travail restant à faire est *d'expliciter* les conclusions posées.

agustiniana as probas da existencia supoñen unha idea previa de Deus, mentres que na aristotélica moderada "en rigor se excluye toda conciencia de Dios aun como entidad personal"[4]. Por iso, de modo directo, as probas nesta última só 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]. El non acepta ningunha das dúas —"veremos en su lugar como ambas teorías son insostenibles"[6]—, buscando unha saída propia, que, sen identificarse co agustinismo, propugna unha conexión moi íntima.

Cando se dispón a abordar de modo expreso e sistemático o problema *histórico* do coñecemento de Deus, retoma expresamente a 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 medioevales[7].

Con máis vigor procede aínda no tratamento definitivo, chegado o momento de explica-la propia concepción[8]. Parte do principio fundamental da 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 Divinidad[9].

De novo toma distancias tanto da teoría platónica como da aristotélica, e aparece máis claro o interese de fondo que o move: ancorar con firmeza o coñecemento de Deus na realidade da experiencia e sinala-lo lugar onde o seu nome e concepto entran no discurso humano[10]. Sinala, polo demais, que se trata de algo —en todo caso, agudizado no caso de Deus— inherente a todo coñecemento como tal:

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.

6. VI 282.

7. VII 1.

8. XI 367-375.

9. XI 367.

10. Coas últimas palabras aludimos a un problema importante, no que Amor Ruibal, como tampouco Zubiri, non entra: o da "designación" de Deus. Non sendo Deus

> 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 apoyan[11].

O cal non significa, claro está, que a idea de Deus apareza xa feita desde o comenzo, posto que "los conceptos teológicos, como todo concepto humano, son susceptibles de ulteriores evoluciones y de más cumplido alcance que el que ofrecen en sus orígenes..."[12] Rasgo realista —"consecuencia importante", lle chama el mesmo— que o autor vai reforzar estendéndoo a todo coñecemento teolóxico:

> 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 desenvolverse 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 incluyen[13].

Esta vinculación lastra de modestia todo intento humano de coñecer a Deus. Non leva, sen embargo, ó agnosticismo como pretenden algúns[14] e

---

unha realidade espacio-temporal nin podendo dicirse sen máis que a palabra "Deus" sexa nome propio, faltan recursos "epideícticos" directos e inmediatos que mostren ó "suxeito" a quen nos referimos ó falar del (como poderían ser os demostrativos: 'ese é Deus'; ou o simple sinalar co dedo: 'aí'; ou o nome propio nun contexto de fe: 'falo de Iavé'). Cf. unha breve pero precisa presentación desta problemática en J. Gómez Caffarena, *Lenguaje sobre Dios*, Madrid 1985, pp. 31-35, que remite a 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. Pode verse tamén J. Macquarrie, *God-Talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*, Salamanca 1977, pp. 95-123. Unha boa panorámica do problema xeral neste senso, en A. Grabner-Heider, *Semiótica y Teología. El lenguaje religioso entre la filosofía analítica y hermenéutica*, Estella 1976.

11. XI 370. Amor Ruibal non está só nesta apreciación. Antes del A. Gratry afirmara: "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, Madrid1969, pp. 163-328). Despois del esta convicción aparece en neoescolásticos abertos como F. van Steenberghen, *Ontología*, Madrid 21965, 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 chamou a atención C. Raña, *Datos para una Teodicea según Amor Ruibal*: Compostellanum 30 (1985) 141-165, principalmente pp. 151-152.

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 e a Escola de Tübingen á que pertenceu, J. R. Geiselmann, *Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart*, Freiburg/Basel/Wien 1964, principalmente pp. 92-142.

como preocupara xa ós "antigos teólogos". Para o autor —e aquí anúnciase o seu estilo para toda a cuestión— a indispensable modestia non empece o real coñecemento, porque o límite non equivale sen máis á negación[15]. E sobre todo insiste en que o *relativo* do proceso non fai imposible o *absoluto* no valor do alcanzado, por provisional, precario e limitado que poida ser na súa forma concreta: non porque cheguemos a Deus desde o mundo ou do home o imos coñecer só na pura relatividade a nós, senón que o alcanzamos tamén en si mesmo, na súa propia realidade:

> 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 infinito[16].

Sería inxenuo pensar que o autor non é consciente da dificultade que encerran as súas afirmacións ou que se fai excesivamente fácil a tarefa. A súa sensibilidade gnoseolóxica segue alerta, pero non por iso cede na confianza. Busca, unha vez máis, apoio nas estructuras xerais do coñecemento, 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 expuxemos estas ideas con certa detención, aínda que non sexan excesivamente orixinais nin vaiamos afondar xa máis nelas. Interesaba por dous motivos.

O primeiro facer patente a dialéctica que dalgún modo vai presidir todo o tratamento ruibaliano: atención á experiencia coa correspondente aceptación da relatividade de todo o noso coñecemento de Deus e, ó mesmo tempo, confianza no valor verdadeiramente "absoluto" dese coñecemento decididamente relativo. Tal é o que intentaremos aclarar no posible ó longo dunha exposición demorada e por veces con seguradidade abondo árida e difícil. Pero pagará a pena, se, como nos parece, ó final deixa ver una postura orixinal, vigorosa e fecunda.

O segundo motivo é de orde máis formal. Abordámolo no apartado seguinte.

---

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. Recórdese que Zubiri dicía algo moi parecido a propósito da fundamentalidade de Deus (HD 172-173).

b) Nota acerca do vocabulario

O lector terá observado algo do que xa estaba advertido desde a introducción xeral: que o vocabulario de Amor Ruibal —Deus aparece como "ente", como "Ser infinito", como "causa primeira"...— resulta singularmente "despreocupado" e case que chocante nun ambiente coma o noso, tan alertado frente a calquera asomo de obxectivación ou de recaída onto-teolóxica.

Cómpre tomar conciencia do problema, para evitar non xa a descalificación apresurada e inxusta —dado o ambiente e a intención do autor—, senón tamén que a rudeza de certa terminoloxía impida penetrar ata o senso vivo que a través dela busca expresarse.

Despois de o sopesar con coidado, optamos, atendendo tanto á fidelidade como á eficacia expositiva, por non abusar pero tampouco por non evitar sistematicamente o peculiar vocabulario do autor. Estraño de entrada, pode acabar mostrándose como moi preciso e fecundo, cando se o sabe ler no seu preciso contexto.

En concreto, o coñecemento de Deus é atacado decote por Amor Ruibal, baixo o ángulo das relacións entre o "ente ontolóxico" —"expresión plenamente abstractiva del ser"— e o "ente teolóxico" —"expresión de plenitud de perfecciones concretas, que es la Divinidad"[18]. Deixándonos de transposicións fáciles pero perigosas —como podería ser a relación entre o *ente* e o *ser*— trataremos de manter estas denominacións e de penetrar no seu significado.

Polo de pronto, o vocabulario mesmo remite xa ó punto onde sitúa Amor Ruibal a clave do problema: a concepción do ser:

> Porque es indudable que la teoría de lo divino, en cuanto elaboración de carácter científico, está enlazada, y aún se subordina á la teoría de lo real y del ser[19].

O rigor e a lucidez con que o autor tomaba estas palabras móstrao un magnífico párrafo, que xa coñecemos, do seu tratado sobre a existencia de Deus, onde critica as desviacións debidas á "actual tendencia a razonar bajo el influjo de representaciones imaginativas[20]" e onde conclúe tamén:

> 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 determinado[21].

18. V 3; cf. a presentación da 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 lerse é XI 409-410.
21. XI 410.

Por iso vai clasificar en torno a este tema as diversas teorías respecto do coñecemento de Deus, preparando así a súa propia.

Empeza facendo notar que entre o ente *ontolóxico* e o *teolóxico* existen necesariamente múltiples converxencias e diverxencias[22], "posición antitética" e "puntos de necesario encuentro"[23]. As diversas interpretacións deste fenómeno orixinan outras tantas teorías sobre a cognoscibilidade divina. Tendo en conta os diversos lugares nos que o autor aborda o tema[24], pode facerse a seguinte clasificación:

1) *Teorías da identificación* do ente ontolóxico e do teolóxico: panteísmo e ontoloxismo[25].

2) *Teorías do aillamento*: os diversos tipos de agnosticismo: positivista, kantiano...

3) *Teorías intermedias*, que, negando a identificación do ente ontolóxico co teolóxico, deixan 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 terceiro é, obviamente, o camiño por onde debe buscarse a solución. Camiño, sen embargo, que esixe un difícil equilibrio, non sempre conseguido. Xorden variantes que tenden cara ós extremos: unhas "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 poden ser o *sentimentalismo* ou o *tradicionalismo*[27].

---

22. Así ámbolos dous son *trascendentes*, pero o primeiro éo na orde da idealidade e o segundo, na da realidade; ámbolos dous son *simplicísimos*, pero por non-comprehensión e por plenitude incomprehensiva, respectivamente; *eternos*, negativa e positivamente; *incomprensibles, infinitos, indefinibles*...(Cf. V 3-5).

23. V 5 "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 primeiro. Y a la vez el ente teológico explica la existencia de realidades que hacen inteligible el valor del ente ontológico" (V 5).

24. V 5-7; VII 21-44; VIII 5-18; IX 164-169. 303-305 (cf. tamén IX 328-330. 343); máis os lugares que se citan para o escotismo.

25. O ontoloxismo "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.

Hai tamén variantes non extremosas, entre as que Amor Ruibal sitúa, como era de esperar, a teoría de *realismo moderado*. A súa postura ó respecto é máis matizada do que a primeira vista podería parecer, debido á severa crítica á que o somete e ó saldo negativo, que en definitiva pon na súa conta. Dado que o realismo moderado é o auténtico e decisivo dialogante na discusión ruibaliana; sobre el ha de centrase tamén a nosa exposición.

Comprendemos que esta problemática pode resultar hoxe obsoleta en certos aspectos. Con todo, parece obrigado tratala en detalle por dúas razóns principais. A primeira, porque o *fondo* do que se discute segue —e seguirá— a ser un dos graves problemas de toda filosofía que se adentre nestes terreos. A segunda, e principal aquí, porque resulta imprescindible para comprende-lo pensamento de Amor Ruibal. (En calquera caso, o lector non interesado nestes temas ten a posibilidade de saltar esta parte crítica e pasar directamente á exposición directa).

A) CRÍTICA DO REALISMO MODERADO DA ESCOLÁSTICA

2. Crítica dos presupostos fundamentais

a) Encadramento xeral da crítica

Pode facerse un certo escalonamento, moi xenérico, pero esclarecedor da crítica á que Amor Ruibal somete ó realismo moderado.

1. Cando Amor Ruibal fai a consideración a nivel de *grandes sistemas*, inclínase a que o único camiño realmente viable é o que ofrecen Platón e Aristóteles. Empeza establecendo:

> 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].

Pregúntase a continuación:

> ¿Cuál de estas maneras de concebir el ente es la que ha de acomodarse a la dogmática y tiene legítima aplicación teológica?

As dúas primeiras son inviables, tanto nas súas formas antigas como nas modernas: pensa-lo contrario equivalería a "aceptar como tesis el monismo absoluto que la razón y el dogma proscriben por igual". E a conclusión é neta:

> Quedan sólo los dos procedimientos, platónico y aristotélico, en los que cabe unha distinción entre el ente necesario y el ente contingente.

28. IX 167.

Pero, a continuación, veñen os 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 é xustamente o que intentou a escolástica.

2. Xa dentro da escolástica, pode considerase o problema a *nivel de intención*. E entón o *realismo moderado* segue a ser a orientación lexítima. Neste senso, pode moi ben ser definido como o intento "de desvialas lóxicas consecuencias" da metafísica antiga, aristotélica e platónica, "para facer viables os postulados desta"[30]. A mesma atención e espacio que o autor adica á súa crítica débense, sen dúbida, en grande medida, a este recoñecemento implícito.

3. Outra cousa é cando o realismo moderado é examinado *a nivel de teoría concreta*. Entón —anque só entón— o rexeitamento por parte de Amor Ruibal é decidido. Non xa só respecto da fidelidade sistemática —como sabemos, o autor non dubida en ningún momento da súa obra en calificar de sincretista a *todo* o pensamento medieval[31]—, senón tamén respecto do éxito mesmo do intento.

Recórdese que a crítica á que somete as teorías escolásticas é longa e minuciosa. Atende primeiro á sucesiva formación das probas da existencia e logo á interpretación do ser, atributos e personalidade divina. O problema directo da posibilidade dun coñecemento humano de Deus —que foi continuamente emerxendo en todo o percorrido anterior— é

---

29. IX 167-168. Amor Ruibal conclúe: "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 o que ó respecto se dixo no cap. II acerca do enxuiciamento da Escolástica.

31. Coincide, pois, cos neoescolásticos en recoñecer un cambio *radical* nos principios da metafísica antiga; disente deles en que non admite que se lograra unha verdadeira *síntese*. Sobre este problema cf. V. Muñoz Delgado, *Amor Ruibal y los sistemas escoláticos*, en *Actas*, p. 139-185.

A peregrina interpretación de G. Fraile, quen di 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), non merece ser refutado: a conclusión é verdadeira, pero Amor Ruibal non fala das persoas, senón da coherencia interna dos sistemas. Todo o artículo (p. 279-304) está atravesado pola xa aludida incomprensión de certo sector do "tomismo" español cara á obra ruibaliana, desde as súas mesmas orixes. Unha crítica máis detallada desde traballo pode verse en B. Martínez Ruiz, *Amor Ruibal en una reciente "Historia de la Filosofía española"*: Verdad y Vida 31 (1973) 89-133.

abordado directamente nos citados estudios fragmentarios e inéditos, anque, por sorte, accesibles.

Advírtase, por outra parte, que os *xuízos históricos* implicados son os do autor, e no seu tempo; evitamos adrede a intención de comparalos cos do último neotomismo —digamos de E. Gilson para acá[32]—. Gustarianos unicamente advertir que, a pesar de contradicir moitas veces interpretacións hoxe dadas case por obvias, deben acollerse co respeto que merecen, debido a estar avaladas por unha visión panorámica, unha agudeza crítica, un sentido metafísico e unha información histórica que, reunidas, supoñen unha visión de amplitude e profundidade nada comúns[33].

De todas maneiras, o noso principal propósito —que é coñece-la solución persoal do autor— non depende intrinsecamente da súa interpretación histórica. Esta é só, como case sempre en Amor Ruibal, un paso previo para delimita-lo espacio, a necesidade e o sentido da súa propia solución.

A crítica do *realismo moderado* concéntrase principalmente na teoría das *ideas* e na do *ser*, que gardan, polo demais, unha estreita vinculación de fondo.

b) Crítica da concepción da idea

Recoñecendo que o realismo moderado quere colocarse "entre el realismo puro y el nominalismo, respecto del valor objetivo de los conceptos abstractos" e que sinala polo mesmo "un término medio entre la fase agnóstica y la intuicionista del humano conocer respecto del Ente infinito"[34], conclúe, sen embargo:

> Estudiando íntimamente estos sistemas [tomista e escotista] se ve luego que, a pesar de su carácter de intermedios, van a parar a los extremos que tratan de excluir[35].

A razón do fracaso radica na entraña mesma da súa teoría do coñecemento, que considera á idea como "tipo de una esencia"[36].

---

32. Cf. principalmente *Réalisme thomiste et critique de la connaissance,* Paris 1939 e *L'Etre et l'essence*, Paris 1962.

33. Neste sentido C. Baliñas puido dicir: "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 atende case exclusivamente a eles. Suárez, "espíritu ecléctico y a la vez profundo", "intenta conciliar las teorías extremas mentadas; pero ciertamente sin conseguirlo" (*Ibid.*); refírese concretamente ó problema da trascendencia do ente, pero o xuício é típico en Amor Ruibal respecto del, a quen, por outra parte, admiraba profundamente.

36. VII 27.

Porque, como dixera, aínda no 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 inconvenientes[37].

Sendo a esencia —pénsese na súa orixe na idea platónica: eterna, inmutable— algo perfectamente definido e perfilado, caben dúas posibilidades: ou ben a idea aplícase a Deus segundo a súa significación esencial propia, e entón vaise á univocidade en Deus e na creatura[38]; ou ben a idea é privada dos seus límites significativos, pero entón é destruída como tal idea, imposibilitando todo coñecemento de Deus[39]. Cun enfoque xa máis abstracto:

> 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 concoer 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 conocimiento[40].

Esta dificultade de fondo fai ambigua toda a teoría do realismo moderado acerca da idea. De aí que Amor Ruibal poida concluir que,

> el tránsito del nominalismo al realismo puro, y viceversa, es mucho más fácil que lo que a primera vista cabe imaginar[41].

---

37. VI 405. Refírese con isto ó fondo metafísico e non ás diversas modalidades que poden revesti-las distintas explicacións. Isto é fundamental: véxase VIII 210-212.

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 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 afirmacións de Amor Ruibal poden parecer moi discutibles, e aínda esaxeradas e arbitrarias. Pero non deixa de sobrecoller certa coincidencia de fondo con repetidas afirmacións contemporáneas, que parecen tomar cada vez máis consistencia e radicalidade. Cf., por ex. , sen entrar en mati

Tal é a dificultade constitutiva e, digamos, estructural de ambas teorías, pois non en van comulgan no mesmo trasfondo platónico. Pero, dado que a súa xénese concreta é diversa, o camiño por onde buscan saír da dificultade é tamén diverxente. Amor Ruibal, coma sempre, busca a raíz, que se sitúa na respectiva orientación de ambas escolas.

c) Crítica da concepción do ser

1. A ascendencia platónica do escotismo fai que neste sistema a idea —que en Platón é a fonte da realidade— sexa quen mide á cousa, que a ela debe acomodarse[42]. A idea adquire así un peso absoluto que a fai independente das variedades reais: velaí a raíz profunda da teoría da *univocidade*:

> La teoría escotista no encuentra otro medio de evitar el agnosticismo absoluto respecto de 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 increado"[43].

Esta doctrina, tomada tal como aparece, levaría á nivelación do ser de Deus co da creatura —o cal sería a súa negación—; pero Escoto "encuentra medio de evitar este escollo mediante su teoría de las determinacións intrínsecas del ente, que están fuera del concepto de ser". Amor Ruibal recoñece que "la solución es lógica dentro del sistema escotista"[44], pero xulga insostenible a concepción do ser que está na base. En consecuencia, conclúe que a univocidade "no puede admitirse ni constituye explicación de como conocemos a Dios y de como la teología llega a la sistematización de la esencia y de los atributos divinos"[45].

2. O *tomismo*, en cambio, de orientación aristotélica, segue camiño inverso: a cousa é a que mide á idea[46]. De aí que "la idea aparezca

---

ces, 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); actitude que se mantén e se acentúa na súa obra posterior *The Foundations of Belief* (trad. cast.,*Los fundamentos de la fe*. Barcelona 1972, principalmente p. 79-142, e, directamente sobre o problema da xénese do ateísmo, p. 140. 198-199 nota 71. 243. 245.

Xa antes P. Tillich, *Los dos tipos de filosofía de la religión*, en *Teología de la cultura y otros ensayos*, Buenos Aires 1974, p. 25, dixera da solución tomista: "hace del ateísmo no sólo algo posible, sino algo casi inevitable".

42. Tese constantemente analizada e suliñada 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*. A súa postura nisto é moi 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 e IX 204-205).

45. Inédito citado.

46. Esta contraposición é expresada aínda con maior vigor en VII 47: "Y es que en la teoría cognoscitiva de los primeros, la representación de las ideas viene directamente

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 humano"[47]. Aquí está a raíz da *analoxía*[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 ser"[49].

Pero a analoxía tampouco pode ser solución válida. A crítica aparece en varios fragmentos dos inéditos, respondendo a diversas redaccións[50]. Anque non imos seguir tódolos matices da crítica ruibaliana, si seguirémo-los seus pasos xerais, non tanto en orde ó valor da crítica como tal[51],

---

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. Máis adiante explicará a 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. tamén V 54-56; e, referíndose conxuntamente ó tomismo e o escotismo, cf. IV 138. 282. 312-314 e outros lugares do presente inédito.

48. O forzoso esquematismo ó que se ve obrigada a exposición non debe facer pensar nun simplismo das teorías do autor. El era consciente de estar dicindo algo moi importante. Falando do problema da *incomprehensibilidade* divina encontra xa nese diverso trasfondo filosófico a raíz das diversas posicións na materia.

Di que, a pesar da súa importancia, "los escolásticos no repararon en eso" e que cando Petavio sinalou "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 incomprehensibilidad divina".

Esta mesma observación dá coherencia metafísica a diversas actitudes respecto de teses fundamentais, como poden se-lo carácter máis deductivo do pensamento platonizante frente ó máis inductivo do aristotélico (V 346-347; VII 12-13. 47-49. 72-81), a idea positiva do infinito frente á negativa (VII 140-141), a teoría do obxecto propio e adecuado do entendemento: o ser como tal ou o sensible (VI 623-625 e inédito presente), diferente actitude diante do argumento ontolóxico (inédito presente).

49. Por iso máis adiante fai notar o autor que nos seus inicios a teoría aristotélica do ente admitía a *unidade* como única denominación intrínseca ó mesmo: "Así la tesis hoy vulgarísima de que el ente es uno, bueno y verdadero (...) distaba mucho de ser aceptada", e só o era para o Ente Infinito (Cf. tamén VI 258. 490-494. 499. 522).

50. Cf. tamén IX 31-36 nota 1; 185-215.

51. El mesmo recoñece nunha nota que non fai ó seu obxecto ocuparse "de la evolución de la teoría de la analogía que siguen las diversas teorías cognoscitivas". Polo demais esta crítica ten *sempre* algo de circunstancial, dada a práctica imposibilidade de determinar con precisión qué se entende propia e exactamente por *analoxía escolástica*. Prescindindo xa dos matices clásicos de escola, aínda dentro do tomismo producíronse últimamente cambios moi profundos. Así tomistas moi cualificados non admiten xa a tese do clásico e moito tempo indiscutido M. Penido de que a proporcionalidade sexa o único que garantice valor intrínseco á analoxía: cf. J. de Finance, *La connaisance de l'être. Traité d'Ontologie*. Paris-Bruges 1966, p. 68 nota I; ver ademais *ibid*. p. 69-75 outras importantes observacións (O final do capítulo faremos tamén breve alusión á posición de J. Gómez Caffarena).

canto en orde a ir perfilando o marco de intenxibilidade no que se vai encadrar a teoría do autor.

3. Crítica concreta da analoxía

a) O nivel do problema

Ante todo hai que facer notar que Amor Ruibal non rexeita sen máis a analoxía, anque ás veces os niveis aparecen un tanto confusos. O seu rexeitamento non alcanza o dominio das *ideas* —onde o veremos proclamar xenerosamente a súa necesidade—, senón únicamente ó do *ser* e o *nocional*. A este nivel o seu rexeitamento é decidido e sen vacilacións.

Sobre el móntase, desde o primeiro momento, a súa teoría propia, que, en cambio, si vai coñecer alternativas. Podería moi ben dicirse que estas son os sucesivos intentos dun pensamento en camiño, para conceptualiza-la intuición que frotaba, aínda sen perfiles nidios, sobre a inflexible negación da analoxía a nivel do ser "ontolóxico". Por iso mesmo resulta interesante para o noso estudio ilas rexistrando, en orde a completa-la súa descripción, máis ben parca, que fai da propia postura.

Cronoloxicamente tomamos como base a división fundamen-tal —como sabemos, claramente determinada por razóns intrínsecas— de exposición anterior ou posterior a IX, 15-113. Á primeira pertencen os fragmentos que xa coñecemos do capitulo anterior. A' segunda pertence un único fragmento, que se analizará xa dentro da exposición do positivo pensamento do autor.

1. O primeiro[52] trata do coñecemento e distinción das perfeccións divinas e en razón deste problema —"para o obxecto que se trata"— restrinxe expresamente o autor a súa crítica da analoxía. Distingue unicamente dous modos:

a) *A analoxía de atribución*, pola que se atribúe a unha cousa "lo que no tiene y es propio de otra con la que guarda alguna relación"; por exemplo —do autor— "san" aplicado ó alimento. Dela di 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 redúcese ó *equívoco*. A conclusión é drástica: "por eso debe desaparecer de los ámbitos de la filosofía". (Anque máis tarde veremos como, apoiándoa noutra, será máis positivo ó seu respecto).

b) *A analoxía de proporción*, que provén 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 se-la antítese da anterior, posto que "reclama como base la univocidad de un

52. Desgraciadamente, ó non estar publicados estes textos, deberemos de aquí en diante limitarnos ó entrecomillado das citas, sen indicar paxinación.

concepto primario". A razón fundamental é que a diversidade de graos esixe unha unidade de fondo unívoca, respecto da cal pode definirse o máis e o menos. Así, pois, a atribución levaría ó agnosticismo, mentres a proporción levaría á total comprehensión de Deus.

2. O texto interrómpese aquí. Cando continúa —se é realmente continuación do fragmento a que aludimos— faino refutando as teorías das "perfecciónes 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".

A refutación apóiase en que "no tenemos conciencia de percepciones, confusas por condición propia cuando definimos las perfecciones que se predican de la divinidad y de la criatura"; por outra parte, suposta a súa existencia, ou non son ideas ou teñen unha comprenhensión e extensión determinadas e entón caen ou na univocidade, ou na equivocidade.

O autor refírese, finalmente —supoñéndoa xa exposta— á *teoría suareciana*, que califica de fraccionamento do análogo en elementos unívocos e equívocos[53].

3. Hai aínda dous fragmentos: un co título de conclusións e outro que se ocupa da problemática da *invisibilidade (in via)* e da *incomprehensibilidade (in gloria)* de Deus. En ámbolos dous afírmase que o coñecemento de Deus ten que ser "unívoco" —en qué sentido verase máis adiante—, supoñendo sempre que o *análogo* non é verdadeiro coñecemento; igual que hai pouco viamos que o dicía da analoxía de *atribución*:

> que si éstas [as ideas previas sobre Deus] no se hacen proceder sino de la analogía, las denominaciones respecto de Dios serían una pura metáfora, como se deduce de lo expuesto atrás".

Trataríase, pois, de conceptos "que só en sentido figurado e metaforicamente poden dicirse iguais".

4. O último fragmento das exposicións anteriores a IX, 15-113, é o máis extenso e maduro —ben pode se-la introducción definitiva da problemática. Amor Ruibal sitúaa entre os cornos dun difícil dilema. Por una lado afirma:

> las escuelas dentro de la ortodoxia están conformes en que la realidad de Dios queda a distancia infinita de toda representación humana;

o contrario levaría, en definitiva, á plena intuición do divino. Por outro observa:

> mas, al mismo tiempo, para que aquélla representación tenga valor objetivo respecto de la Divinidad, es necesario que exista algún nexo

53. Unha refutación de algo moi parecido a isto pode verse en IX 31-36 nota 1.

> 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.

O dilema responden, co seu respectivo talante, escotismo e tomismo. Indiquemos brevemente aquí o que di acerca do primeiro. Pola súa extensión e importanca, trataremos por separado o tomismo.

O *escotismo*, que parte da *idea*, proclama a *univocidade* do ser e "mantiene un nexo y correlación necesarios entre los conceptos y cuanto por ellos se representa".

Sen embargo, ten que recortar, mediante a teoría das "diferencias intrínsecas", as consecuencias lóxicas dos seus principios. Por iso hai unha analoxía escotista que, partindo da univocidade primordial —esa é a súa peculiaridade— trata de manter, tanto as diversas categorías dos seres como as diferencias entre o finito e o infinito. Desa forma salva a ortodoxia, pero acaba sacrificando o seu 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 da postura tomista

O *tomismo* parte, como sabemos, da cousa, e, debendo acepta-la multiplicidade do real, trata de consegui-la súa unidade mediante a *analoxía* na noción mesma do ser. Sobre ela, trata logo de construír "un nexo cognoscitivo de la idea humana y del Ser Divino"[54]. Aquí concéntrase principalmente a crítica de Amor Ruibal, esta vez máis matizada e máis en detalle.

1. Pero,de modo curioso, empeza afirmando nidiamente que

> a analoxía (...) 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.

Logo fai, dando por suposto o seu carácter de validez xeral, unha triple división:

> De esta suerte la analogía aparece con un *sentido ontológico* en las cosas, cuando éstas revelan poseer una misma propiedad en grado

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.*).

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 psicológico[55].

Delas a máis importante é a *psicolóxica*, "no sólo en cuanto es centro a donde convergen la analogía ontológica y la verbal glotológica, sino porque de ella depende el valor de-terminado de toda analogía en la esfera del conocer". Posúe, ademais, unha forza "creadora y transformadora", pois é a actividade do espírito a que actualiza e concreta as posibles relacións que se ofrecen na realidade. Pode mesmo chegar, nunha última etapa, a prescindir da relación propiamente representativa entre ideas e cousas, servindo tan só "para mantener su recuerdo [das cousas] o hacer que este reviva en presencia del simbólico signo que se le asigna". É a analoxía por *símbolos* —evidentemente no sentido "feble" de signos—, única forma de coñecemento que o agnosticismo admite respecto de Deus.

Todo isto obríganos agora a ser moi cautos: Amor Ruibal non rexeita a analoxía sen máis, senón que vai criticar "la aplicación del sistema al conocimiento y representación de Dios". A característica xeral da analoxía tomista consiste en que, ó revés da escotista, "responde siempre a una correspondencia más externa que interna entre conceptos y cousas".

A súa división xeral segue sendo a bifásica xa analizada: *atribución e proporción*. Só que agora o segundo membro divídese explícitamente en *proporción* e *proporcionalidade*. A crítica permanece fundamentalmente a mesma. Comenza explicitando a dificultade de base: o tomismo átase demasiado esencialmente á realidade concreta mundana para poder, en pura lóxica, traspoñe-los seus confins[56]. Critica logo as formas particulares.

2. A analoxía de *atribución* segue a ser puramente metafórica; pero aquí xa se engade algo positivo: "trátase, pues, de un procedemiento descriptivo que *puede servir* al que se halla en posesión ya de una determinada idea, pero que en modo alguno bastaría para adquirirla"[57].

A analoxía de *proporción* —"entre dos grados de una misma entidad"— tampouco serve. Por dúas razóns: a) "Si la idea de ente no se forma sino con subordinación a las ideas que se encierran en las diver-

---

55. Suliñados nosos.

56. Téñase en conta que neste mesmo inédito Amor Ruibal analizara xa as teorías do "obxecto propio" do entendemento humano. Alí defende que a tomista afirma que tal obxecto son as cousas naturais e recorda que dela dixo Escoto: "istud non potest sustineri a theologo" (1 *Sent.* 3, q. 3). E suliña cómo xa Caetano limita a tese, 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. Suliñado noso.

sas categorías de lo creado", ningunha idea, nin sequera a de ser, pode alcanzar á Divindade, que está fóra das 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 conseguiente su categoría". b) A proporción esixe unha base de univocidade (razón xa coñecida).

A analoxía de *proporcionalidade* —"relación entre diversas proporcións"—, "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 é onde a refutación se alonga máis e onde aparecen, de rechazo, máis elementos positivos para a ulterior elaboración do propio autor.

Se a proporcionalidade se toma como relación *entre as cousas mesmas*, levaría á univocidade, pois en definitiva reduciríase á analoxía de proporción. Por iso a crítica concéntrase no primeiro modo: proporcionalidade *entre as relacións* das cousas. Amor Ruibal vai criticando diversas explicacións posibles.

Empeza pola máis obvia e o seu proceder é o clásico. Esixe dúas condicións para que esta analoxía poida xerar coñecemento.

> 1º. Que sea conocida una proporción entre dos 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.

Por iso un cego nunca comprendería o que é a visión intelectual, se se lle quixese explicar pola proporción entre a visión sensible e o corpo; como tampouco o entendería o vidente que non soubese o que é espírito. Isto aplicado literalmente a Deus —"Deus es a sus propiedades y atributos lo que el hombre es a sus atributos y propiedades"— levaría ó *agnosticismo*, posto que na proporción que con El queremos facer sonnos descoñecidos ambos términos, ou ó *antropomorfismo* puro, se suplimos polo home algún dos términos da proporción divina descoñecida.

Pero Amor Ruibal non queda neste argumento, demasiado simple. Vai propoñer outra hipótese, que permite ver claramente a súa orientación persoal. Punto moi importante.

A proporcionalidade pode establecerse doutro modo: "el Ser Creador e Infinito es a sus propiedades lo que el ser creado y finito es las suyas". O autor subliña: "esta manera de aplicar a Dios la proporcionalidad difiere del procedemiento anterior más de lo que a primera vista representa". En efecto, agora aparece algo común en ambas proporcións: ser.

Isto permite cambiar completamente as perspectivas. No primeiro modo Deus é un "*postulado*", un *incognitum X*, ó que nos enfrentamos inmediatamente. No segundo, é unha "*consecuencia*", á que, baseados no ser, chegamos previamente a toda proporcionalidade e que, por conseguinte, podemos facer entrar nela como terceiro extremo coñecido da 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 necesaria[58].

E entón si xa podemos intenta-la proporcionalidade:

> Tal es la mejor forma de utilizar la proporcionalidad analógica (...) en orden a justificar dentro del aristotelismo, la cognoscibilidad humana de la Divinidad.

Moi significativamente, a continuación Amor Ruibal vai, por una lado, atacar e, por outro, defender esta explicación. Atácaa *na súa forma aristotélica*. Recoñece que a idea de Deus, ó derivarse da noción de ser, "tiene en ella su inmediata justificación"; pero pregúntase inmediatamente: "resta por averiguar si la noción de ser en la que se funda esa doctrina está a su vez justificada".

E, naturalmente, para el non o está: "El defecto capital del sistema, no ha desaparecido, sino que simplemente se ha conseguido alejarlo". Ese defecto é a analoxía ó nivel mesmo do ser, orixinada, como sabemos, no "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". Entón, ou ben o ser non se pode aplicar a Deus, ou ben "se transfiere a El mediante una previa forma de analogía"; co que o problema morde o rabo e empeza de novo[59].

4. Pero Amor Ruibal non se limita a atacar; en inmediata continuación con esta crítica, aplícase a defende-la viabilidade en si, deste camiño: proba evidente de que o problema aproa nesta dirección as augas territoriais propias. De feito remite xa, nalgún aspecto, á propia teoría, que expoñerá máis tarde. Afirma unha dobre posibilidade:

---

58. Tal parece ser en definitiva o significado do que di o autor. Véxanse as súas 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 entendemiento es al alma lo que el sentido de la vista al cuerpo, se entendiera ésto 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 tendriamos: infinito = 0 finito, o sea, ente increado igual a nada en lo creado" (na última liña, a lectura do manuscrito non é segura).

> 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.

A primeira posibilidade apóiase en que a existencia dunha idea de Deus non é primariamente para o home producto do laboratorio metafísico, senón froito espontáneo da aplicación do espírito á realidade do mundo; previo, polo tanto, a toda elaboración sistemática. Esta vén despois como necesaria xustificación —que para algúns será negación— reflexiva[60].

E aquí enlaza a segunda posibilidade: a concepción do ser ha de ser tal que mostre a suficiente independencia do finito —aínda que se forme ó contacto con el— como para poder "envolver los conceptos de Creador y creatura"[61]. Sobre tal noción, previamente a toda analoxía, pode xa captarse a existencia de Deus e gañarse así o *tertium comparationis* que o seu coñecemento reflexivo necesita.

Así, pois, esta vez, a reflexión arroxa un saldo positivo, que deberemos ter en conta, cando tratemos de comprende-la teoría do autor.

As outras críticas da proporcionalidade interésannos xa moito menos e son no mesmo autor moi breves. Baste a súa reseña:

1) A proporcionalidade —como a proporción, sobre a que se funda— se non quere converterse en fórmula de pura linguaxe figurada, debe incluír un elemento unívoco.

2) Tampouco cabe apoiar a proporcionalidade na supresión dos límites das perfeccións creadas, sustituíndoas por unha nota que as eleve ó infinito. Tal solución, que en forma máis ou menos explícita tamén se ensaiou, leva ou á destrucción do valor do concepto ou á univocidade.

3) Finalmente inicia, nunha nota interrompida, a crítica da outra explicación: un intento de asociación da atribución e da proporción, de sorte que o que non caiba dentro do elemento representativo proporcional se explique por semellanza mediante a atribución. As nosas análises mostráronnos que esta nota está interrompida porque foi trasladada a outro lugar (o fragmento, xa aludido algunha vez, IX, 31—36 nota); é unha crítica dura e detallada da *analoxía*, onde mostra que esta, ó querer facer unha fusión do *unívoco* e o *equívoco*, está intentando un imposible.

5. Antes de pasar á exposición directa da solución ruibaliana, é conveniente facer un *breve balance* dos resultados da súa crítica.

---

60. Cf. XI 310-311. Cf. cap. VI, sobre todo a énfase de Zubiri neste punto.

61. O lector recoñecerá agora no seu pleno sentido o que Amor Ruibal quería dicir cando falaba da noción de ser como algo "absoluto e incondicionado". Sen quitar nada, como vimos á súa autonomía filosófica, a preocupación teolóxica —aquí, en rigor, aínda filosófica— móstrase claramente como o seu *Sitz im Denken*.

Negativamente, queda claro o seu rexeitamento decidido da concepción da idea como captación da *esencia* das cousas así como da concepción do ente como idea, xa en sentido *unívoco* (escotismo), xa en sentido *analóxico* (tomismo).

Positivamente, afirma que existe un coñecemento verdadeiro de Deus, a realidade do cal debe quedar, a pesar de todo, "a distancia infinita de toda representación humana". Na positiva determinación de tal coñecemento, tras certas vacilacións de conceptualización, conclúe:

a) que ten que haber na base unha noción de ser que, sen caer no univocismo escotista, posúa, sen embargo —frente ó aristotelismo tomista—, unha intrínseca capacidade de supera-lo sensible;

b) que sobre esa base as nosas *ideas* poden lograr por *analoxía* un real coñecemento de Deus.

Desta maneira queda expedito o camiño para tratar de expoñe-la solución concreta que Amor Ruibal ofrece a tan arduos problemas.

B) CONCEPCIÓN RUIBALIANA DO COÑECEMENTO DE DEUS

4. O novo plantexamento

Agora é o momento de facer presente de modo moi expreso a concepción ruibaliana do coñecemento, exposta na Segunda Parte. Ela constitúe o presuposto indispensable, á parte —recórdese— de que foi xustamente ó afrontar esta precisa problemática onde adquiriu a súa forma definitiva[62]. Dándoa, pois, por suposta, a exposición tratará de desenvolvela na dirección en que constitúe unha resposta ó problema do coñecemento de Deus.

a) O nocional como fundamento positivo

Lémbrese ante todo que Amor Ruibal mostrou coidadosamente cómo a *noción de ser*, polo seu carácter prelóxico e de natureza, mostrabase como pura obxectividade, "universalísima e incondicionada", que, aínda orixinándose ó contacto co 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]; sen excluír desta

---

62. Véxase, como pórtico, a proba textual desa conexión tantas veces indicada. O 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 intelectiva existe un momento *prelógico*..."

IX 15, pola súa parte comenza así: "[Para la mejor inteligencia de esto es de tener presente que] En el proceso de la vida intelectiva..." As palabras entre corchetes foron suprimidas no texto, pero o editor reprodúceas en IX 18 nota.

63. IX 18. 20; suliñado noso.

prioridade a mesma primarísima 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. A noción de ser cabe considerala —nun segundo estadio— nas súas propiedades ou *categorías nocionais*, "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]. Co cal o autor abriu un vasto ámbito de coñecementos directamente predicables —do modo concreto de tal predicación ocuparémonos axiña— de Deus:

> 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 caso[66].

Finalmente cabe considera-la noción de ser nun terceiro estadio: na "realidade individual das cousas". E entón

> 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[67].

É dicir, que se nos abre aínda un terceiro ámbito da predicación do divino: aquelas propiedades que xa non lle son comúns coa creatura, senón que lle pertencen 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 tal[68].

---

64. IX 27. Acentúa, polo tanto, fortemente o seu valor positivo (cf. ademais o texto citado *infra*, nota 73). De aí a súa sempre manifesta simpatía pola postura de Escoto, a cal, sen embargo, non 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).

Lémbrese que nun primeiro estadio el mesmo calificaba de unívoca a *noción* —denominación que, de todos modos, marcaba xa unha distancia— de ente.

65. X 25-26.

66. IX 29.

67. IX 27.

68. IX 28. O 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 infinidad" (IX 28-29).

2. Amor Ruibal é consciente de ofrecer, deste modo, unha base coherente ó problema do coñecemento e clasificación das perfeccións divinas. Referíndose á clasificación anselmiana en *simples* e *mixtas*, di que "viene, de una parte, a confirmar nuestra teoría, y, de otra, a ser confirmada y sistematizada por ésta"[69]. En efecto, o concepto de perfeccións simples —enunciables de Deus e das creaturas— só é 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 simples*[70].

As perfeccións mixtas —só predicables das creaturas— son, como vimos, as que se forman en función do ser finito en canto tal. Queda o terceiro grupo: as perfeccións só predicables de Deus. Desas di o autor que non encontran lugar verdadeiramente sistemático na construcción escolástica[71]. Por un lado non son *simples*, xa que non son predicables das creaturas; por outro, tampouco son *mixtas*, como é obvio.

Naturalmente, o autor non ignora, anque aquí non diga nada, a división da perfección en "simplex" e "simpliciter simplex". Pero a mesma terminoloxía, co seu xogo verbal, indica que se trata máis ben dunha clasificación empírica ca dunha 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 teológico[72].

Xa antes formulara máis explicitamente a razón deste fenómeno: a falta de vinculación a unha "teoría do ser"[73]. Por iso admite que esa cla-

---

69. IX 29.

70. IX 30.

71. Na tradición cristiá, podería dicirse. Este punto —desde un plantexamento algo distinto, pero coincidente no fondo— é vigorosamente suliñado 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 ó final do capítulo.

72. IX 36-37.

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". O que o leva a reafirmarse na súa 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).

sificación "aparecía xustificada" dentro do sistema de San Anselmo, mentres que a rexeita categoricamente para a teoría analóxica:

> 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 caso[74].

2. Deste xeito púxose a base metafísica dos dous primeiros modos de coñecemento de Deus. Queda, sen embargo, un interesante problema pendente: ¿cómo é posible o terceiro modo —os atributos peculiares— de predicación acerca de Deus. Os dous primeiros modos son comúns —"nocionalmente" comúns; xa verémo-lo que isto implica— a Deus e ás craturas. Pero o terceiro, ó presentarse como exclusivo de *Deus*, parece cerrar todo camiño á súa posibilidade *humana*.

É claro que se este modo é posible, non poderá selo máis ca en íntima relación cos outros dous. Queda visto cómo o segundo se apoia esencialmente no primeiro —no ser—, en canto que as propiedades e as categorías nocionais "derivan del ser trascendente como tal"[75]. Pero Amor Ruibal non estudia expresamente a articulación do terceiro cos dous anteriores. Imponse, pois, a necesidade de explicitala.

As análises da Segunda Parte mostraban cómo o *nocional* é o que está na liña do xenuíno dinamismo do *ser*. Agora ben, dado que é Deus onde o ser se manifesta en toda a súa plenitude, El é, por forza, a expresión plena dese dinamismo —en realidade porque o funda—. Polo tanto, *todo* o que, con certa propiedade, se predique de Deus ten que estar na liña do *nocional*.

Pero aquí xorde unha dificultade: Se a captación do nocional implica sempre unha certa *experiencia* —o seu carácter de "momento" así o esixe—, mal pode pretenderse que os atributos *peculiares* de Deus caian baixo tal captación, xa que se atopan, por definición, a unha altura ontolóxica infinitamente maior. Por outra parte, se é certo que, como tales, non poden ser obxecto de experiencia humana, tampouco poden —se se trata dun verdadeiro coñecemento, cousa que Amor Ruibal afirma vigorosamente— serlle completamente alleos[76].

---

74. IX 31. O lugar exacto do tomo IV é p. 245-250; cf. tamén VI 312-357; VII 29. 84-86. Nótese o parelelismo deste xuício co que fixera acerca do ser escotista.

75. IX 27.

76. Para o plantexamento xeral. cf. o traballo de M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*: Bulletin de la Societé Française de Philosophie: 4 (1947) 119-153, onde dalgún modo aplica ós problemas da trascendencia a súa concepción xeral, tal como a expuxera en *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945 e máis tarde no xa postumo *Le visible et l'invisible*, Paris 1964, principalmente pp. 17-74: "Réflexion et intérrogation". Nun plano máis inmediatamente teoló

Observada á luz da filosofía ruibaliana, esta tensión remite a unha dialéctica que xa nos é coñecida: a da *noción* e da *idea*. Na predicación peculiar do divino trátase dun coñecemento por *ideas*, que o home constrúe: de aí o seu carácter non experimental e o seu *valor relativo*. Pero esas ideas constrúense sobre o nocional, que inclúen e que as subtende: de aí o seu caracter experiencial e o seu valor absoluto. Desta sorte mostrase xa posible a articulación do terceiro modo de predicación cos dous anteriores: todo o que se predica de Deus como individualidade infinita, apóiase no nocional trascendente (2º modo), que é, á súa vez, función do ser (1º modo). Que tal articulación sexa a exacta parece demostralo a súa coherencia con todo o anterior.

b) O conceptual como nivel da analoxía

Con isto queda suscitado un tema da máxima importancia. Ata o de agora ocupámonos unicamente da base cognoscitiva do coñecemento de Deus. Por iso salientamos, ante todo, o seu carácter positivo. Pero chega o momento de estudia-lo *modo concreto* no que ese coñecemento se realiza.

1. Máis tecnicamente: debemos examina-lo modo en que o nocional ontolóxico se traduce en *idea* do divino. Co cal porase de manifesto o outro lado da cuestión: a intrínseca relatividade e insuficiencia dese coñecemento. E isto val non só do terceiro modo de predicación, senón de *toda* predicación acerca de Deus. Porque é evidente que aínda aquilo que dicimos ser común a Deus a á creatura —vida, bondade, por exemplo— só pode selo *nocionalmente*.

É dicir, que, cando afirmamos que Deus *é* ou que é *bo*, hai un momento da nosa afirmación que garda efectivamente unha identidade dinámica coa afirmación de que tal home é ou que é *bo*. Pero ó mesmo tempo debemos ser moi conscientes de que esa identidade dase no seo dunha distensión infinita: os polos desa distensión son precisamente as *ideas* de ser e de bondade tal como se predican de Deus e da creatura:

> 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 incomprehensivas 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* refiérense a las *nociones* como a su fundamento, si bien limitando la significación de aquellas [das

xico, 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 tamén o tema en *Dios y el hombre*, Salamanca 1968, p. 79-97). Cf. igualmente K. Rahner, *Théologie et anthropologie*, *Ibid.*, p. 99-120. .

> nocións] 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 representan[77].

Velaquí o lugar metafísico onde se inserta a analoxía aplicada ó coñecemento de Deus

> "...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 prelógico*, 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 Divinidad[78].

2. Amor Ruibal é moi parco na descripción da analoxía tal como el a entende. Pero, despois das anteriores reflexións —ás que tamén el se remite— resulta suficientemente expresivo. Distingue a de *pura atribución* e a de *proporcionalidade*. A primeira, como xa o dixera antes, "non traspasa os límites dun símbolo ou dunha figura". O peso cognoscitivo recae, pois, sobre a de proporcionalidade ou proporción (aquí non as distingue).

Agora si, é posible esta analoxía, porque conta xa coa dialéctica *noción—idea*. O *nocional* ofrece a base de "univocidade primordial", de valores homoxéneos, sobre a cal poden realizarse "as variantes de significación concreta" da *idea*, respondendo á "diversidade real en que se desenvolven o ente finito e o infinito".

> He ahí de una parte la posibilidad de que los humanos conceptos puedan expresar algo respecto de 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.

Se lembrámo-la crítica que facía da explicación escolástica da proporcionalidade —por introduci-la analoxía xa ó nivel mesmo do ser— e a posibilidade de que alí mesmo insinuaba —partir dunha idea construída de Deus—, comprenderase ben o seguinte párrafo:

---

77. Inédito, indicado como posterior a IX 15-113 (suliñados nosos); obsérvese como se refire en pasado a algunhas ideas expostas alí.

78. *Ibid.*; suliñados nosos.

> 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 facer ver intuitivamente todo o que aquí se encerre, retomando o exemplo tal como entón o propoñía Amor Ruibal:

$$\frac{\text{ser-finito}}{\text{as súas propiedadades}} = \frac{\text{ser-infinito}}{\text{as súas propiedadades}}$$

O nocional verdadeiramente trascendente, "homoxéneo", está presente de modo intuitivo en ambas proporcións, pola palabra "ser". O mesmo tempo, o seu modo concreto de significación aparece claramente diversificado pola adición *finito* ou *infinito*.

Pero agora convén afina-la atención, pois aquí radica o específico da concepción ruibaliana e todo o segredo da aportación do nocional. A diversificación é xustamente o que constitúe a *idea*: ser-finito, ser-infinito (por iso, ós presentes efectos, poderían sustituírse, v. gr. por *creatura, Deus*). Pero a idea, ó levar no seo, como momento seu, á noción, non é pura diversidade, senón diversidade dentro do homoxéneo: por iso Amor Ruibal rexeita enerxicamente o "*de Deo non possumus scire quid sit...*"[79].

A súa vez, o nocional homoxéneo —polo mesmo que é un "momento" que non pode darse en estado puro— aparece sempre como necesariamente diferenciado e mediado pola diversidade concreta da idea. De aí que Amor Ruibal poida rexeitar sempre todo intuicionismo e insistir na "distancia infinita".

A fecundidade do camiño que se abre aquí para aborda-la problemática actual en torno ó coñecemento de Deus, trataremos de facela visible na última parte do presente capítulo.

3. Como consecuencia vese tamén ben en qué consiste o terceiro modo de predicación. O que se afirma de Deus en razón do seu ser-*infinito* sitúanos exclusivamente na segunda proporción: construído en función de Deus, é lóxico que só a El poida aplicarse. E como en Deus non podemos situarnos *tematicamente* de modo inmediato, compréndese que Amor Ruibal postulara que esa base —ser infinito—, en canto formalizada, sexa xa *construcción conceptual* e non dato inicial.

Faise tamén intuitivo algo que haberá que explicar máis tarde: *infinito*, nesta liña de pensamento na que agora nos movemos, non pode significar algo fóra do ser, que lle sexa engadido extrinsecamente; senón máis ben a súa última dimensión, a súa plenificación entitativa e signi-

---

79. Cf. VI 280; cf. VII 113. 317-322. 331. 343.

ficativa. E, polo contrario, *finito*, a pesar da súa forma verbal positiva, é un recorte no seu dinamismo expansivo, é a reducción a un non máis alá na distensión entitativa.

De aí que "todas las perfecciones que en su concepto implican un sujeto finito..." (as perfeccións mixtas dos antigos) caian necesariamente baixo a analoxía de pura atribución e poidan aplicarse a Deus "unicamente en sentido simbólico y figurado". Velaquí tamén o lugar onde se sitúan "muchas de las representaciones antropomórficas de tan variada índole, que aparecen en la teología bíblica del A. Testamento; cuyo contido, por lo tanto, es menester precisar cuando haya de traducirse en valor científico y teológico".

4. Explicada así a analoxía, Amor Ruibal abandona tódalas cautelas, dando mesmo un fundamental paso adiante, ó proclama-la súa *necesidade teolóxica*:

> es indispensable en la Dogmática, como es en gran parte de toda suerte de concimientos humanos, donde la analogía desempeña papel de mayores alcances que lo que comunmente se le atribuye.

Fai entón unha distinción que non é sempre suficiente-mente atendida: analoxía *ascendente* e analoxía *descendente*:

> 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 incognoscibles[80].

Dentro do segundo modo, que é o da revelación positiva, a analoxía é triplemente necesaria: *antes* da revelación, como ilustración; na revelación, como acomodación á capacidade humana; *despois* da 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".

Velaí por onde a teoloxía é por esencia ciencia analóxica; onde, polo tanto, a seguridade do nocional ha de verterse sempre na humildade e provisionalidade das ideas concretas.

Finalmente sinala o autor que a esta analoxía esencial engádense "*otras analogías accidentales o complementarias*"[81], que tratan de aclarar algo e de facer máis asequible a interpretación dos misterios. Pero estas son "elementos extrínsecos y libres", que só valen en canto axuden á interpretación das analoxías esenciais que, elas si, "suponen y no crean las ideas que interpretan". Lémbrese que con isto retoma, respecto da analoxía de atribución, a actitude que xa apuntaba ó critica-la analoxía escolástica.

---

80. *Ibid.*.; suliñados nosos.
81. *Ibid.*; suliñado noso.

5. O coñecemento de Deus

Sentados os fundamentos en que ha de basearse o coñecemento de Deus, Amor Ruibal é moi parco na súa elaboración. Tratar de explicitalo seu pensamento —anque só sexa na medida que aquí nos interesa— esixe una atención sinóptica a toda a obra. Con ela ó fondo, apoiarémonos principalmente no inédito *Ente finito y ente infinito*[82] e no estudio sobre *La existencia de Dios*[83].

a) A esencia de Deus

Empecemos indicando algúns rasgos de carácter máis xeral, posto que eles proporcionan o marco xusto das nosas análises.

1. Como sabemos, Amor Ruibal non toma en bloque o problema do coñecemento de Deus. Distingue nel unha dialéctica progresiva de acordo co modo natural do proceso cognoscitivo. Dialéctica que ten a súa traducción —non sempre exacta, por interferencias do medio social— nos diversos períodos históricos en que ese coñecemento se nos mostra[84].

Desde o punto de vista da estructura cognoscitiva, distingue dúas formas xerais —"unha directa e *espontánea*; outra mediata e *reflexa*"— que á súa vez se dividen, cada unha, en "dúas etapas de gradación cognoscitiva diversa"[85].

Nesta segunda etapa, a *forma reflexa* do coñecemento de Deus, céntrase agora o noso discurso . E das dúas etapas que á súa vez ela comprende —"probar la existencia del Ser supremo" e "elaboración ideológica de su naturaleza"— concrétase na segunda: coñecemento da esencia e dos atributos.

---

82. Precioso e incompeto traballo sobre a idea de *infinito* nos seus aspectos: teolóxico, metafísico, sicolóxico e matemático. Razóns de análise interna -que non podemos detallar aquí— mostran sen lugar a dúbidas que a súa composición é posterior ós tomos VIII-X agás o fragmento IX 15-113, ó que probablemente anteceda.

83. Publicado por S. Casas. Ter en conta que Casas fundiuno con outro traballo, moi anterior, sobre o mesmo tema (véxase en XI 50-51 sinopse e correspondencias). En canto á cronoloxía téñanse en conta as observacións de cap. VI 3.

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 historicamente 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 realidade, anque Amor Ruibal non fai referencia expresa a isto, ó primeiro e último momentos cognoscitivos: prelóxico e psicolóxico, por onde se ve que, en realidade, puidera moi ben distinguir tres etapas —engadindo unha intermedia de transición, respondendo ó momento lóxico— como de feito xa as distinguira nos estudios históricos. Non entramos aquí neste problema que supon todo un sutil xogo de paralelismos e distincións, como tratamos de mostralo en *La dialéctica del devenir teológico según Amor Ruibal y la crisis actual de la teología*. Comp 14 (1969) 21=-214. 223-225.

2. Sobre a *esencia*, tanto en xeral como na súa concreta aplicación a Deus, ten Amor Ruibal —que é moi cauto neste punto— longas e densas páxinas, que é imposible expoñer aquí[86]. Como introducción, sen embargo, imponse un breve resume.

Seguindo o seu costume, o primeiro paso é de crítica: rexeita decididamente a teoría da *aseidade*. O nervio da súa argumentación parte da denuncia dunha incoherencia sistemática, que mezcla, segundo lle conveña, elementos platónicos (para Deus) ou aristotélicos (para as creaturas). Pode resumirse así:

a) Baséase nunha transposición de momentos: converte-la indeterminación ontolóxica do ser en determinación real da esencia, e a indeterminación gnoseolóxica da súa noción en determinación conceptual da mesma;

b) operación que se apoia nunha incoherencia, pois xoga con dúas concepcións do ser inconciliables entre si: ó tratar de Deus, a indeterminación e a abstración do ser *aristotélico* énchese da plenitude e dinamismo do ser *platónico* (aseidade); mentres que na creatura o ser aristotélico permanece na súa abstracta e indeterminada pureza[87];

c) porque, en realidade, se se mantén a consecuencia, o ser, polo mesmo que se inclúe en todo, non pode caracterizar nada[88].

Positivamente distingue tres graos na esencia:

1º como *principio do ser*: representa o xermolo virtual de toda realidade, e é indefinible;

2º como *forma típica do 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 do ser*: "expresa el valor físico individualizado" da esencia metafísica, constituído polo con-xunto das propiedades divinas: é o que se chama *esencia física*[89].

---

86. Cf. principalmente VII 54-58. 86-97; IX 375-389.

87. Cf. unha insinuación neste sentido en Van Steenbergen, *L. c.* (nota 11), p. 210-211. 286. Deste problema ocuparémonos axiña máis extensamente.

88. "Si, pues, en los entes finitos el *ser* no da la nota diferencial respecto de los demas 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).

89. Cf. XI 376

Naturalmente, trátase en todo isto da transposición *noética* a Deus —que sería imposible se fose por nós coñecido tal como é en si— do proceso que descubrimos nas creaturas. E vese claramente que é o 2º grao o que está en cuestión (o 1º é indefinible e o 3º equivale á individualidade concreta, a explicación da cal respecto de nós se trata de atopar).

Agora é cando entra en xogo a concepción do autor. É importante notalo, porque neste punto concreto colle *unha dirección bastante distinta á de Zubiri*, xusto polas diversas énfases no fundamento. Este último toma como base da reflexión os conceptos de *religación* e *realidade*, mentres que Amor Ruibal permanece na fronte aberta polo *nocional*. A diverxencia dos resultados é clara e non debe ser negada, pero tampouco sería xusto interpretala sen máis como mera oposición: tamén aquí no diferente compre gardar un lugar para o complementario. Dirase algo máis ó falar da concepción zubiriana.

Referíndose, pois, expresamente ás súas análises anteriores, Amor Ruibal lembra que as primeiras categorías nocionais, que caracterizan ó ente para o facer obxecto de idea, son a *cantidade* e *cualidade*, factores primarios na determinación dos valores discernibles en toda realidade e, polo tanto, en toda definición[90].

Sobre esa base logra unha visión enérxica e coherente. Queda, desde logo, en pé a cautela: estamos *no modo humano* de falar e coñecer. Sinalar unha esencia en Deus, constitúe a marca da *nosa* finitude; doutro xeito carecería de senso esa linguaxe:

> 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 uno[91].

Mantendo esperta a alerta desta advertencia, a aplicación procede xa con todo rigor.

En Deus a "cantidade", é dicir, a intensidade entitativa, concrétase na *infinitude*[92]; mentres que a "cualidade", é dicir, a riqueza perfectiva,

---

90. IX 385

91. IX 376.

92. Nótese, unha vez máis, certa afinidade con Escoto: "Por eso la idea central en este punto [a interpretación do ser de Deus] es tambíen la de lo infinito para Escoto, y no la *de forma (o materia y forma)* de la escuela de Alb. Magno" (VII 139).

A idea do infinito ten en Escoto, ó revés que no aristotelismo, "carácter más afirmativo que negativo" (VII 140); a razón é que "aparece en función de lo *trascendente*" (VII 141). Nisto mostrábase máis cercana da "concepción patrística de Dios" (VII 149).

tradúcese na *vida*; vida que a conxunción do máximo de intensidade e de cualidade fai que apareza necesariamente como *consciente* e *persoal*. Así o sintetiza el mesmo:

> 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 infinidad 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, se compenetran y responden a un mismo tipo esencial de Dios[93].

Ve a confirmación desta idea na vida relixiosa da humanidade, posto que se encontra "aún en las concepciones religiosas politeístas"[94]. Mostra a continuación que responde ben ás características do que se entende por esencia[95], pois 1) "describe" ben a Divindade, 2) fundamenta as demais perfeccións e 3) abre para a nosa comprensión o máis íntimo e fundamentante da mesma[96]. Finalmente fai ve-la súa maior fecundidade intelectiva frente á concepción tradicional, que, tanto nos "tratados de Teodicea" como nos de "Teología", divide en Deus o persoal e o esencial, dando lugar "a esa deficiente manera de presentar el ser de la Divinidad con aspecto de contradicción" segundo os tratados[97].

Así, pois, pode cifrarse a esencia de Deus na "plenitude infinita da vida"[98], que inclúe esencialmente a *personalidade*[99].

Hai mesmo unha afirmación moi sintomática: "Mas Escoto no saca en este punto todo el fruto que podía y debía de su tesis elevada del infinito" (VII 147). Véxase, en xeral, VII 139-154. Todo isto é moi importante para unha comprensión a fondo de Amor Ruibal

93. XI 385-386. Obsérvese que no ambiente en que entón escribe e tendo en conta que a finalidade principal é a de supera-la concepción escolástica, non sente a necesidade de fundamentar expresamente a *obviedade* do carácter persoal. Hoxe vémonos obrigados a proceder con maiores cautelas. Farémolo na parte final do capítulo.

94. IX 386. Remite —"según hemos visto"— ó que dixera xa falando do coñecemento espontáneo de Deus (IX 359-362).

95. Recórdese no "segundo grao", cf. XI 376.

96. Concreta así o terceiro 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 intelectivo 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. O autor esténdese máis sobre este interesante punto (IX 387-389). Desde a perspectiva estrictamente filosófica non convén entrar nel. Indiquemos unicamente que dese modo confluе Amor Ruibal con preocupacións moi vivas en Zubiri, e que toda a teoloxía actual lle dá a razón buscando a unidade entre os diversos tratados de Deus.

98. XI 386. É importante notar cómo tamén nisto se mostra o autor máis fillo do seu tempo e da súa patria do que a primeira vista puidera parecer: a *vida* é entón idea moi viva en España: "A filosofía centrada na Vida foi historicamente, de tódolos focos que determina o rexurdimento da filosofía en España, o máis potente e o máis

b) Os atributos de Deus

Sobre esta base constrúe Amor Ruibal a súa explicación dos *atributos*. Trátase dun tema longamente estudiado e analizado por el tanto na súa xénese histórica como nas súas implicacións sistemáticas[100]. Aquí, con todo, imos concentrarnos na última exposición, á busca do fundamental para o noso propósito[101].

1. A división fundamental é en absolutos -"atributos *del ser o vida infinita de Dios*, como manifestaciones de la esencia divina en orden a sí misma"[102]— e relativos —"atributos del *obrar*, o sea de las manifestaciones de los atributos absolutos en orden a las criaturas"[103].

Os absolutos parten cognoscitivamente da nota *infinito*. Aparecen tres modos de fundamentación:

1) Atributos que se apoian directamente na *infinitude* (innascibilidade, inmutabilidade, eternidade, inmensidade, omnipotencia; é dicir, infinitude en orde á orixe, a ser acto puro, á duración inmutable, á presencia e ó poder)[104].

2) Os que se apoian directamente na *vida* (intelixencia e vontade, con modalidades diversas que non vale a pena analizar agora)[105].

3) Os que, nunha especie de síntese intermedia, aparecen directamente apoiados "en la confluencia simultánea de la *infinitud* y de la *vida divina*" (unidade, simplicidade, incomprehensibilidade, invisibilidade)[106].

Os atributos *relativos*, pola súa parte, aparecen sempre vinculados a atributos absolutos, dos cales veñen a ser unha proxección concreta. Así a *omnipresencia* ou *ubicuidade*, que é a inmensidade en relación coas cousas; a *acción creadora*, que manifesta a omnipotencia; a *providencia*, que consiste na aplicación concreta da ciencia e vontade divinas[107].

---

polarizador" (N. González Caminero, *Unamuno, Ortega y Zubiri vistos en continuidad histórica*: Greg 50 (1969) 268.

99. Cf. XI 376-378. Amor Ruibal era moi consciente das diferencias desta teoría respecto da máis tradicional (cf. XI 388-389).

100. Cf. V 270-271. 292. 300 (ámbito patrístico); VII 1-223 (proceso histórico ata a escolástica, atendendo ós distintos influxos, con especial atención ós estoicos e neoplatónicos, e sistematización nas diversas escolas).

101. Referímonos a XI 363-366 (dentro do estudio do "coñecemento espontáneo" de Deus) e 389-393, que responde ó contexto que analizamos e no que se centra a exposición. Para unha exposición máis circunstanciada, cf. C. Raña, *Concepción de la Divinidad en el pensamiento de Amor Ruibal*, tese en doutoramento 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.*

Coma sempre o interese gnoseolóxico do autor lévao a intentar unha especie de reconstrucción xenética do coñecemento humano de Deus. Partindo da idea de vida infinita, os primeiros atributos en ser coñecidos son os do terceiro grupo, empezando pola unidade (o autor non dá a razón, pero seguramente radica no seu carácter concreto). Seguen logo os relativos (ou os absolutos en canto vistos na súa relación ós homes e ó mundo)[108]. En último termo aparecen os absolutos coma tales.

Máis có detalle, interesa subliña-la flexibilidade da postura. Dada a radical identidade en Deus, non cabe falar dunha orde absoluta: "cualquiera de dichos atributos puede servir de base *subjetiva* para el proceso constructivo del ser de Dios mediante las pruebas de su existencia"[109]. O cal non comporta, sen embargo, ningún relativismo. Xa o dixera e retómao agora: o modo relativo de coñecer a Deus —que é polo demais o normal en todo coñecemento espontáneo— non impide recoñecer nel mediante un proceso reflexivo o *valor absoluto* que en Deus lles corresponde. Máis: o proceso reflexivo, para ser leximitimado, debe chegar aí:

> 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 absoluto[110].

Fai aínda algunhas consideracións sobre as relacións entre os atributos e a esencia, para retoma-la mesma conclusión de relatividade no modo e abolutez no fondo. Insistimos neste punto, porque veremos no próximo capítulo que Zubiri afirma tamén, con máis vigor aínda, unha orde estricta no coñecemento das propiedades divinas; pero sen se precaver da inevitable relatividade de toda construcción. Cousa que podería levar a ver neste punto posturas irreconciliables entre ambos autores, cando en realidade tamén aquí poden complementarse, pois cada un reflexa a consecuencia gnoseolóxica —con vantaxes e inconvenientes peculiares— do propio sistema. Citemos para concluír:

> 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 absolutos[111].

---

108. Por iso eran os que primaban no coñecemento espontáneo, como o autor se encarga de recordar (XI 391); cf. *supra*, final do cap. V.

109. XI 392.

110. XI 392. Dixérao xa falando da primeira fase, a 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.

6. Estructura interna do coñecemento de Deus

Este esbozo case taquigráfico da problemática do coñecemento de Deus, permítenos abordar xa máis directamente e con certo detalle, a estructura interna do mesmo.

a) Articulación conceptual finito-infinito

Tal estructura ten a súa raíz primeira e máis esencial no problema da *infinitude*[112]. A facilidade con que manexamos este concepto non debe facernos esquece-lo dito ó seu respecto ó falar da analoxía nin a súa dificultade intrínseca. En realidade, polo que en certa maneira ten de síntoma, polo modo da súa constitución e, sobre todo, polo seu carácter basilar, é peza clave do problema.

1. A exposición principal áchase no inédito, xa aludido, *Ente finito y ente infinito*[113]. Deixamos a un lado cuestións importantes que toca Amor Ruibal, pero que nos apartarían do noso cometido, como son a distinción entre *infinito* e *absoluto* (que só en Deus se identifican), entre *indefinido* e *infinito* (este base daquel), e o problema da subordinación das ideas de finito, infinito e indefinido tanto entre si, como respecto do real.

Analiza cinco posturas principais ante a explicación do infinito: 1) a *teoría escolástica*, que deriva o infinito do finito por exclusión de límites. 2) *A teoría ontoloxista*, que, ó revés, deriva o finito do infinito, pois a orde do ser e a da idea identifícanse. 3) *A teoría do trascendentalismo ideal*, que propugna unha subordinación mutua, debida á inclusión dialéctica do infinito no finito e deste naquel. 4) *A teoría do innatismo*, que afirma que a idea de infinito non pode saír do finito e que polo tanto nos é innata. 5) *A teoría do positivismo*, que, identificándoa co indefinido, nega a idea de infinito como tal.

Remitíndose para as demais teorías ás refutacións anteriores[114], detense na escolástica, usándoa, sobre todo, como contrapunto para aclara-la propia teoría[115]. Descobre nela dous fallos principais. O primeiro consiste en "establecer lo finito como fuente [cognoscitiva, ha de entenderse] do infinito". O segundo, en "considerar lo finito y lo infinito como formas absolutas del ser, que se excluyen entre sí", sen posibilidade de ningún tipo de comunión.

---

112. Lémbrese: "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. tamén o dito en nota 92.

113. Amplo (110 páx. no orixinal; cf. I 46), pero en realidade non acabado, posto que non desenrola tódolos puntos anunciados no sumario inicial.

114. Principalmente tomos I e II.

115. Esta é seguramente a razón pola que atende unicamente á teoría de tendencia "aristotélica", pois a platónico-agustiniana, sen serlle igual, elle neste problema moito máis afín.

El nega, en primeiro lugar, a primacía lóxica ó 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, pois, a unha base gnoseoloxicamente absoluta, que os funda. Esta non é outra que a *noción de ser*:

> El ser es la base lo mismo para el concepto de lo finito que para el concepto de lo infinito.

Por iso 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 plenitu de realidad.

Isto supón toda a concepción ruibaliana do ser, como obxectividade incondicionada, loxicamente previa a toda realidade concreta, finita ou infinita. Por iso "no puede ser lo finito como tal, sino como *realidad percibida*, el origen de la idea de infinito". Xa que o contacto co 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 sobre a problemática xeral, J. M. Cabada Castro, Del "indeterminado" griego al "verdadero infinito" hegeliano. Reflesiones sobre la realización finitud-infinitud: Pensamiento 28 (1972) 321-345. Pues no los tiene la noción de ser que hemos formado". Pero, incluso respecto da idea do *finito*, é previa a noción de ser (a pesar da aparente inmediatez, dada a limitación con que se nos ofrecen as cousas). 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.

Velaquí como aparece isto reflexado nun 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".

2. Prescindindo doutros aspectos e tendo en conta o anterior, podemos subliñar neste párrafo, para o noso propósito: 1) o carácter de *idea* —polo tanto de elaboración, sometida á relatividade cognoscitiva humana—

tanto da idea de finito, como da de infinito[116]; 2) o carácter de intrínseca referencia dunha idea a outra; 3) o seu mutuo apoio no *nocional*.

Respecto do último este párrafo, lido á luz do dito na Parte Segunda, pode aclarar desde un novo ángulo ese carácter —sempre algo confuso en Amor Ruibal— de "momento" que ten a noción. Podería lerse así: a noción de ser dásenos sempre directamente nunha forma concreta individual (lémbrese a mediación da idea); pero, ó mesmo tempo, por ser un momento intrinsecamente independente do "mundo exterior" concreto, é susceptible de calquera "individuación ou individualización"; velaí a posibilidade de contrapoñer sobre ese fondo *nocional* "*as ideas* de finito e de infinito dunha maneira reflexa".

Isto enlaza perfectamente coa afirmación —probablemente posterior, como queda xa indicado— de que "al considerar el valor del ser trascendente en *la realidade individual de las cosas* [léase, para os nosos efectos, como idea de algo concreto], lo primero que se ofrece es su división en ser finito e infinito"[117]. E, dado que *en concreto*, só podemos coñece-lo finito *ou* o infinito, resulta aínda máis patente que o ser como tal só pode estar cognoscitivamente presente como un momento dos coñecementos concretos. O que, á súa vez, reforza a evidencia de que o infinito só pode ser coñecido como *idea*, é dicir, como coñecemento constructo e por tanto sometido xa á nosa relatividade cognoscitiva dentro do ámbito da *analoxía*.

O mesmo tempo, dado que o ser entra como constitutivo esencial da *idea* de Deus, compréndese agora a importancia e coherencia da tese ruibaliana de que o *infinito non se constrúe en función do finito* —entón non se podería aplicar propiamente a Deus— *senón en función do ser*: "a razón xenética da idea do infinito está na consideración da *noción* de ser". De aí a definición de Deus neste contexto: "lo infinito *teológico*, o sea, el ser como existencia en sí misma infinita en la perfección". Que é, como se ve, o que en contexto teolóxico definirá máis tarde como "vida infinita".

Co cal se pecha, en certo modo, este pequeno periplo polo máis fundamental do coñecemento de Deus. Pero agora ábrensenos dous interrogantes de importancia: 1) dentro deste esquema analóxico, ¿que significa concretamente o noso coñecemento de Deus?; 2) ¿Como se relacionan máis en concreto o finito, o infinito e a noción de ser?

b) Balance: coñecemento conceptual de Deus

Chega, pois, o momento de tirar unha especie de balance das fatigosas análises que acabamos de facer. Isto obrigaranos, en primeiro lugar,

116. Como o carácter "constructo", de idea, que posúe o infinito é moi importante para nós, sinalamos que xa ó principio do inédito sentara como propiedade de infinito: "El constituir propiamente *idea* y no simplemente noción (...). Por eso lo infinito es siempre una resultante y no un principio de nuestro conocer".

117. IX 27

a ter en conta tódalas suxerencias que o autor foi sementando ó longo deses estadios, *todos incompletos*. E logo será necesario ver de captar —e no seu caso prolongar, anque se avisará expresamente— aqueles puntos que poidan dar coherencia profunda ás diversas afirmacións, non sempre coherentes na súa formulación. Por iso trataremos de refacer, moi brevemente, as diversas etapas en que foi cristalizando o esforzo de Amor Ruibal por dar forma á súa intuición.

Recapitulando, pois, todo o anterior, pode dicirse que o pensamento do autor móvese, desde o primeiro momento, impulsado por unha dialéctica interna, que implica dous momentos: 1) o neto e decidido rexeitamento da concepción da *idea* como reproductora dunha esencia, así como a da concepción do ser como idea, xa análoga (tomismo) xa unívoca (escotismo); 2) trata de dar forma á súa intuición do ser como noción e da idea como non sometida ó proceso —ultimamente platónico— da esencia.

1. Xa vimos cómo nunha primeira etapa calificaba de *unívoca* á *noción* de ser. Non é, pois, estraño que nela califique tamén de *unívoco* o noso coñecemento de Deus:

> 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 creaturas y que se aplican el Creador con idéntica significación subjetiva, *en cuanto esto sea compatible* con la noción de Infinidad del Ente primero.

O subliñado é noso porque indica claramente que o autor era consciente da non obviedade da súa afirmación. Por iso se pon el mesmo, acto seguido, a obxeción de se a súa teoría non vén ser "una reproducción de los conceptos unívocos de la escuela escotista". A solución desta dificultade constitúe o seu primeiro ensaio de resposta concreta ó noso problema. As liñas de forza da mesma poden reducirse a dúas.

Ante todo rompe o paralelismo esencia-idea. Se realmente a idea é reproducción da esencia ou natureza íntima da cousa, "donde los entes o propiedades de ellos se definen de la misma manera, allí las esencias respectivas son de una misma naturaleza". O cal leva á identidade típica esencial do infinito e do finito, se se mantén a unidade da idea (escotismo); ou ó "agnosticismo respecto de Deus", se se quere fuxir daquela unidade (tomismo).

Pero esta concepción obedece xustamente ó paralelismo onto-gnoseolóxico que a escolástica herdou dos gregos e que el rexeita desde o primeiro momento[118]. Por iso se apresura a dicir aquí que a idea non ten por obxecto "la naturaleza de las cosas... sino la virtualidad que se manifiesta por los elementos en relación". *Relación*[119] e *virtualidade* son

as palabras claves: nelas manifféstase a natureza e son o que da mesma podemos acadar, quedando ela como tal incognoscible, tanto no finito coma no infinito.

E aquí fai entrada a segunda liña de forza do seu razoamento, que se basea —isto é moi importante— na dialéctida *noción-idea*. Dado que a *natureza* non é obxecto da idea, Amor Ruibal faina obxecto da *noción*:

> La naturaleza en el orden de las creaturas es sólo objeto del concimiento 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 nosostros 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 espíritu[120].

Prosegue Amor Ruibal: dado que as ideas se ordenan intrinsecamente ás nocións[121], a *univocidade representativa* está *nocionalmente* referida a términos sustanciais tan distintos coma o finito e o infinito:

> Esto basta para que conceptos subjetivamente iguales y que no responden a la natureza íntima (...), se distingan radicalmente en cuanto aplicados a lo finito y a lo infinito (...).
>
> Referir, pues, a Dios o a las creaturas 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

---

118. Cf. xa 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 do paralelismo e as súas consecuencias teolóxicas fala M. Ferro Couselo, *La analogía y la relatividad en el ser natural y sobrenatural*: Compostellanum 5 (1960) 537—560.

119. Pouco antes dixera: "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".

120. Suliñado noso

121. "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".

> el hombre y cuanto basta para no confundir al Creador con la creatura, 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.

A cita é longa, a pesar dos cortes. Pero vale a pena, pois nela aparecen en ebulición case que tódolos elementos nos que cristalizará —na medida en que logrou facelo— o pensamento de Amor Ruibal. As dúas liñas de forza que distinguimos manteranse pero a súa aplicación, sobre todo no que respecta á segunda, matizarase moito.

2. En efecto, a dialéctica noción—concepto aparece simplificada en exceso. O autor parece intuílo dalgunha maneira, como indican as palabras que subliñamos na penúltima cita: mentres para as creaturas di sinxelamente que a súa natureza —término usado con moita vaguedade— é obxecto da noción, ó tratarse de Deus indica cautamente que "serve para nós de noción a noticia do seu ser en canto primeiro e causa dos demais seres".

A estas alturas xa sabemos que na vaguedade dese "serve para nós de noción" encérrase xustamente o punto de inserción da analoxía. Pois respecto de Deus "a noticia do seu ser en canto primeiro e causa dos demais seres" é xa *idea* construída analoxicamente sobre o valor homoxéneo da *noción* de ser[122]. De feito, neste mesmo inédito, un pouco máis adiante, Amor Ruibal afirmará categoricamente que Deus non pode ser "objeto de conocimiento nocional"[123].

É curioso notar que nun contexto parecido do tomo VII[124] afina con moito maior precisión as súas expresións:

> 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

---

122. Lémbrese que o autor descubrira isto na súa crítica da analoxía de proporcionalidade e que o asumira logo como base da súa construcción.

123. Hai que ter en conta que este inédito só de refilón toca o noso tema; directamente ocúpase do problema da *invisibilidade* e *incomprehensibilidade* de Deus. Ademais continuamente pon atenuantes que contrapuntean as súas afirmacións "univocistas": "aunque en los órdenes diversos de finito e infinito"; "en cuanto esto sea compatible con la noción de la Infinidad del ente primero"; "el mayor o menor grado de incomprehensibilidad que en ellos puede encontrarse... "

124. VII 41—44. Unha razón máis que indica que o primeiro grupo dos inéditos que tratan do coñecemento de Deus están en relación cronolóxica con este tomo.

> cosas, sino como tipo reflejo de lo real, que sobre este aparece constituído, todos los juicios que no *sean existenciales* (juicios de realidad pura) se traducen en juicios de *valores* de lo real según sus cualiades 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 determinado[125].

Examinado con atención, este párrafo mostra un sutil cambio de dirección no modo de concebi-la dialéctica noción-concepto[126]. Ata agora a idea representaba o punto de conver-xencia, a unidade de coñecemento (de Deus e da creatura), mentres que a noción era a que diversificaba —como trasfondo finito ou infinito a que se refería a idea— ese coñecemento.

Aquí, en cambio, é fácil entreve-la orientación oposta: o coñecemento do "valor absoluto, na súa orde, das cousas" —que se pode moi ben traducir polo *nocional*— é diversificado pola "apreciación relativa" —léase: *conceptual*— subordinada a "unha orde psicolóxica e cognoscitiva determinada".

É dicir, este párrafo entra pola orientación máis madura da concepción ruibaliana neste punto: o *nocional homoxéneo* é a base cognoscitiva unitaria —común a Deus e ás creaturas— que se diversifica ó traducirse en ideas, que responden disxuntivamente ó finito ou ó infinito. (Por certo, que non sobra traer á memoria neste contexto a idea de *trascendental disyunto* de Zubiri aplicado ó mundo e a Deus)[127].

3. Tal é xustamente o camiño da *analoxía* ruibaliana[128]. Obsérvese cómo usando a mesma terminoloxía, o xiro fíxose xa completo no 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*"[129].

---

125. VII 41—42; os dous últimos suliñados son nosos.

126. Con isto non pretendemos insinuar que este texto sexa anterior ó inédito en cuestión; máis ben crémo-lo contrario.

127. SE 430-432.

128. "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 suliñado noso) . Lémbrese que este texto pertence ó escrito cronoloxicamente último sobre a materia.

129. Suliñados nosos.

Aquí o nocional pasou xa ó primeiro plano: constitúe o fondo de absolutez cognoscitiva que garantiza a obxectividade[130] e valor primario do noso coñecemento de Deus, anque este manifféstasenos sempre, necesariamente, baixo "as determinacións concretas da idea"[131].

O que non significa que a primeira visión —o finito e o infinito, como fondo que diversifica as nosas ideas— deba desbotarse totalmente. Unha vez rompido, pola mediación reflexiva, o curtocircuito simplificador, que convertía sen máis en nocións aqueles dous extremos, esa visión recobra a súa validez funcional.

Xa vimos como, efectivamente, Amor Ruibal "construía" a nosa idea de Deus sobre a base de "vida divina infinita"[132]. E, se lembrámo-lo dito ó tratarmos a dialéctica intuición-idea (toda idea considerada como estado dinámico cara a outra máis perfecta adquire un carácter nocional)[133] comprenderase que Amor Ruibal puido dicir con toda xustiza: "serve para nós de noción". Só que agora somos conscientes de que esa "noción" leva na súa entraña a distensión infinita introducida pola analoxía entre Deus e as creaturas, tal como a vimos no apartado anterior.

C) O COÑECEMENTO DE DEUS NA PROBLEMÁTICA ACTUAL

A exposición do pensamento ruibaliano sobre este tema trascendental resulta, sen dúbida, ardua no seu proceso e tal vez demasiado abstracta na exposición. Se a iso se suma a continua referencia ó pensamento escolástico, podería deixa-la impresión dunha concepción árida e, en definitiva, estéril respecto das nosas preocupacións. Sería unha impresión profundamente falsa, porque no seu interior está animada por un vigoroso dinamismo que permite afrontar de modo orixinal e fecundo algúns dos problemas máis actuais e acuciantes neste campo.

Para o comprobar dalgunha maneira, nada mellor ca poñela en contacto con puntos cruciais deses problemas, a fin de verifica-la capacida-

---

130. "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".

131. "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".

132. Expresión depurada de "su ser en cuanto primero y causa de todos los demás seres".

133. Cf. Cf. Parte Segunda, cap. IV 6. Anque no presente salte as implicacións que esta limitación comporta. De todos xeitos, obsérvese a centralidade da intuición ruibaliana, capaz de facer senti-la súa coherencia aínda alí onde outras preocupacións a ofuscan e tenden a falseala.

de de esclarecemento e confrontación. Xa se comprende que iso obriga a ir máis alá da letra do autor, aínda que trataremos de non ser infieis ó seu espírito.

7. Implicacións da concepción ruibaliana

O normal, dada a índole do traballo, sería facelo mediante o contraste con Zubiri. Pero, como queda insinuado, tal contraste a penas pode ser directo pola distinta dirección de ambos esforzos nesta altura. Resulta preferible un desenvolvemento autónomo, afrontando desde a propia dinámica do pensamento ruibaliano cuestións que preocupan hoxe ó respecto. Só despois poderá vir a confluencia fructífera coa concepción zubiriana, tamén ela desenvolvida sobre si mesma.

Xa se comprende que será preciso proceder moitas veces no modo da suxerencia e da simple indicación do lugar preciso onde os problemas actuais se poden insertar no espacio aberto pola solución ruibaliana. Para maior claridade, empezaremos por un problema concreto: o da personalidade de Deus. Sobre el resultará máis doado comprender logo as implicacións máis abstractas.

a) Deus como persoa

Para centra-la reflexión, partimos do cuestionamento tal como apareceu nas discusións en torno ó problema da secularización[134]. Dentro dela cabe situa-la eclosión *pública* no ano 1963, cando John A. T. Robinson publica o seu *Honest to God*[135].

Cunha moi notable porción do pensamento moderno —lémbrese que este era xa o auténtico cabalo de batalla da *Atheismusstreit* suscitada en torno a Fichte[136]— Robinson experimenta unha forte resistencia a chamar a Deus *persoa*. Ata o punto de que, a raíz da publicación do primeiro libro citado, moitos acusárono de que era "ateo... ou que quería susti-

---

134. Recórdense as breves indicacións de cap. I 2 b. Esta problemática perdeu certamente a actualidade da moda, pero permanece na seriedade da súa interrogación en moitos puntos.

135. London 1963. No ano 1966 —data da reimpresión que manexamos— ían feitas 12 reimpresións.

Non é Robinson o máis orixinal nin o máis coherente entre os representantes desta tendencia, nin o problema da personalidade de Deus, o único nela debatido. Pero como aquí non facemos un estudio da secularización, senón que buscamos unicamente unha especie de pedra de toque para o pensamento ruibaliano, prestámoslle especial atención. Tanto máis canto que pouco despois Robinson escribiu outro libro que xira case exclusivamente en torno a este tema: *Exploration into God*, Stanford 1967; usarémo-la trad. cast. *Exploración en el interior de Dios*. Barcelona 1969.

136. Cf. C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno* 1, Roma 21969, pp. 549-586; W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Bd. 1, ed. Suhrkamp, München 1979, pp. 223-230.

tui-lo personalismo bíblico por un panteísmo impersoal[137]. ¿Como analizar esta cuestión desde a concepción ruibaliana?

Desde logo, sería precisa aquí unha fundamentación máis detallada do que imos dicir. O espacio obriga a unha indicación mínima, pero esperamos que sexa suficiente para o presente discurso.

Unha ollada á evolución cósmica permite ver que a persoa está na liña máis xenuína do dinamismo perfectivo do ser: en terminoloxía ruibaliana, pertence ó ámbito das *nocións segundas*. Resulta entón claro que, *dalgún xeito*, debe ser afirmada de Deus.

O problema radica en que *no seu modo concreto* a idea de persoa que manexamos está aprehendida por nós ó noso preciso nivel humano. E, pois, sempre unha idea cargada dunha dobre relatividade —e polo mesmo dunha dobre limitación—: a relatividade que lle compete polo mero feito de ser aprehensión *conceptual*[138], e a que lle vén de ter que formarse inmediatamente sobre unha realización limitada —a humana—, que recorta a un determinado nivel o dinamismo expansivo do ser nesa dirección.

Polo tanto, cómpre recoñecerlle a Robinson —e a tantos que pensan coma el— o seu punto de razón ó negar que Deus sexa persoa: a nosa idea "normal" de persoa, aplicada sen máis a Deus, rebaixaríao automaticamente ó noso nivel, converteríao *nunha* persoa *xunto* a outras persoas do noso entorno. Por iso, se o coñecemento da personalidade se esgotase nese *modo conceptual*, de ningunha maneira podería ser predicada de Deus[139].

Pero, unha vez posta en claro a dialéctica noción-concepto, cabe xa de entrada unha primeira aproximación. Sabemos que esa idea é só unha traducción relativa —relativa ó noso modo de coñecer e ó seu obxecto concreto; neste caso, a persoa humana— dun *fondo nocional*, que é *absoluto* por apoiarse directamente no ser; que é asemade dinámico e tende sempre a un "máis-ser". Tomado así, non ten por que ser negado de Deus. Cabe entón asumir que, con máis ou menos precisión, a tal fondo

---

137. O. c., nota anterior, p. 20. Xa o mesmo ano da aparición de *Honest to God* tivo que defenderse da 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 a resposta de Robinson.

138. Unha aprehensión "anxélica" sería moi diversa, e, aínda sen saírmos do home, o concepto de personalidade cambia e evoluciona na historia...

139. Compréndese agora o vigor con que Amor Ruibal rexeita a concepción que —segundo el— a escolástica ten da idea: a idea-esencia, que é ou non é "en bloque".

Sen dúbida, é a conciencia escura dun tal fondo de validez absoluta a que fai que Robinson, tan negativo en certas expresións, estea disposto a renunciar á súa teoría antes de negalo: "Si la única alternativa a un Dios personal es un Absoluto menos que personal, entonces permitidnos que retengamos por todos los medios al Dios personal" (*O. c.*, nota 144, p. 217; cf. p. 207—208. 210—211. 216)

se remite —ou en todo caso pode remitirse— o home relixioso cando se dirixe a Deus como persoa.

Pero xustamente aquí está o nó da cuestión. Por un lado, o nocional non se dá cognoscitivamente "en estado puro", pois é sempre momento dunha representación concreta; por outro, recoñecemos que a idea formada sobre o modelo humano non é aplicable a Deus. A única saída consiste, como xa sabemos, pois aquí ábrese en toda a súa xenial flexibilidade a concepción ruibaliana, en asumir ese fondo nocional nun concepto ou idea formada sobre a mesma individualidade divina[140].

Iso significa que tal idea ha de constituírse —lémbrese— a partir da *idea* previa de *Ser infinito*. E xa se comprende que por este mero —por este enorme— feito, a idea de persoa aplicada a Deus adquire un peculiarísimo carácter. Debe manterse o suficientemente ancha e distendida como para non facerse incompatible con ningunha perfección: o *infinito*, sempre dentro dela, obrígaa, por intrínseca necesidade, a superar en perenne dialéctica todo esquema que poida implicar finitude; do contrario, converteríase automaticamente nunha idea falsa de Deus, nun ídolo.

Resumindo, pois, estas consideracións e aplicándoas ó caso concreto plantexado por Robinson, parece poder concluírse desde a concepción ruibaliana: certamente é lícito —e ata certo punto necesario— chamar *persoa* a Deus. A razón é que na idea "normal" de persoa —de onde partimos— hai un momento nocional, pre-conceptual, que é recuperable reflexivamente e, dentro desa mesma reflexión, traducible nunha *nova idea* de persoa, de peculiarísimo estatuto cognoscitivo e só aplicable a Deus.

A resistencia de Robinson está xustificada porque el —carente dunha verdadeira gnoseoloxía e dunha metafísica[141]— xoga unicamente co elemento *conceptual* e *nesa perspectiva* é certamente perigosa —e ata pode ser blasfemo— chamar *persoa* a Deus[142]. Críticas como a súa teñen o

---

140. Que é, como queda visto atrás, o único modo concreto de predicar algo acerca de Deus.

141. Véxanse ó respecto as magníficas observacións de E. Schillebeeckx, *La secularidad cristiana según Robinson, en Dios y el hombre*, Salamanca 1968, p. 111—190, que non perderon actualidade.

142. E curioso que, en cambio, non se nega a aplicar a Deus o calificativo de *persoal*. En *o. c.*, nota 4, chega a poñer isto en certo modo como fin da 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 aí a súa distinción entre "despersonificar" e "despersonalizar"(p. 135).

Deste xeito está danto un testemuño implícito da conciencia dun *valor* na *idea* de *persoa* que vai máis alá da súa forma empírica concreta. O malo é que, ó non tematizalo, perde forza positiva. Ó que se suma, como xa observou Schillebeeckx *(L. c. en nota* 140, p. 162) o feito de que na analoxía de Deus Robinson considera só o aspecto negativo. Observación que se confirma polo feito de que esta concepción negativa da

mérito de poñernos en garda e de purifica-lo noso pensamento. Moitas veces estase a xogar cunha *idea confusa* de persoa, confusamente aplicada a Deus e á creatura. É necesario subliñar moi enerxicamente que se trata de *dúas ideas distintas, de ningún modo intercambiables.*

Os predicados das afirmacións Deus é persoa" e "Pedro é persoa" están de tal modo determinados polo respectivo suxeito, que confundilos equivalería a caer no *antropomorfismo* (se prevalece o segundo), no *panteísmo* (se prevalece o primeiro)... ou nun neboento *confusionismo* (se prevalece un significado común amorfo). Isto último é o que adoita suceder, se ben a intención profunda e a orientación vital poden ser máis "sabias" e verdadeiras có sustrato teórico.

Vese, logo, que a concepción ruibaliana, non mediante referencias vagas e sen perfís, senón a través dunha concepción estricta e rigorosa, permite conxunta-los dous extremos que fan tan difícil calquera predicación acerca de Deus. Mantén (nocionalmente) a significatividade do predicado, nega (conceptualmente) os seus límites empíricos e reafírmao (nun constructo conceptual único) ó nivel exclusivo de Deus: *affirmatio, negatio, eminentia.*

Con estas consideracións ó fondo, non parece xa tan difícil responder a cuestións máis concretas que xorden inevitablemente ante un modo tan peculiar de coñecemento. Trataremos algunhas, con certa gradación na radicalidade da súa interrogación.

b) Lexitimidade dos "nomes divinos"

Unha primeira cuestión pode ser esta: se se trata de dúas ideas distintas, ¿por qué usa-lo mesmo nome para ambas? ¿Non sería máis exacto e económico, evitando perigosos equívocos, darlles nomes distintos? Como se ve, trátase dun aspecto da cuestión tradicional acerca dos "nomes divinos" (*De divinis nominibus*).

---

analoxía é compartida, a pesar do seu maior vigor metafísico, por P. Tillich, o pensamento do cal é, sen dúbida, o trasfondo fundamental e permanente da reflexión de Robinson sobre este punto.

En efecto, Tillich recoñeceu a propósito dunha 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 suliñano noso; pode verse en Gregorianum 37 (1956) 54; cf. *Ibid.*. p. 34—54 o artigo—resposta). E en difinitiva aquí transparece o fondo do pensamento de Tillich ó identificar practicamente o símbolo e a *analoxía* e ó 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).

Tamén J. Gómez Caffarena, a quen estudiaremos, fará alusión a Tillich, dintanciándose del neste punto: cf. *Lenguaje sobre Dios*, Madrid 1985, pp. 66-67 nota 37: unha proba máis da converxencia con Amor Ruibal que nos parece detectar nel.

1. En puro rigor abstracto esa posibilidade non pode ser negada. Só que entón correríase o perigo oposto, e non menor có anterior: descoñece-la comunidade de fondo que vincula ambas ideas. Co cal a idea referida a Deus converteríase en literalmente in-significante.

Porque, aínda que a *nivel conceptual* se trata de dúas ideas distintas, no *nivel preconceptual* comungan no mesmo valor nocional, que cada unha traduce sobre a realidade singular á que se refire. Son *distintas* pero non *diverxentes:* ambas se atopan, a pesar da distancia infinita, situadas *dentro* do mesmo cono de significado aberto polo dinamismo persoal do ser. É dicir, volvendo xa á terminoloxía ruibaliana, ambas ideas encerran en si un mesmo momento preconceptual, atemático; ambas están subtendidas por unha mesma categoría nocional.

E hai máis aínda. Amor Ruibal —consecuente coa remisión a'experiencia indicada ó comenzo do capítulo— afirma contra o ontoloxismo e trascendentalismo que "no existe para la inteligencia humana una ciencia propia de lo espiritual ni de lo infinito[143]. O que significa que o noso coñecemento de Deus ten que apoiarse necesariamente no sensible e elevarse a Deus pola dialéctica analóxica[144]. O coñecemento do divino ten que se nutrir, coma todo coñecemento, no modesto *humus* da nosa experiencia humana. A nosa intelixencia non pode saltar sobre a súa sombra: esta humilde verdade fai fracasar de raíz todo intento de lograr unha aprehensión de Deus *en si*, nun *máis alá* absolutamente cortado de toda relación á nosa experiencia[145].

Coma sempre, os extremos acaban tocándose: o puritanismo no coñecemento do divino leva irremisiblemente ó agnosticismo. O mérito de Amor Ruibal neste punto foi mostrar, coa elaboración do nocional, que a punta da nosa intelixencia alacanza *dalgún modo* —como momento atemático, sempre a conquistar de novo para a conciencia concreta—, pero dalgún modo *realísimo*, o santuario mesmo da trascendencia. Desta maneira pode manter, na humildade do concepto analóxico, a dobre tensión: por un lado, non renuncia ó *nome*, que mantén viva no concepto a menesterosidade da súa vinculación irrompible ó empírico; por outro, *en* e *a través* desa mesma menesterosidade, pode alcanzar realmente algo daquel que o supera na distancia infinita:

> He aquí de una parte la posibilidad de que los humanos conceptos puedan expresar algo respecto de 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 no es proporcionalmente y salvando distancias infinitas, la grandeza de Dios a través de la pequeñez de las creaturas y de sus representaciones[146].

---

143. X 314; cf. IX 314-315. 358-359.

144. *Ibid.*.

145. É o que Amor Ruibal combateu sempre, mostrando a intrínseca incompatibilidade de toda "hypertrascendencia", a propósito sobre todo do neoplatonismo (cf. IV 1-209).

146. Inédito.

Problema diverso sería, como indicamos máis arriba a propósito da linguaxe relixiosa, se, en vez de renunciar ó nome, se tratase de inmutalo dunha maneira fortemente significativa, cando se aplica a Deus. Que é, por outro lado, o que espontaneamente fai case que sempre a linguaxe relixiosa, cando chama a Deus *"santísimo"*, *"omnipotente"*... Así a mesma estructura da palabra reflexaría en certo modo a estructura do concepto: unha mesma *raíz* contida como momento común en *palabras* distintas. No fondo esa vén ser sempre a estratexia da linguaxe *simbólica*, tan privilexiada por iso mesmo no ámbito relixioso. (Volveremos sobre isto máis adiante).

2. Cabe tocar aínda unha cuestión que deberiamos abordar antes, pero que agora acaso atope mellor preparado o oco da súa intelixibilidade. ¿Como é posible que unha idea inicialmente tomada do creado se faga transparente, de modo que a través dela poidamos captar dalgún modo o infinito?

Amor Ruibal responde apoiándose nas características dos diversos momentos cognoscitivos. Víramos xa cómo a implicación na realidade, o afincamento no obxectivo, correspondía á noción de ser, orixinada no *momento prelóxico*; mentres que o momento *lóxico* se caracterizaba por ser unha "suspensión da realidade" —igual sucede co "logos" de Zubiri— durante a elaboración da *idea*; realidade que era finalmente recuperada no momento *psicolóxico*, cando a síntese afirmativa do xuízo fundía na idea a realidade e a representación.

Iso facía que as ideas, tomadas na súa formalidade lóxica, posúan un carácter meramente *representativo*. Tal é a súa febleza; pero aí radica tamén a súa grandeza. Porque así

> la significación de las ideas no aparece vinculada a una forma de concreta 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 idea[147].

En efecto, se suprimindo os planos, a realidade deixase de ser un momento no proceso cognoscitivo —é dicir, se deixase de ser percibida como noción— e se convertese en ob-xecto dunha idea, o camiño quedaría automaticamente cerrado. Teriamos que, por un lado, esa idea, por selo da *realidade*, do ser, definiría todo o ámbito a onde pode chegar o coñecer; por outro, ó tratarse dunha idea, ese ámbito tería unha delimitación e configuración concretas. Conseguintemente todo o que caese fóra del quedaría, polo mesmo, fóra do alcance cognoscitivo[148].

---

147. IX 49-50.

148. Por iso nas teorías *trascendentalistas* e na *ontoloxista*, que lle confiren á *idea* a ilimitación do ser, "se hace imposible el conocimiento de lo finito, que queda fuera en

A distinción de funcións, pola contra, cambia completamente as 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 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 intelectiva[149].

c) Dialéctica interna dos conceptos divinos

Proseguindo estas reflexións, cabe aínda plantexar algunas preguntas máis alonxadas da letra do autor, pero que poden axudar a clarificar mellor punto tan crucial.

1. En primeiro lugar, ¿esta idea, traballada na súa entraña por unha permanente distensión cara ó infinito, nunca plenamente actualizada, é propiamente idea?

De entrada, non sobra traer aquí unha cita de Descartes, a fin de mostrar que, xustamente por iso, na súa mesma dificultade a solución leva dentro de si, coma unha imborrable marca de auga, o signo do auténtico. En efecto, cando o filósofo establece que a idea de Deus (*idea Dei*) é a idea do infinito *(idea infiniti)*, afirma que ésta "para ser verdadeira, de ningún modo debe ser comprehendida, porque a mesma incomprehensibilidade está contida na razón formal do infinito"[150].

Compréndese ben: se sobre un fondo nocional común que se lle anuncia na experiencia, o pensamento ten que construír un *concepto* que reflexe unicamente ó Deus infinito, deberá partir sempre do presuposto obvio de que a súa tarefa resultará inacabable. Estará sempre *dentro* dela —coñecendo verdadeiramente—, pero nunca a poderá dar por rematada, porque no preciso intre en que o fixese, estaría falseándoa e negándoa.

---

149. IX 52-53.

150. "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).

2. Queda así ben patente o *carácter dialéctico* deste tipo de concepto. Algo que debe ser tomado con todo rigor.

En realidade, como queda visto na Segunda Parte, é algo que corresponde a todo concepto, sempre en trance de reconfigurar de novo —a través de continuas "elaboracións"— o fondo nocional que o sustenta, para así "deducir" con crecente plenitude os seus valores reais. Moito máis no caso de Deus, onde por definición ese fondo nocional fai presentir unha riqueza que reborda por todas partes, rompéndoa irremisiblemente, calquera construcción conceptual que o intenta configurar en concreto.

O ámbito de consideracións que desde aquí se poden facer, resulta literalmente enorme. Amor Ruibal a penas o rozou, nin seguramente o abordaría aínda que tivese tempo, pois non ía por aí a súa sensibilidade. Pero a teoría si que ofrece un moi preciso fundamento gnoseolóxico, que pode prolongarse e enriquecerse nesa dirección. Indiquemos telegraficamente algunhas posibles implicacións.

Enténdese ben, por exemplo, cómo nese paso continuo da noción ó concepto existe un amplo espacio para a *imaxinación*. Dalgún modo, a potencia imaxinativa constitúe a punta de lanza pola que o espírito intenta sempre abrir novos camiños para a comprensión[151].

Non todo será sempre positivo, porque onda a creación positiva axexa sempre tamén o perigo da deformación regresiva ou alienante. Por esa interna dialéctica calquera concepto de Deus ten, de modo inevitable, unha esencial compoñente de *proxección*.

A crítica relixiosa de L. Feuerbach ten aí a súa base real[152]. Deus é sempre *tamén* proxección do home: en canto este intenta "facerse unha idea" del, necesariamente ten que pasar por ese momento de "irrealidade" (Zubiri) e "mera representación" (Amor Ruibal) que significa o "esbozo" ou "elaboración" que levará ó concepto. Concepto que nunca poderá liberarse desa marca proxectiva e, polo mesmo, deberá estar sempre disposto a refacerse á busca dunha maior fidelidade.

---

151. Unha obra que analiza admirablemente o poder creativo da imaxinación, relacionándoa co coñecemento de Deus e a de R. L. Hart, *Unfinished Man and the Imagination*, New York 1968; tamén lle presta moita atención W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, pp. 365-384, con abundante bibl. Unha síntese interesante pode 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.

152. A relixión non ten por qué ser sempre "o soño do espírito humano" (*La esencia del cristianismo*, Salamanca 1975, p. 43, prólogo á 2ª edición); pero é indubidable que en cada concepto ou imaxe cos que nela se expresa o home, hai sempre moito do seu interior máis profundo. A trad. cast., á parte dunha excelente introducción de M. Xaufflaire, pp. 9-28, trae na p. 28,unha pequena selección bibli. Como síntese asequible pode verse M. Cabada, El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach, Madrid 1975; G. Amengial, Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach, Barcelona 1980.

E non será sempre a marca do mellor, como se deduciría da teoría feuerbachiana —como proxección da esencia, para el "a relixión é a revelación solemne dos tesouros ocultos do home"[153]—, senón tamén do peor: as pulsións máis mesquiñas e os odios máis refinados buscan demasiadas veces cubrirse co dosel lexitimador do sagrado. Por iso a crítica da relixión pertence non só ós que a refugan, senón tamén á esencia mesma da aceptación[154].

3. Co cal xa se está a dicir igualmente que existe un uso positivo desa dialéctica, que permite un coñecemento de Deus sempre máis afinado.

Dun xeito máis especulativo, analizando o pensamento de Hegel, P. Ricoeur expresou ben esta consecuencia dialéctica. Resume o resultado en tres puntos, que, salvas as peculiaridades do sistema hegeliano, debe respetar e realizar toda "conceptualización" auténtica:

> "a) A dinámica da representación é asumida polo pulo (*élan*) do pensamento figurativo cara ó pensamento especulativo. b) O concepto é a morte sen fin da representación. c) O concepto vehiculado polo declinar da representación é a capacidade de recapitular de maneira pensable e pensada a dinámica interna da representación[155].

Nunha consideración máis concreta, resulta fácil percibir que aquí radica tamén o lugar, tan frecuentado hoxe e tan fecundo nos seus resultados, do achegamento simbólico a Deus así como o dos novos plantexamentos da linguaxe relixiosa.

Xustamente pola elevación e heteroxeneidade daquilo que se pretende coñecer, o *símbolo* —e a historia das relixións dinos: incluíndo o mito e o rito— ten un papel insustituíble. Entendido, claro está, no seu senso forte de desevelamento de realidades ou dimensións profundas non accesibles doutra maneira. Nel aparece con toda claridade o carácter "constructo" dos conceptos, o artificio creador que busca desvelar un significado único. Trátase da "metáfora viva", que non é un adorno retórico, senón unha ruptura da linguaxe normal —*category mistake*— para lle arrincar ó real novos campos semánticos e novas capacidades de significación[156].

Da importancia da *linguaxe relixiosa* sobra falar hoxe: trátase dun campo vivo, ultimamente algo máis calmado, pero que ten aínda moito

---

153. *Ibid.*, p. 62.

154. De aí que a Feuerbach hai que unir os outros "mestres da sospeita" (Nietzsche, Marx e Freud); cf.plantexamento sintético en P. Ricoeur, *Religion, athéisme, foi, en Le conflit des interprétations*, Paris 1969, pp. 431-457.

155. *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, en p. 206.

156. Cf. P. Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid 1980, principalmente Estudio VII: "Metáfora y Referencia", pp. 293-343.

de promesa[157]. Cabería aludir, por exemplo, á formación dos nomes desde a perspectiva da *análise lingüística*: partindo de "patróns" da linguaxe ordinaria (causa, sabiduría...) aplícaselles unha cualificación lóxica especial que, negando o seu significado normal, faga que se desenvolvan "nunha determinada dirección ata que poida xurdir unha dimensión relixiosa. Así é 'infinito' un término lóxico cualificativo, que no esforzo por comprender (*bij het doordenken*) que é bo e sabio, alumbra finalmente un status lóxico propio para a palabra de Deus[158].

4. Este é tamén o lugar para facer unha breve referencia ó problema da *onto-teoloxía*. Unha sospeita que, levada á conciencia pública por Heidegger, xa non se pode ignorar hoxe. Se ben debería evitarse con moito coidado convertela nun mero *slogan* descalificador, para centrarse na súa lección fundamental: a de non obxectivar indebidamente a Deus[159]. Nese respecto cómpre manter unha certa reserva ante a tallante aseveración de que toda a metafísica occidental foi —ata el— unha *Seinsvergessenheit*, un "esquecemento do ser"[160].

Hai unha firme liña que foi consciente da irreductibilidade do ser e que tratou, con maior ou menor fortuna, de o traer á palabra nunha concepción que non o traicionase en exceso. Nela debe inscribirse, sen dúbida, o esforzo de Amor Ruibal. A acentuación do carácter *nocional* está toda ela tensamente dirixida a marcar esa irreductible peculiaridade. E a dialéctica co *concepto* permítelle unha tematización que non está sen máis condenada a caer na mala obxectivación onto-teolóxica.

Un concepto que, desde un fondo que o reborda absolutamente, se sabe todo el funcionalizado en vistas a unha realidade única, irrepetible e infinita, posúe recursos para evita-la trampa. En terminoloxía

---

157. Cf.as referencias dadas en cap. I, nota 91. Ver asemade, neste aspecto máis concreto, E. Castelli (ed.), *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*, Paris 1969, co tomo complementario *Débats sur le langage théologique*, Paris 1969; P. Ricoeur, *Nommer Dieu*: Etudes Théologiques et Religieuses 52 (1977) 489-508. Desde o punto de vista teolóxico, cf. tamén A. Torres Queiruga, *A revelación de Deus na realización do home*, Vigo 1985, pp. 170-179 (trad. cast., pp. 206-216).

158. J. P. Rudder, *Gelovig spreken en theologische taal*: Tijdschrift voor Theologie 8 (1968) 274. Rudder apóiase en I. T. Ramsey, *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*. London 1967, p. 47—89, que distingue tres modos de forma-los nosos conceptos acerca de Deus. (Non interesa entrar na súa análise, porque o diferente punto de vista non permite unha "conmensurabilidade" directa).

A mesma idea é 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".

159. Cf. neste senso, a obra en colaboración *Procès à l'objectivité de Dieu. Les présupposés philosophiques de la crise de l'objectivité de Dieu*, Paris 1969.

160. Cf. G. Siewrth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln 1959; tamén J. Gómez Caffarena, *Metafísica Trascendental*, Madrid 21983, p. 420, mostra a súa cautela; cousa que fai máis vigorosamente aínda S. Breton, *L'affirmation de Dieu*, Lyon 1963-1964, pp. 7-14, *pro man*.

expresiva dun dos máis vivos expositores deste punto, J. L. Marion, non ten por que se converter en *ídolo* que reteña o pensamento en si mesmo, absolutizándose na propia figura e limitando a Deus. Como acabamos de ver, pode ser *icono* que "reciba en si o percorrido da profundidade infinita"[161] e que na máxima proximidade (nocional) subliñe a máxima lonxanía (conceptual)[162]. A razón está en que este tipo de concepto non recolle a ollada en si mesmo, senón que, traballado pola súa dialéctica interna, diríxea constitutivamente ó *Deus semper maior*.

8. Confrontación con teorías afíns

Non é estraño que a filosofía leve tempo tratando de elaborar algún tipo de categoría que dea conta desta peculiar e exclusiva característica. Resulta instructivo observar cómo a teoría ruibaliana, tal como a acabamos de examinar, non só resiste a comparación cos demais intentos, senón que, en xeral, ofrece unha excelente fundamentación, acaso máis precisa e rigorosa cá da maioría.

Intentaremos agora velo en dous pasos que porán fin a este longo capítulo. Empezaremos cun breve repaso de posturas afíns dalgún modo ó tomismo trascendental. Concentrarémonos finalmente nun intento feito entre nós: o de J. Gómez Caffarena.

a) A tendencia do tomismo trascendental

Adrede usamos un título algo indefinido, pois o presente apartado intentará tan só unha especie de mostreo introductorio que permita centra-lo problema. Un estudio detallado —que seguramente sería máis xusto cos autores aludidos— necesitaría outro espacio e apartaríanos do noso propósito.

Empecemos por un autor de enorme riqueza teórica, que nin sequera pertence a esta tendencia e que certamente merecería un estudio detallado. Aquí aludímolo porque serve moi ben para encamiña-la reflexión. Referímonos a H. Duméry.

Na súa densa e complexa obra chama *conceptos intencionais* ós que se refiren a Deus: trátase "de modos de miralo *[a Deus: de le viser]* máis alá de todo"[163]. A garantía contra o relativismo ou agnosticismo radica

---

161. *Dieu sans l'être*, cit. (nota 149), p. 36. Cf. tamén *L'idole et la distance*, Paris 1977.

162. *Ibid.*; cf. pp. 15-38: "L'idole et l'icone". Marion agudiza enormemente a cuestión, e chega a acusar ó mesmo Heidegger de caer, á súa vez, mediante o recurso ó "Ser", nunha "segunda idolatría" (pp. 39-75: "La double idolatrie"; cf. tamén a discusión ó respecto con J. Beaufret e F. Fédier (pp. 76-78); remite á obra en colaboración dirixida por R. Kerney e J. Stephen O'Leary, *Heidegger et la question de Dieu*, Paris 1980.

163. *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du Christianisme*, t. I, Paris 1957, p. 5 nota 2. Máis amplamente e con aclaración de dificultades na *La fe no es un grito. Fe e institución*, Madrid 1968, p. 47. 117—118.

na "intencionalidade vivente" do espírito, que o orienta esencialmente cara ó absoluto[164].

Pero, deixando xa á parte o seu difícil trasfondo filosófico, non é fácil atopar en Duméry unha base *obxectiva* solidamente metafísica[165]. Aínda que, vistas a agudeza e as posibilidades abertas polos seus plantexamentos, cómpre ser moi prudente nas apreciacións. (E de certo moi de lamentar que non seguise cultivando este eido tan prometedoramente aberto pola obra publicada).

A elaboración dunha tal base ofrécea con máis claridade un autor situado, se ben de modo abondo independente e orixinal, no ámbito do tomismo: D. M. de Petter. Considerámolo aquí, sobre todo, porque mostra moi notables coincidencias con Amor Ruibal, no que atinxe á fundamentación da obxectividade do noso coñecemento[166].

Comparado co pensamento ruibaliano bótase de menos nel unha máis clara tematización da dialética noción-concepto —fala de concepto e de "intuitie", "zijnsbewustzijn", "werke-lijkheidsintentie"—, así como a elaboración de algo así como as *categorías nocionais* que poden fundar metafisicamente as diversas virtualidades e riquezas do noso coñecemento de Deus[167].

O pensamento de De Petter foi recollido e, poderiamos dicir, prolongado teoloxicamente —pero aquí con clara valencia filosófica— por E. Schillebeeckx[168], quen trata de facer que responda ó "pensamento máis íntimo" de san Tomás[169]. Para el:

---

164. "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 intencionnalité vivante (au sens le plus large), oriente l'esprit, elle le maintient ferme dans son orientation. En conséquence, lorsque le subjet 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)

165. Cf. J. Martín Velasco, *Hacia una filosofía de la religión cristiana. La obra de H. Duméry*, Madrid 1970, p. 87-93

166. Baseámo-las nosas afirmacións no seu libro —recopilación de densos e moi pensados artículos— *Begrip en werkelijheid. Aan de overzijde van het conceptualisme*, Hilversum-Antwerpen 1964. O capítulo que máis directamente se ocupa do coñecemento de Deus é o oitavo ("Over de grenzen en de warde van het begripelijk kennen", p. 168-173), onde, respondendo a un artículo de K. Oedingen, suliña o carácter *positivo* do noso coñecemento de Deus: só presupoñéndoo ten sentido falar de coñecemento *negativo*. Por iso a afirmación de que Deus é incognoscible, se non significa un completo agnosticismo, ou ateísmo, "dan impliceert zij noodzakelijk weten over God, dat precies de ontkenning fundeert"(p. 172).

167. En cambio é de xusticia recoñecer que suliña con máis precisión ca Amor Ruibal o carácter de "momento", de implicación atemática e inaferrable en concreto, do "nocional" (anque el, naturalmente, non use esta palabra, nin perfile esta categoría)

168. Cf. *El concepto de verdad*, en Revelación y teología, Salamanca 1968, p. 263—267

169. *El aspecto no conceptual de nuestro conocimiento de Dios según Tomás de Aquino, o. c.* nota anterior, p. 275—321. Non entramos agora na xusticia histórica das

> "O valor noético do noso coñecemento conceptual de Deus consiste tipicamente nun acto proxectivo polo cal, a través dos contidos conceptuais, tendemos cara a Deus, sen o podermos captar conceptualmente, pero sabendo que Deus se sitúa precisamente na dirección obxectiva indicada polo contido conceptual"[170].

Isto é importante, porque nos sitúa directamente no movemento acaso máis significativo nesta dirección: o do *dinamismo intelectual* iniciado por Joseph Maréchal[171] e a súa prolongación no *tomismo trascendental*. Ofrécese aquí un contraste excelente para o esforzo ruibaliano, pois en ambos casos a referencia principal está dada pola escolástica, coa clara intención de rompe-los seus esquemas e abrilos á modernidade. Son, pois, intentos paralelos que permiten unha comparación moi estricta.

Como non se pode tratar dunha discusión de detalle, indiquemos que neste problema concreto a aportación principal do movemento radica na insistencia en que o coñecemento de Deus se realiza en *conceptos direccionais* (por certo categoría tamén usada por Zubiri, se ben cunha fundamentación diferente, como veremos no próximo capítulo). E dicir, en conceptos que non se caracterizan polo seu contido actual, senón pola súa dirección: máis ca dicir —con ideas tomadas das creaturas— algo acerca de Deus, indican simplemente que Deus se encontra dalgunha maneira na súa prolongación.

A xusteza xeral da apreciación resulta innegable. Pero, sen a negar, vese ben que dese xeito aparece, de modo inevitable, o perigo de converter a Deus nun albo indeterminado ó que disparámo-los nosos conceptos, que só se distinguen transitoria e secundariamente á súa saída do arco intelectual. Porque, se o único que o meu concepto me di de Deus *en si* é que El "se encontra dalgunha maneira" na súa prolongación, igual me dá dicir de Deus que é *bo*, que é *xusto* ou que é *sabio*... sempre o encontrarei ó cabo da miña proxección sen que esta me aporte cualificación ningunha do término en si.

De feito, como non podía menos de suceder, a cuestión foi agudamente discutida dentro mesmo do tomismo trascendental: "se non tan claramente en Maréchal, si, na tendencia xeral dos pensadores da súa escola, botouse en falta o momento de fundamentación da dinámica intelectual

---

súas apreciacións tanto acerca de san Tomás como de Escoto, a quen considera tan só coma "el eslabón histórico entre santo Tomás y el tomismo posterior (*Ibid.*, p. 304), sendo a súa influencia a que empuxaría ó tomismo, vía Caetano, cara ó conceptualismo (*Ibid.*, p. 275. 279. 302-303). A visión histórica de Amor Ruibal é moi distinta.

170. A. c. (nota 167) p. 265.

171. Cf. principalmente *Le point de départ de la Métaphysique* I, Louvain-Paris 21927, pp. 207-208 e 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.

no mesmo ser cara ó que ela tende"[172]. Ante as obxeccións, un autor tan significativo como E. Coreth modificou a súa postura inicial. Frente ás tendencias contrapostas de E. Gilson, que sostén unha mera "inmediatez" do ser, e de B. Lonergan, que o sitúa como meta do proceso mental[173], afirma:

> Concibo o ser non soamente coma o último, senón tamén coma o primeiro; non soamente coma aquilo cara ó que nos diriximos en toda pregunta, senón tamén coma aquilo que temos xa sempre e que realizamos en todo coñecemento e en toda pregunta. (...) ¿Cómo poderiamos dirixirnos ó ser, se non estivesemos xa sempre no ser?[174].

Realmente, non resulta difícil ver que a dialéctica entre *noción* —que nos sitúa "xa sempre no ser"— e *concepto* —que marca ben "aquilo ó que nos diriximos"— responde admirablemente a esta demanda. E faino, obviamente, non por acomodación, dada a súa elaboración totalmente independente, senón desde a entraña mesma da súa lóxica interna[175].

b) O intento de J. Gómez Caffarena

Ó longo do capítulo aludiuse repetidamente a este autor. Feito cunha exquisita sensibilidade metafísica e relixiosa, que sen rompe-los vencellos profundos coa tradición se sitúa decididamente nos nosos días, o seu intento constitúe, sen dúbida, unha excelente pedra de toque comparativo.

1. A comunidade de intención —renovación na continuidade— e a diferencia no tempo permiten calibrar moi ben a potencia de actualidade do pensamento ruibaliano. Ofrece ademais, desde o "realismo español", o contraste dialogante que neste punto non ofrece Zubiri. A intuición radical da religación leva a este a non centrar aquí a súa atención, que, como veremos, camiña de preferencia por outros derroteiros. (O lector faría ben, con todo, en manter presente a memoria da súa gnoseoloxía, pois a comunidade de fondo dexergada na Segunda Parte permanece: moito do que se di en todo este contexto desde Amor Ruibal podería ser dito igualmente desde Zubiri).

---

172. M. Cabada Castro, *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 en su 70 cumpleaños*, Madrid 1975, pp. 67-68. O autor estudia máis amplamente esta problemática en *Sein und Gott bei Gustav Siewerth*, Düsseldorf 1971, principalmente pp. 29-64; 85-90. Do primeiro traballo tomámo-las referencias seguintes.

173. Con todo, a gnoseoloxía deste autor en *Insight. A Study on Human Understanding*, London 1958, ofrece intuicións dun realismo máis cosnciente do "pre" radical.

174. *Unmittelbarkeit und Vermittlung des Seins. Versuch einer Antwort an Bernard J. F. Lonergan SJ*: Zeitschrift für Katholische Theologie 92 (1970) 314.

175. Notaremos no próximo capítulo cómo Zubiri, coa súa "realidad en hacia", envolvendo todo o proceso cognoscitivo, *podería* asumir tamén esta mesma dialéctica. Se ás veces parece acentuar en exceso a mera remitencia, tamén di: "La presencia en remitente, por pobre que parezca, es verdadera presencia" (HD 225).

O diálogo fixarase en dous momentos claves: a posición que apareceu na *Metafísica Trascendental*[176] e a que, en trance de elaboración, mostra un adianto na conferencia/libriño *Lenguaje sobre Dios*[177]. Téñase en conta que a partir da primeira obra citada o autor seguiu profundizando con tenacidade e apertura no problema, engadíndolle sempre novas precisións e matices[178].

Parécenos que, sen forzar demasiado as cousas, cabe ver no proceso un achegamento á postura presente na obra de Amor Ruibal. Achegamento marcado pola acentuación do intrinsecismo e realismo do noso coñecemento de Deus, respondendo a un perceptible abandono da énfase marechaliana dos primeiros momentos. De todos modos, téñase en conta que a exposición busca máis unha iluminación da postura ruibaliana ca unha afinada exposición da de Caffarena.

2. Empeza por non aceptar sen máis o común e case que rutinario plantexamento da *analoxía*. Sente a necesidade de saltar sobre as disputas escolares cara á auténtica raíz metafísca do problema[179].

Afirma que a solución non pode buscarse sobre unha común *base conceptual*, xa que "non temos ningún concepto que sexa totalmente 'neutro', nin finito nin infinito"[180]. Por iso postula tamén unha distinción de planos. De aí que subliñe a peculiaridade dos conceptos dalgún modo aplicables a Deus: deben estar animados dunha "dialéctica interna", achegándose así ó "concepto-límite" (*Grenzbegriff*) kantiano[181].

---

176. Madrid 1970.

177. Madrid 1985.

178. 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 publicara *"Analogía del Ser" y dialéctica en la afirmación humana de Dios*: Pensamiento 16 (1960) 143-174. Desde outro ángulo publicou tamén *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. Dou (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.

Ultimamente ofreceu dúas sínteses claras e concisas en *Razón y Dios*, Madrid 1985 e *Lenguaje sobre Dios*, Madrid 1985.

Debe terse tamén en conta a súa *Metafísica Fundamental*, Madrid 21983; coa primeira edición, en 1969, dialogáramos xa no noso traballo *La realidad radical como emergencia, según Amor Ruibal*: Miscelanea Comillensis 52 (1969) 85-129: os resultados foron moi semellantes.

179. Cf. Metafísica Trascendental, pp. 247-287. Sinala como a cuestión nace en san Tomás ante o coñecemento de Deus, que a xeneralización que veu despois, coa segunda escolástica non aportou "realmente progreso, senón retroceso e desvío" (Ibid., p. 252; cf. pp. 251-252).

180. *Ibid.*, p. 267.

181. *Ibid.*, p. 248-249. 265-269. 284-285.

Mesmo insinúa a necesaria radicación *preconceptual* deste tipo de coñecemento[182].

A *coincidencia* global de estilo coa solución ruibaliana é, pois, ben patente. A mesma paixón metafísica, a mesma insistencia na distinción de planos e na peculiaridade e interno dinamismo dos conceptos aplicables a Deus. (Neste último punto as aplicacións filosóficas de Caffarena resultan particularmente suxerentes).

A coincidencia esténdese tamén ó resultado, que, en definitiva, consiste nunha concepción dialéctica[183] da analoxía:

> Sexa, pois, esta a tese: resulta viable unha afirmación humana do Absoluto sobre a base da postulación do último fundamento e finalidade e mediante un 'paso ó límite' da tensión ser-ente (sintetizando así aspectos de 'atribución' e 'analoxía'). E un proceder tipicamente dialéctico no que a afirmación, negada a estructura connatural, sostense en 'eminencia', de modo metafisicamente significativo pero máis alá de toda representación obxectiva[184].

Con todo, nesta etapa queda unha certa impresión de que Caffarena non acaba de atopa-lo modo nin a xustificación gnoseolóxica desa mínima coincidencia entre Deus e a creatura, que permita fundamenta-la afirmación humana. A solución do "paso ó limite", indispensable como tensión diferenciadora, permanece envolta nunha certa escuridade e indecisión. Todo o cal afecta ó valor real, "*que debe reducirse a unha simple significación (indicación, pauta)*"[185].

A razón acaso estea en que o *valor real* dese coñecemento non é aínda, de modo claro, para el un *pre*-suposto fundamental, senón algo que está *diante*, a alcanzar nun "paso ó limite", que ten que salvar, nada menos, unha distancia infinita. Como queda dito, se a obxectividade non se presupón, nunca poderá ser alcanzada[186]. Só estando xa *en* Deus, cabe camiñar cognoscitivamente *cara* a el[187].

---

182. "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 deficiencia del medio expresivo conceptual" (*Ibid.*, p. 286; primeiro suliñado noso; despois da primeira aparición de conceptual suprimimos un "pero", que, evidentemente, sobra).

183. "Es un proceder ascensivo, tensional, con clave en la negación y en la ulterior 'negación de la negación', que es la eminencia" (*Ibid.*, p 286; suliñado no texto).

184. *Ibid.*, p. 284. Léase todo o párrafo: "Toma de posición conclusiva" (pp. 284-286).

185. *Metafísica Trascendental*, p. 285.

186. Pénsese que isto vale xa de todo coñecemento: "Ce que nous voulons dire n'est pas devant nous, hors de toute parole comme une pure signification. Ce n'est que l'excès de ce que nous vivons sur ce qui a dejà été dit" (M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris 1960, p. 103-104).

187. Recórdese o dito ó respecto no cap. V 1 e VI 2 a-b. Coa súa habitual finura, tan sensible á sospeita moderna e enormemente cauta, G. Morel fai tamén esta aplicación:

3. Repitamos, sen embargo, a advertencia inicial: se a contraposición resulta iluminadora como contraste que salienta os acentos, podería ser inxusta como exposición da postura total e matizada. O autor, xa neste estadio, deixa entrever que a súa intención fundamental non é tanto acentua-lo *non-chegar* canto precaver contra unha falsa *obxectivación*:

> Só *dialecticamente*, apuntando (e *non chegando de modo propiamente obxectivo*) a un *límite* no que se supera a tensión do ser e do *ente*, que nas nosas afirmacións do mundo expresa a finitude e a continxencia do afirmable[188].

De feito, na obra posterior, sen abandona-lo exquisito coidado por unha respetuosa reserva crítica ante o noso coñecemento da trascendencia, hai un claro e decidido esforzo por avanzar cara a un maior realismo. Os últimos traballos son claros ó respecto e o libro anunciado, *Dios, pregunta humana*, seguro que aportará novas clarificacións e avances.

El mesmo fala expresamente de insatisfacción e nova busca[189]. Esta concéntrase en dous frentes nos que, sen forza-los textos, cabe detectar un paralelismo moi elocuente cos dous puntos centrais da consideración ruibaliana: os conceptos como constructos específicos e as *categorías nocionais* como base de inserción real.

En efecto, intenta resolve-lo problema da "finitude semántica" dos conceptos humanos aplicados a Deus, buscando para eles un novo realismo. De modo significativo para o presente diálogo tamén el alude a Robinson[190]; se ben, partindo da experiencia de Xesús de Nazaret, centra a súa reflexión non tanto no concepto de persoa —aínda que non o éxclúe[191]— como no de "pai" (*abbá*), traducible por "amor" (*agápe*)[192]. Recoñece que non pode tratarse de conceptos normais e por iso acode ó *símbolo*.

"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). Máis significativamente aínda, respondendo á obxección kantiana de que "o finito non pode de ningunha maneira deixa-la súa condición de finito" para alcanzar a Deus, acaba conxuntando magnificamente a presencia coa apertura dialéctica: "se réaliser c'est marcher en vue de Dieu, *en* et *vers* sa présence" (*Ibid.*, p. 212; suliñados nosos). Véxase todo o apartado: "Connaissance et reconnaissance" (pp. 208-214).

188. *Concepto de Dios en un mundo secularizado*, cit. (nota 177), p. 197; segundo suliñado, noso.

189. "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 barrocamente complicado que no me gusta ya" (Lenguaje sobre Dios, p. 66). Recórdese que aquí é onde tomaba distancia respecto de Tillich cf. *supra*, nota 141.

190. *Lenguaje sobre Dios*, p. 40.

191. *Ibid.*, pp. 68-69. 71.

192. *Ibid.* p. 42.

O símbolo permite unha certa "relaxación semántica", pero sobreentendendo "que usa-los termos simbolicamente non equivale a baleiralos de significado nin de pretensión de verdade"[193]. A fin de o mostrar, vai insistir no primeiro punto indicado: o carácter constructo deste tipo de coñecemento.

Despois dunha reinterpretación crítica da analoxía[194], recolle a nova concepción —ontoloxicamente densa e semanticamente rica— do simbólico. A expresión simbólica aparece entón como vehiculadora de verdade auténtica, criticamente validable (mesmo estamos pendentes dunha "crítica da razón simbólica")[195]. Como nós dixemos do "constructo conceptual" ruibaliano, este tipo de expresión pode albergar en si toda unha dialéctica interna, nunha especie de "concepto-límite", que rompe moldes e conxunta os extremos nunha síntese paradóxica[196].

Aquí é onde aparece o segundo frente. Para que esa significación poida ser verdadeira aplicada a Deus, deber referirse á "realidade en canto realidade". Algo que se exemplifica ante todo no *ser* (Deus coma "o mesmo Ser subsistente")[197]. Pero o que aquí máis nos interesa é que cabe ampliar ese ámbito simbólico. Polo menos intenta extendelo ó *amor*: Deus como "Amor Orixinario", como "o mesmo Amar Subsistente"[198].

Estamos, logo, no que para Amor Ruibal é o ámbito do nocional. O plantexamento de Caffarena, acaso por máis cauto, pode parecer menos claro[199]. Pero ten idéntico significado. Busca, en efecto, aquelas predicacións que poidan aplicarse a Deus de modo privilexiado, máis alá da pura metáfora ou denominación externa (rocha, alcázar, pastor...). En palabras súas, busca unha "xerarquía de símbolos", que non reduza todo por igual a mera "cifra", en definitiva, indiferente. Frente a Jaspers pretende xustifica-la existencia de "símbolos privilexiados".

Pois ben, este privilexio vén definido para el exactamente pola mesma razón que Amor Ruibal dá para as "nocións segundas". Quere explicar algo que san Tomás "parece ter dado por obvio, sen unha proba satisfactoria": por qué atribucións persoais, como sabio, bondadoso... se poden aplicar a Deus[200]. Atopa o fundamento en que se refiren á "realidade en canto realidade sen ningunha particularización", en que permiten formar "unha noción ideal que non inclúa a finitude"[201]. Exactamente o que viamos na fundamentación ruibaliana.

---

193. *Ibid.*, p. 43.
194. *Ibid.*, pp. 44-53.
195. *Ibid.*, pp. 53-57.
196. *Ibid.*, pp. 57-63.
197. *Ibid.*, pp. 61-63.
198. *Ibid.* p. 63.
199. Por veces parece pedir só para o *amor* este estatuto; outras —e esta parece a actitude definitiva— quere estendelo a outras cualificacións *persoais* (cf. 68-71).
200. *Ibid.*, p. 68.
201. Cf. *Ibid.*, pp. 68-69.

Caffarena, acudindo ó carácter persoal e dialóxico da realidade[202], mostra ben a dirección vital (de "razón vital" fala tamén neste contexto)[203]; Amor Ruibal, elaborando a categoría das nocións segundas, confírelle unha nítida fundamentación metafísica. O decisivo é a evidente converxencia.

3. Dado que non podemos esquecer que o contraste directo que busca o noso traballo é entre Amor Ruibal e Zubiri, pero encadrado dalgún modo na tradición do "realismo español", fagamos aínda unha consideración final.

Caffarena considera tamén a súa metafísica como dalgún modo complementaria da de Zubiri. Pensa que éste opta por un certo obxectivismo máis "físico", "de tono fondamente realista", que se sitúa "deliberadamente en continuidade coas recentes estructuracións científicas do mundo"; pero que polo mesmo non atende tanto á radical implicación do suxeito no proceso (á necesaria "existencialización", "trascendentalización" ou "fenomeloxización")[204]. Conclúe:

> Pero ó le-la súa obra non puiden menos de me preguntar algunha vez se quedaron ultimamente xustificados os principios que se puñan en xogo (...). É unha *opción fundamental metódica* —de complexos antecedentes— a que está en xogo. E quizabes interesa á Filosofía que ambas alternativas se xoguen ata o final. Creo que se mostrarían complementarias[205].

Canto levamos dito da complemetariedade Amor Ruibal-Zubiri apunta na mesma dirección. Caffarena podería constituír ata certo punto unha mediación que xustificase esa hipótese. Neste aspecto concreto podería acoller moi ben a aportación ruibaliana, máis lonxana no tempo pero acaso máis afín no propósito. De feito, presenta así o problema, en evidente sintonía co "nocional", baseado na *intrínseca correlación* suxeito-obxecto:

> A realidade radical comprende algo que *somos* nós —que é cada suxeito que reflexiona e se plantexa o problema— e algo que *non somos*, 'no

---

202. Máis concretamente, os dous supostos son: 1) unha concepción personalista da realidade, "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); e 2) como complemento, a "vía dialógica", en canto que a actitude do home relixioso "está exigiendo un privilegio esencial para el carácter *personal-amoroso* que tan constitutivamente atribuye a Dios" (*Ibid.*, p. 71).

Entrar por aquí xa nos levaría fóra do propósito. Indiquemos tan só que cabe ampliar e reforzar estas consideracións coa consideración evolutiva do real, aludida ó tratarmos das nocións segundas, e, dentro dela, do home como "realidade emerxente": Cf. as nosas reflexións provisionais en *A revelación de Deus na realización do home*, cit. (nota 156), pp. 163-167 (trad. cast., pp. 198-203).

203. *Ibid.*, p. 57.

204. *Metafísica Fundamental* cit. (nota 177), pp. 98-99. Ter en conta, con todo, que aquí non pode atender aínda á triloxía zubiriana sobre o coñecer.

205. *Ibid.*, p. 99.

> que' nos encontramos. (...). Non significa que non vaiamos poder pensar unha realidade non escindida propiamente coa escición suxeito-obxecto. Pero si que non encontraremos sentido a esa 'realidade' simplemente desposuída de toda relación ó suxeito[206].

De todos modos, non debe tratarse, tampouco agora, dun fácil concordismo, senón dunha chamada á profundización. Neste senso, unha mutua mediación pode ser de grande axuda. Por parte de Caffarena, unha maior atención explícita ó carácter pre-conceptual do ser, o seu "contido" actual de realidade e á súa dialéctica co concepto[207]. Por parte de Amor Ruibal, unha maior flexibilización e enriquecemento, mercede a unha máis expresa atención ó simbólico e un máis íntimo contacto co método trascendental.

Compréndese, pois, que todo isto só en aparencia nos alonxou do noso tema. A confrontación detallada con Zubiri non era posible, porque, como dixemos e imos ver en detalle, el non presta a penas atención directa a este problema. Pero pódeo acoller. O ter mostrado a solidez da postura ruibaliana permite agora o achegamento enriquecedor: verdadeiramente aporta a Zubiri todo un campo non pensado por éste, ó tempo que, en contrapartida, vai recibir del outro campo a penas presente na súa concepción.

---

206. *Ibid.*, p. 118. Dirá un pouco máis adiante: "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: sería, pues, pensable y cognoscible desde otra infinidad de ángulos..." (*Ibid.*, p. 119). Fala aínda do "ser como interpretación da realidade" (pp. 419-421); tema que desenvolve máis amplamente en *"Ser" como interpretación de realidad, en Homenaje a Xavier Zubiri* I, Madrid 1970, pp. 691-716.

Nótese que é exactamente o mesmo xogo de *absolutez* de fondo e de *relatividade* humana no que tanto viamos insistir a Amor Ruibal.

207. E acaso unha maior distinción entre a consideración *platónica* e a *aristotélica* do ser (no senso en que Amor Ruibal procurou sempre marca-las diferencias e os acentos). O autor está moi ben preparado para iso desde a súa tese *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Roma 1958 (cf. principalmente pp. 16-23. 117-126). Xa se comprende que é este un tema no que non podemos alongarnos aquí, aínda que non renunciamos a un estudio ulterior.

CAPÍTULO VIII

O COÑECEMENTO DE DEUS EN ZUBIRI: O HOME, EXPERIENCIA DE DEUS

Con Zubiri o problema do coñecemento de Deus mantense en idéntica tensión de profundidade e rigor, pero o estilo cambia profundamente. Tal vez sexa aquí onde a diástase entre os dous autores do noso estudio se faga máis grande e manifesta. Pero tamén é aquí onde a complementariedade mostra as súas posibilidades máximas. Non xa, como sucedeu case que sempre ata agora, no modo do enriquecemento mutuo dentro dunha perspectiva con fondo común, senón como a exploración de dous campos distintos que, sumados, dan a visión global.

A) PLANTEXAMENTO XERAL

Acabamos de ver que Amor Ruibal concentraba o seu esforzo en determina-lo estatuto filosófico dos nosos *conceptos* acerca de Deus, no problema da súa específica e difícil *obxectividade* (replantexando de raíz o tradicional *De divinis nominibus*). Zubiri, que roza algunha vez ese tema, concéntrase no *modo* de acceder a Deus, no problema da peculiar e única estructura subxectiva que iso comporta. Simplificando moito e subliñando de entrada que todo está aquí trabado e ningún aspecto pode ir sen o outro, cabería dicir que o primeiro atende preferentemente ó *noemático*, mentres que o segundo carga o acento no *noético*.

1. Transición: complementariedade de perspectivas

Xa se comprende entón que a conxunción dos dous, non só amplía o campo de cada un senón que o leva á súa integridade. Verase mellor co desenvolvemento mesmo do tema.

a) A "ratio entis"

Pero antes cómpre sinalar unha zona onde as posturas se achegan de modo especial e que por tanto pode funxir ata certo punto de transición.

1. No escrito inaugural, *En torno al problema de Dios*, iníciase un tema que logo non será retomado: *o da ratio entis*[1]. O tema é difícil e a exposición non resulta doada. Con todo, a intención fundamental faise suficientemente visible desde a perspectiva aberta polo capítulo anterior da nosa exposición. Non imos atender especialmente á distinción *ser/haber*, na que o autor insiste reiteradamente, porque el mesmo abandonou posteriormente a primacía do "haber"[2].

Recolle o perenne problema do ser na súa interna diversidade. Parte —sen a discutir— da idea tradicional de que "el 'ser' que el entendimiento entiende primariamente es el ser de las cosas"[3]. Proponse a cuestión de cómo pode entón ser aplicado ós demais seres. En primeiro lugar ó *home*: "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, pregúntase con moita máis radicalidade, cómo se pode aplicar a *Deus*. Porque, en definitiva, o home está en paridade coas cousas: pertence á clase de "lo que 'hay'"; pero Deus non, posto que el é "lo que 'hace que haya'"[5]. De aí a 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 posible[6].

Trátase dun "grave problema". Por un lado, Deus ten que ver co ser, xa polo mero feito de que "hay cosas que son"; pero, por outro, Deus non se identifica co "ser de la metafísica": el é "fundamento" e "está allende el ser", pois, como "decían ya los platonizantes medievales", *prima rerum creatarum est esse* ("o ser é a primeira das cousas creadas")[7]. Zubiri cita tamén a Eckhardt, e dase conta de que está en terreo esvaradizo; por iso reafirma o rigor filosófico:

> No pretendo sugerir ningún vago sentido misticoide[8], 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*

---

1. NHD 379-386. Trátase do apartado IV, profundamente remodelado na segunda redacción e memso con lixeiros retoques na terceira.

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. A segunda redacción introduce entre os dous pasos unha longa aclaración (NHD 381-382; desde o primeiro punto e á parte ata o último), que resta algo do vigor da primeira marcha.

6. NHD 383.

7. NHD 384.

8. Tanto na primeira redacción como na segunda a expresión é máis suave: "sentido místico ninguno". A explicación quizabes estea en que houbo xa a acusación de "irracionalismo" por parte dos tomistas, e Zubiri acentúa o rigor cognoscitivo.

> *pronto*, si 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* teológico[9].

Por iso conclúe que se trata dun problema aberto e que non se pode prexulga-lo resultado: "no prejuzgamos quién sea Dios, dónde se encuentra y qué hace"[10]. Ese é o problema a resolver.

Acabamos de seguir, adrede, unicamente o fío da primeira redacción. Na segunda Zubiri desenvolve máis a entraña do problema, concentrándose no concepto de ser e da súa analoxía. Localiza o punto xusto: non pode tratarse dunha "mera aplicación de 'un' concepto ya hecho", nin de "*una ampliación* de una idea del ser a diversas regiones de entes". Ten que tratarse de algo máis 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 superior[11].

É aquí onde recorre á denominación que antes só saíra, de modo indirecto e en latín, nunha cita de Eckhardt[12]: a *ratio entis*. Dela dirá en nota: "entiendo aquí por *ratio* algo anterior al concepto: es lo que da pie para formar el concepto en cuestión"[13]. A analoxía, de darse, terá que partir de aquí, coma algo dinámico e orientado:

> Si se mantiene la analogía, habrá que decir que la analogía no es una simple correlación formal, sino que envuelve una dirección determinada: se 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 supón tanto unha "reversión" ó punto de partida como unha "radicalización" do mesmo, lográndose unha nova *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].

---

9. NHD 384.
10. NHD 386.
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.

2. O capítulo anterior na memoria, a simple lectura resulta máis elocuente ca calquera comentario. Estamos exactamente ante o mesmo plantexamento de Amor Ruibal. Idéntico é o nivel onde se sitúa a analoxía. Idéntico o proceso "intensivo", mesmo con referencia —sen nome— ás "nocións segundas" ("pasando por el 'es' de la vida"). Idéntica a necesidade de ir a algo anterior ó concepto. ¿Por que, entón, Zubiri non proseguiu este camiño?

Aparte do feito obvio de que aquí "estaba de paso", creo que se poden sinalar dúas razóns principais.

A primeira sería a de que, a pesar de todo, Zubiri non logrou poñer con toda precisión o problema. Cousa ben visible desde o tratamento ruibaliano. En primeiro lugar, non se fai cuestión do problema histórico de fondo: concepción platónica ou aristotélica do ser, coa conseguinte capacidade ou incapacidade de alcanzar —"alojar", diría el— o infinito[16]. En segundo lugar, non acaba de realiza-lo estatuto "atemático" desa *ratio*; por iso a manexa de feito coma un *concepto* que hai que transformar cada vez, máis ca coma un *momento* que se concreta en concepto a cada novo nivel (e só entón)[17].

A segunda razón é a de que non ten aínda elaborada a súa gnoseoloxía. Nela, se ben coas limitacións que nos pareceu atopar na Segunda Parte, usando unha terminoloxía distinta —sobre todo a de "aprehensión primordial de realidade"—, o autor elabora con precisión o problema. Pero tal elaboración xa non entrou no seu tratamento do coñecemento de Deus. A súa vez a dinámica da religación levouno por outros vieiros cara a novas cuestións.

O cal non significa que dese xeito o problema quede resolto. Porque a cuestión dos "nomes divinos" renace cada vez que se afirma algo acerca del. E Zubiri afirma moitas cousas. De aí que a cuestión asome nalgún punto, aínda que sempre de pasada. E o problema dos "conceptos direccionais".

---

16. De feito, á parte da rápida alusión a "los platonizantes medievales", non mostra conciencia desta distinción: as citas que dá son de carácter platónico (directas ou de comentarios), pero emparella con elas a Cayetano (NHD 383 nota 1). Se ben hai que notar que el mesmo advirte: "no es mi intención entrar en esta cuestión" (*Ibid.*).

17. O momento en que máis se acerca a isto é nunha nota explicativa xa 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'. Prefiriría, 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 certa amplitude 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, a comunicación persoal é do 4 xullo 1974).

b) Os conceptos direccionais

A cuestión vén abordada máis tarde, en *Introducción al problema de Dios*, 1963; pero enlaza directa e explicitamente co 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" —os das cousas— e conceptos "direccionales", en canto que —digamos, se ben el *aínda* non o di— pola súa "respectivade" as cousas "lanzan hacia" outras 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 El. 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', simplemente porque al cabo de la dirección indicada por ellas nunca llegaríamos a encontrar en su término la realidad de Dios[19].

Tamén aquí a discusión co tomismo trascendental no capítulo anterior nos aforra comentarios. A compoñente direccional resulta importante e necesaria, pero non suficiente: se Deus non está xa dalgún modo no punto de partida dos conceptos, estes nunca chegarían a el. A concepción ruibaliana dos mesmos como "constructos", que inclúen tamén o direccional, resulta así o complemento necesario.

Complemento perfectamente integrable desde as virtualidades da triloxía sobre a intelixencia. De feito, na medida en que Zubiri incorpora esas posibilidades, apréciase un avance notable. Indiquemos sumariamente o senso fundamental.

A raíz está na dobre característica do coñecemento: o seu estar incurso constitutivamente *na realidade* e o seu tamén constitutivo estar lanzado "hacia". Aínda que o vocabulario pode enganar, ó falar do "acceso a Deus", Zubiri está presupoñendo os conceptos acerca del como constructos que inclúen, modulándoa, a súa presencia real: o home está simulta-

---

18. NHD 359. Obsérvese cómo de novo reasume, sen limitacións nin matices de ningún tipo, a que Amor Ruibal considera tese aristotélica acerca do ser como coñecemento primario.

19. NHD 359-360. Sobre isto fai algunhas observacións A. A. Ortega, *Zubiri y la teología*, en *Homenaje a Xavier Zubiri*, I Madrid 1953, pp. 179-192. Cf. tamén A. Balbolín, *La conoscenza religiosa del sacro in W. Windelband, X. Zubiri, R. Guardini*: Archivio di Filosofia (1975) 61-74; C. Martínez Santamarta, O. c. (nota 17), pp. 107-109; pero encaminan inmediatamente a cuestión cara ás vías das distintas relixións, que é algo distinto.

neamente en Deus e lanzado *cara a Deus*[20]. Pero, unha vez máis, a carencia da categoría do *atemático* fai un tanto oscilante a súa expresión[21].

Hai pasaxes que acentúan moi ben a presencia: "La presencia remitente, por pobre que parezca, es verdadera presencia"[22]. E, sobre todo ó aclara-lo carácter tamén cognoscitivo da fe, mostra o que podería se-la súa gnoseoloxía prolongada expresamente neste 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 presente[23].

En definitiva, toda a Terceira Parte, ó facer ó home "experiencia de Dios", está dando a base máxima para todo isto, ó par que abre novas perspectivas: as peculiares de Zubiri. .

A pesar do sintético desta exposición, quedan claras dúas cousas: 1) que existe un espacio, aberto pero non cuberto polo pensamento de Zubiri, no que a aportación de Amor Ruibal resulta clarificadora e enriquecedora; 2) que entre ambos se dá, polo mesmo, unha complementariedade real, nacida da entraña mesma da cuestión.

En canto ó que pode recibir Amor Ruibal, ímolo ver agora ó entrar en contacto coa riqueza inmensa da aportación de Zubiri. A súa vez, toda esa riqueza podería ter pés de barro sen unha conceptuación estricta que dea peso rigorosamente ontolóxico ós "conceptos" que forzosamente manexa para se poder expresar.

Agora compre volverse xa o tratamento zubiriano, seguindo a súa dinámica propia e tratando acolle-la súa riqueza específica.

2. O marco global

A escritura mesma do libro, saltuaria na xénese, longa na *reflexión* e apresurada na redacción final, fai esperar *a priori* un panorama non

---

20. O home "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 toda a pasaxe).

21. Oscilación agudizada polo estilo indirecto e hipotético destas páxinas (183-184), que ó lector desprevenido lle poden da-la impresión de que está negando xustamente aquilo cuxa afirmación quere fundamentar. Téñase en conta.

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).

moi claro. Sucede así, efectivamente. Unha tarefa primordial de todo intento de comprensión consiste, polo tanto, en atopa-la estructura básica e dexerga-las liñas de forza no medio das numerosas divisións e subdivisións, coa inevitable secuela de repeticións e variacións sobre o mesmo tema. Coma nos outros aspectos do pensamento zubiriano, tamén neste a nosa preocupación non vai ser analítica ou reproductiva, senón sintética e atenta ás perspectivas que se abren e mesmo ós síntomas que se detectan.

Para empezar, non sobra recorda-lo marco xeral. Na Primeira Parte Zubiri elaborou a base antropolóxica sobre a que se tece a trama da religación. Sobre a base así gañada, vai establecendo a Segunda. Ata aquí vimos cómo "xustificou" a realidade de Deus en canto existente en si mesma e cómo iniciou xa a súa caracterización fundamental: fundamento último, posibilitador radical e empuxe plenificante. Cumpríronse así os dous primeiros propósitos enunciados polo autor: 1º o punto de partida do problema, e 2º a xustificación da realidade de Deus. Queda o 3º: *os caracteres da realidade de Deus*[24]. Del se trata agora.

Zubiri afróntao de modo global e sintético. Empeza por dividilo en dous aspectos: 1) "caracteres que conciernen a Dios considerado en sí mismo" [25] e 2) "caracteres que conciernen a Dios en cuanto está formal y constituyentemente presente en las cosas"[26]. Mantén aínda unha certa afinidade coa problemática clásica da esencia e dos atributos, e polo tanto tamén coa ruibaliana, cousa que permite alongar ata certo punto o diálogo directo entre ambos pensamentos.

a) Deus en si mesmo

O primeiro aspecto prolonga, en conexión íntima, as análises da religación. Non tematiza, como fixo insistentemente Amor Ruibal, a cuestión da unidade entre probas da existencia de Deus e coñecemento da súa esencia. Pero xa dixera antes que na experiencia da religación "se va dibujando inexorablemente el perfil de aquello que se busca", ata o punto de que "sin una idea de Dios, todo sería hablar en el vacío"[27]. E máis tarde dirá con enerxía:

> Porque problema de Dios y lo que llamamos Dios no son dos 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 conceptuación misma, tanto agnóstica como negativa o como positiva de lo que sea Dios[28].

24. Cf. enunciación en HD 115-117.
25. HD 165-172.
26. HD 172-178.
27. HD 130.
28. HD 370. Recórdese que é neste tratamento onde Zubiri abre máis a súa sensibilidade hermenéutica.

Non pode estrañar, logo, a afirmación tallante que vai funxir de auténtico *principio* que o inicia e 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 realidad[29].

Unindo a isto a súa concepción do "de suyo", toma distancias frente á afirmación clásica —endurecéndoa un tanto ó xulgala desde el e non desde si mesma— da identidade esencia-existencia en Deus: non a nega, pero sitúase máis alá tanto da diferencia coma da identidade, porque, en definitiva, esta fúndase no "de suyo" divino[30].

En canto fundamentante do *mundo*, o cal, a diferencia do "cosmos" —"grave fallo de Aristóteles en este problema" o non velo—, é por necesidade "uno y único", aparece que "esta realidad divina es una y única". Trátase dunha unicidade *transnumérica*, é dicir, absolutamente única desde si mesma, non porque non haxa outras senón porque ela é tal que non pode haber outras[31].

Ollándoa en si mesma, aparece como *absoluta concreción*. Non, pois, algo abstracto, senón realidade que con-crece na riqueza das súas notas, constituíndose dinamicamente desde si mesma[32]. Do que seguen tres características fundamentais. A realidade divina é:

a) *suidade absoluta* e, como tal, esencialmente persoal[33];

b) *dinamicidade absoluta*, en canto "dar de sí" intransitivo, como "pura y simplemente auto-posesión en suidad" e, polo mesmo, como Vida Absoluta[34];

c) *absoluta autoposesión*, que se realiza en *fruición* —"reposo absoluto en la plenitud de la propia realidad"—[35], que é identicamente *vontade* e

---

29. HD 165.

30. HD 165-166. No curso de Roma aludía aquí tamén á teoría da aseidade, para chechazala igual que Amor Ruibal (p.86).

31. HD 166-167.

32. HD 167-168. Cf. acerca da "concreción", cf. SE 489-491. Sen dúbida resoa tamén aquí o "universal concreto" de hegel; cf. unha excelente exposición en I. Ilijn, *Die Philospophie Hegels als spekulative Gotteslehre*, Bern 1946, pp. 148-178.

33. HD 168. Cf. acerca da "suidade" como constitutiva da persoa (humana) HD 46-52 e SH 152-187; ter en conta que estas páxinas foron inicialmente redactadas para HD (cf. SH xx-xxi).

34. HD 168-169. Recórdese que tamén Amor Ruibal falaba de "vida infinita", pero sen 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 personal, se compenetran y corresponden a un mismo tipo esencial de Dios" (XI 385-386). Chega a dicir: ""el conocimiento de la personalidad de Dios es tan natural como el conocimiento de su existencia" (XI 388).

35. HD 169.

auto-presencia *inteligente*[36]. Completa aludindo ó *sentimento* 'como afecto de su propia realidad"[37]. Non insiste, en cambio —tampouco o fai Amor Ruibal, aínda que ambos estaban magnificamente situados— sobre a *liberdade* divina, algo para o que a Modernidade é tan sensible[38].

Remata con dúas observacións que preguntan pola fundamentación filosófica de todo o afirmado. Toma, en primeiro lugar, distancias respecto da filosofía e teoloxía clásicas, e roza —pena que non amplíe máis— o problema da *analoxía*. Interpretando a concepción clásica como puramente ascendente, el insiste no carácter "absoluto" en que dalgún modo comulgan Deus e o home: aquel "absolutamente" e éste "relativamente". Fala dunha "analogía de lo absoluto", que inverte a orde das fundamentacións internas: no home a intelixencia e a vontade dan razón da súa personeidade, mentres que en Deus sucede ó revés[39].

En consecuencia, pregúntase —acaso o lugar en que o fai máis expresamente— polo estatuto dos caracteres que afirmamos acerca de Deus. Rechaza o "grave error" dunha concepción antropomórfica:

> como si Dios fuera una especie de gigantesco espíritu humano, bien que depurado de todas las humanas limitaciones. Esto es absurdo[40].

E presenta unha concepción cargada de suxerencia, que el non fundamenta, pero que podería acoller perfectamente a 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

---

36. Zubiri insiste na secuencia persoa—> vida absoluta—> intelixencia e vontade (HD 170).

37. HD 171. Lástima que Zubiri non chegase a desenvolver máis este tema en xeral, sobre o que ten suxerentes apuntes; cf. HD 45. 94 e, sobre todo, SH 16-17. 38-40. 69.

No curso de Roma, expresa todo isto máis sinteticamente e sen a mediación da "concreción absoluta"(pp. 86-88)

38. Cousa que xa fixera Schelling, con profunda forza: Deus "é o que el quere ser" (*Schellings Werke* VIII, 168; cit. pōr P. Tillich, *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung, en Gesammelte Werke* I, Stuttgart 21959, p. 86; cf. pp. 78-87); cf. tamén W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spatphilosophie Schellings*, Mainz 1965, pp. 203-215; W. Schulz, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der spatphilosophie Schellings* , Pfullingen 1975, pp. 216-237; X. Tilliette, Schelling Une philosophie en devenir. 2 vol., Paris 1970, I, pp. 615-638; II 199-203, 220-228...

Xa Plotino dixera: "A vontade é idéntica con el: quere ser o que é, e é o que quere ser" (Enn. IV 8, 13 = PG 45, 609 B); cit. por H. U. von Balthasar, *Theodramatik. II / I Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, p. 213; en pp. 220-259, con numerosas referencias, fai unha excelente exposición do problema.

39. HD 171.

40. HD 172; cf. HD 171-172. Recórdese que tamén Amor Ruibal precavía contra os "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).

> en el estricto sentido según el cual hemos 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, a traducción resulta rica en suxerencia, pero só é hermeneuticamente lexítima, se presupón unha base común "homoxénea" —categorías segundas ruibalianas—, que "por abaixo" aporte a significatividade descuberta no home —sen isto, ¿esas "definicións" resultarían significativas para alguén?— e "por arriba" permitan a construcción *dun concepto* unicamente aplicable a Deus. Tendo isto en conta -e cremos que só así— enténdese tamén a 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 [enténdase: en canto 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 [enténdase: por reversión da *ordo cognoscendi* sobre a *ordo essendi*] [42].

Con isto pasa Zubiri ó segundo aspecto anunciado: Deus na súa presencia ás cousas.

b) Deus presente nas cousas

1. A caracterización básica resulta agora a de Deus como realidad fundante ou *realitas fundamentalis*. Algo que xa sabiamos e, se acaso, estraña que non se empezase por aquí. No primeiro ensaio esa foi a caracterización que fluíu espontánea da marcha da reflexión: "*ens fundamentale* o fundamentante"[43].

Non sería imposible que con este cambio de acentos, a parte da acentuación metafísica do seu pensamento último, Zubiri estea respondendo a unha temperá 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 feito, aquí precávese literalmente contra esta dificultade:

---

41. HD 172.

42. *Ibid.*

43. NHD 375; cf. NHD 388. Nótese que xa entón advirte: "a reserva de explicarme seguidamente sobre este vocablo 'ens'". Acabará, loxicamente, sustituído por realitas.

44. *Teología Natural. Tratado metafísico de la Primera causa del Ser*, Madrid 1949, p. 368; na p. 365 nota 7, remitira expresamente a Zubiri.

> 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 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].

Neste senso o cambio de orde trae avantaxes. Con todo, acaso teña o incoveniente de deixar un tanto desamparada gnoseoloxicamente a previa definición da *esencia*. Sería máis consecuente —e collería o máis forte da gnoseoloxía de Zubiri— vela coma aquilo que "de suyo" é en si mesma esta realidade que se nos aparece fundamentándonos.

Sobre todo —e con isto introducimos unha observación que deixamos aprazada no apartado anterior— faría ver que non todo resultan ganancias ó insistir no carácter de "*absolutamente* absoluto". Se esta denominación non significa formalmente o positivo da plenitude divina —infinitude, *omnitudo realitatis*...—, corre o risco de isolar totalmente a Deus.

Porque se de verdade se toma en serio esa reduplicativa absolutez de ser *ab—soluto*, é dicir, solto e non relacionado con *nada*, entón Deus non podería ter literalmente nada que ver co mundo: a *nóesis noéseos* de Aristóteles —que Zubiri critica[46]— sería o máis consecuente, pois representa o deus cortado de todo o que non é el, absolutamente ensimismado no seu interior[47]. Achegaríase ademais, de ser tomado ese carácter na súa total consecuencia, ó risco de irracionalismo que moitos detectan no *ganz Anderes* de R. Otto[48] ou, en xeral, á incognoscibilidade paradóxica da teoloxía dialéctica.

Nesta perspectiva, a crítica de Zubiri á idea de *infinito* en Escoto[49] debería ser revisada, así coma no que puidera afectar á idea ruibaliana —de todos modos, xa sabemos que, aínda sendo afín, ten supostos distintos, como sabemos— de "vida persoal infinita"[50].

---

45. HD 172-173. Repetirá estas ideas con máis vigor aínda 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).
Nas poucas pasaxes en que Zubiri se ocupa de Deus en SE, falando do *mundo* como "trascendental disyunto", chega a facer estas afirmacións: "el mundo es respectivo a Dios, pero Dios no lo es al mundo. Dios es irrespectivo, extramundano, porque es realidad esencialmente existente" (SE 431); a aclaración final indica a onde apunta a intención, pero non deixan de ser afirmacións cun *penchant* desorientador.

47. Habería que ter en conta, con todo, as finas observacións 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 21965; cf. C. Colpe (ed.), *Diskussion über "Das Heilige"*, Darmstadt 1977; observacións sucintas con referencias, M. Velasco, *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, Madrid 1978, pp. 109-117.

49. HD 122-123.

50. Amor Ruibal, polo demais, relativiza gnoseoloxicamente este problema (cf. XI 376).

En calquera caso é obvio que Zubiri non toma restrictivamente a denominación. A absolutez remite sobre todo á ultimidade non fundada e autofundante e, polo mesmo, plena e heterofundante[51]. Isto último é o que aquí quere estudiar, e faino desde a entraña mesma do seu pensamento.

Recorre á categoría "dar de sí", para indicar que o fundamentar de Deus non é un acto, un abrirse puntual —intelixente ou volente— á realidade, senón que constitúe esta "desde sí mismo directamente por así decirlo". En definitiva, "Dios está fundamentando las cosas como un absoluto dar de sí"[52]. Abrindo a riqueza deste "dar", explicítaa en tres dimensións principais.

2. A primeira —en contraste con ese rasgo de absolutización que acabamos de ver— apunta ó mais central da concepción zubiriana e marca, acaso, o lugar da súa máxima aportación: *trascendencia de Deus 'na' realidade*. De xeito que "Dios está presente en las cosas con una presencia intrínseca y formal"; ata o punto de que "es lo más intrínseco en ellas"[53].

Idea profunda, que xa aparecera repetidamente antes nesta obra e nas anteriores, pero que a partir de aquí atinxe unha culminación dificilmente superable nun pensamento non monista. Paga a pena deterse un pouco, porque así preparámo-la base para moitos dos desenvolvementos posteriores.

Hai pensadores teístas coma Emmanuel Levinas que acentúan a "exterioridade" de Deus e a conseguinte independencia e autonomía do home, chegando a falar dun "ateísmo" da creatura[54]. Zubiri é doutro xénero: cada vez máis, vai acentua-la interioridade e a unión, cunha énfase dificilmente superable para un pensamento que non sexa monista. Por iso o seu problema principal non será consegui-la unidade —que dá por suposta— senón marca-la diferencia.

Xa 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]. E precave contra o *panteísmo*, con frases dunha rara precisión:

---

51. De feito, en SE 466, falando tamén da esencia divina, dixera: "Su plenitud no consiste en la identidad de esencia y de existencia, sino en la suficiencia plenaria en orden a la realidad".

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 aherirse 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 o tema de Deus 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.

> Esto es imposible. Dios está formalmente en las cosas, pero 'haciendo' que ellas sean en Dios realidades distintas de El. Aquí 'hacer' significa simplemente 'fundar'. El 'en' es un 'en' (si se me permite la expresión) 'alterificante'. Las cosas son distintas de Dios precisa y formalmente porque Dios es 'en' ellas, pero trascendente[56].

Veremos que ó falar do home apretará aínda máis a unidade e logrará fórmulas coma 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 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 Dios[57].

3. Coas outras dimensións podemos ser máis breves.

A segunda indica que a trascendencia de Deus é na realidade en canto realidade, e por tanto refírese ó *mundo* —en estricto senso zubiriano— como tal. De novo afirma con enerxía: "Dios no es el 'otro' mundo. Dios no es extramundano, sino que es absolutamente intramundano"; hai unha "mundanidad" de Deus[58]. E tamén de novo ten que avisar —cunha fórmula feliz—que non hai identidade: "Dios no es el otro del mundo pero es otro que el mundo"[59].

A terceira dimensión insiste no *carácter dinámico* da presencia, que é "constituínte" do ser e do 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 son[60].

Deus aparece así como *realitas fontanalis*. Sobre todo no home, onde se traduce en "tensión teologal". Salienta dese modo unha categoría importante[61], que ademais lle permite recuperar, tamén desde esta perspectiva, o triple carácter fundamental de Deus como poder do real—último, posibi-

---

56. HD 175-176. Precave tamén contra o erro oposto: o *agnosticismo*, como "forma extrema de concebir a Dios como 'más allá' de las cosas" (HD 176).

57. HD 353; léase HD 352-355.

58. HD 176.

59. HD 176-177; non transcribo o remate da frase —"...en que está"—, para darlle máis contundencia.

Hai nesta énfase un claro interés relixioso, que seguramente naceu no clima da secularidade, e acaso máis remotamente como resposta á acusación nietzscheana de "platonismo para o pobo". O cristianismo non alonxa da vida real, senón que identifica con ela: "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.

litante e impelente—, cerrando dalgún modo o ciclo da reflexión. Significativamente, aparece aquí unha especie de final da obra: "Tal es, a mi modo de ver, la justificación intelectual de la realidad de Dios"[62].

O que vén serán, en definitiva, explanacións do en todo isto implicado. O mesmo Zubiri se disculpa das inevitables "repeticiones fatigosas". Veremos, sen embargo, que se abre todo un mundo de pensamento interesante en grado sumo.

c) Reflexo da teoloxía na obra de Zubiri

Antes de entrar na súa análise, convén tratar de modo expreso un tema varias veces aludido de pasada: o influxo do ambiente e das ideas teolóxicas na filosofía de Zubiri.

Cando se le a súa obra con sensibilidade teolóxica e cun coñecemento suficiente das correntes que moveron e moven as augas da teoloxía actual, atópanse continuamente resonancias e correspondencias. Cousa nada estraña, sabendo como sabemos non só da formación, senón tamén do profundo interese teolóxico que mantivo sempre Zubiri e alimentou con asiduas lecturas.

Dada a índole deste traballo, haberá que contentarse con observacións indicativas: aínda que as cremos perfectamente fundadas, non pretenden unha demostración senón, máis modestamente, abrir un ámbito de suxerencia que facilite e amplíe a comprensión. (Quede, polo demais, a chamada a un posible traballo monográfico, de indubidable interese).

En canto levamos estudiado, cabe sinalar sobre todo a presencia da teoloxía de *Karl Rahner* nos dous temas nucleares da religación e da trascendencia de Deus *nas* cousas. Algo nada raro, non só polo enorme influxo de Rahner en todo o actual pensamento teìsta —sobre todo no católico—[63], senón pola mesma amistade persoal que os unía.

1. Parece claro que no nacemento do concepto de *religación* non houbo ningún influxo teolóxico directo: o ambiente fenomenolóxico foi, como vimos, determinante. De haber contacto, ten que ser posterior e colateral. Xa queda insinuado que a discusión acerca da nova concepción do *sobrenatural* na teoloxía católica do posmodernismo, con Henri de Lubac como principal promotor, incidía nunha problemática moi similar.

---

62. HD 178.

63. En España traduciuse moi axiña gran parte da obra de Rahner, incluídos os influentes *Escritos de Teología*, desgraciadamente parados no tomo VII (Taurus, Madrid 1961-1967). Unha síntese madura ofrécea o mesmo autor en *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979. (Téñase en conta que este libro recolle ideas longa e reiteradamente expresadas por Rahner con anterioridade).

Cabe asumir con toda probabilidade que Zubiri non puido estar á marxe nin indiferente: as alusións a Blondel e certas precaucións "antimodernistas" son indicios significativos.

Pero onde o contacto/confluencia se fai, no meu parecer, evidente é coa teoría rahneriana do *existencial sobrenatural*. Non interesa entrar en detalles técnicos[64], nin se pretende unha coincidencia material (que ademais non sería posible sen máis, tratándose dunha postura estrictamente teolóxica nun caso e filosófica no outro), senón salientar unha coincidencia estructural en iluminación mutua.

Rahner parte tamén de Heidegger, de quen toma, aínda que non con coicidencia exacta, o termo *existential* (no senso de *existenzial* frente a *existenziell*), que, en rigor, sería mellor traducir por "existenciario"[65]. Trata de indicar con el que, para o home concreto e histórico —lonxe das especulacións da *natura pura*—, a comunicación de Deus non é algo extrínseco, senón unha determinación trascendental que o configura realmente no seu cerne máis íntimo. De xeito que, previamente a calquera acto libre e consciente, está constitutivamente aberto a Deus, que o determina e sostén coa súa chamada. Por iso, todo acto ulterior do home como ser individual, histórico e mesmo cósmico ten ese existencial como condición de posibilidade e constitúe, en definitiva, a tematización concreta do mesmo.

Rahner incia esta teoría en 1950[66], moitos anos despois de que Zubiri falase da religación. Non pode tratarse, logo, dunha filiación. Pero co tempo as resonancias mutuas eran inevitables. En concreto, a versión que dá a partir de *La dimensión teologal del hombre* —publicada por primeira vez nun libro de homenaxe a Rahner[67]— marca xa no mesmo cambio da terminoloxía unha confluencia: "teologal" (contraposto a "teolóxico"), responde estructuralmente a *existential*[68].

---

64. O lector interesado pode consultar, sinteticamente, K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, cit., p. 159-167; e, con máis extensión, J. A. Alvarez de la Pienda, *El sobrenatural de los cristianos*, Salamanca 1985, pp. 87-189.

65. Seguindo a J. Gaos na súa versión de *Sein und Zeit*; cf. información sucinta en J. Ferrater Mora, *Existenciario*: Diccionario de Filosofía 2 (1979) 1094. Referencias e fundamentación máis concreta en J. A. de la Pienda, O. c., p. 92-93 nota 16.

66. *Eine Antwort*: Orientierung 14 (1950) 141-145. Rahner responde aí a un escrito anómimo (O anónimo D) de grande resonancia nos círculos teolóxicos de entón: *Ein Weg zur Bestimmung des Verhaltnisses von Natur und Gnade:* Orientierung 14 (1950) 141-145.

67. A. Vargas-Machuca (ed.), *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner*, Madrid 1975, pp. 55-64.

68. Zubiri contrapon teologal/teolóxico (HD 371-372); curiosamente a terminoloxía de Rahner é máis filosófica (conta xa co calificativo "sobrenatural"): identificando *existential* con "trascendental"(ou "atemático"), contrapono a "categorial" (ou "temático"), que é o propiamente *teolóxico*.
Trátase, polo demais, de algo que pasou ó fondo común da reflexión sobre Deus. Vale a penatraer unha cita algo longa, porque mostra moi ben cómo desde outro contexto se

E, de feito, a *confluencia* —adrede o termo non quere implicar prioridades— entre ambos faise significativa en temas tan importantes coma o do *ateísmo*[69], o da *historia das relixións* —tematización categorial da experiencia trascendental de Deus; en Rahner; "plasmación de la religación" ou "experiencia teologal de la humanidad", en Zubiri[70]— e o mesmo do *cristianismo anónimo* que en Zubiri recorda o "cristianismo en tanteo'[71].

2. Na problemática da *unidade Deus-creaturas* tamén aparecen fondas resonancias e confluencias. Sobre todo en dous aspectos.

O primeiro é o da *causalidade (quasi)-formal*, pola que Deus se fai presente no home. Nela, a diferencia da eficiente, Deus "non produce e suscita algo distinto de si mesmo na creatura, senón que, comunicándose, converte a súa propia realidade divina en constitutivo da consumación da creatura"[72]. Todo o que Zubiri di de Deus como "constitutivo formal" das cousas e do home, así como da súa trascendencia *neles*[73], está en profunda correspondencia con estas ideas.

O segundo aspecto, intimamente conectado ó primeiro, refírese á súa interpretación das cousas e sobre todo do home coma "Deus *ad extra*"[74], paralelo a famosos desenvolvementos de Rahner acerca de Deus reali-

---

poden tematiza-las mesmas preocupacións 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 prophane, en des termes religieux ou, si l'on prefère, *théologalement?* Cette dernière expression a le mérite de rappeler explicitiement, 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 transcendental, lorsque la religion est considerée 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, *A revelación de Deus na realización do home*, 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 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 ex., 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.

zándose no outro que el: "Cando Deus quere ser non-Deus, xorde o home"[75].

3. Todo isto está dito sobre todo en referencia ó xa tratado. Respecto do que queda aínda por diante, a presencia do teolóxico é igualmente profunda. Acaso non en temas tan concretos, senón máis ben como catalización por Zubiri dun ambiente global, que el logra apretar con forte coherencia e rigorosa profundidade metafísica. E aquí, máis concretamente, onde dixemos que a súa aportación parece máis orixinal e fecunda.

Sobre un trasfondo de profunda insatisfacción ante o intelectualismo neo-escolástico xurdiron, xa a finais do s. XIX, pero sobre todo despois da segunda guerra mundial, numerosos intentos de superación. Partindo do que se chamou o "kantismo francés"[76], foron canalizados primeiro pola "apoloxética da inmanencia" e logo influídos polas diversas correntes personalistas[77]. O intento de fondo consistía sempre en mostrar que a fe non podía ser reducida á un puro proceso intelectivo imperado dualisticamente pola vontade: é un acto *unitario* de *toda* a persoa.

Pero se xa J. L. Aranguren fixo notar que, en xeral, á "nova teoloxía" lle faltou unha "nova filosofía"[78], neste caso concreto a falta é aínda máis notoria: xusta rebeldía e claros propósitos, pero non lograda coherencia nin fundamentación teórica. Pois ben, precisamente aí incide con viva conciencia de rigor filosófico a reflexión de Zubiri. Se ese fondo

---

75. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, cit., p. 267; cf. pp.253-271. Pola encarnación Deus "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 máis amplitude e rigor técnico, cf. o coñecido 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'inititation 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*, Paris 101937, p. 359.

77. A historia de todo o proceso pode verse na obra, verdadeiramente monumental, de R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Louvain-Paris ^{4}1969.

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). Recórdese que este é exactamente o diagnóstico que Amor Ruibal fixera, xa desde 1914, de todo o movemento neo-escolástico: foi a tese 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 o ambiente xeral, cf. tamén 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.

enténdese moi ben, polo menos nun vector moi importante, a súa intención íntima e estase en condicións óptimas para comprende-la trascendencia do que pode aportar.

B) O COÑECEMENTO DE DEUS

Abrese agora o capítulo, ó meu parecer, máis interesante e novidoso, máis orixinal e fecundo da aportación de Zubiri ó problema de Deus. Acaso a moitos lectores lles estrañe esta apreciación, pois estamos afeitos a oír que eses calificativos se lle aplican sempre á religación. Sen lle restar orixinalidade nin importancia, xa deixamos ver atrás por que tendemos a facer un desprazamento de acentos.

Se ben quedou tamén claro que non se trata de cousas totalmente independentes: en definitiva, o que imos ver ten moito de despregue das valencias ínsitas na religación. Só que ésta, á súa vez, forma parte dun plexo común de pensamento con certa raíz tradicional e, sobre todo, moi estendido na filosofía actual a partir da eclosión fenomenolóxica. De xeito, que a grandeza da aportación zubiriana radica máis que nada na longa constancia e na profunda consecuencia coas que, desde a súa versión orixinal dese fondo común —a religación-, vai despregando as súas implicacións.

Como aparecía ó final do apartado anterior, hai aquí unha especie de novo comenzo, que quere explicitar e fundamentar máis en detalle o ata aquí alcanzado de xeito máis global. En primeiro lugar Zubiri afronta o que el chama "el acceso del hombre a Dios" e que acaso entenderemos mellor se o consideramos como a busca das *condicións de posibilidade* do coñecemento de Deus.

3. As condicións de posibilidade

Seguindo o seu hábito analítico, distingue dous aspectos complementarios, precedidos dunha posición sintética do problema: 1) qué se entende por acceso; 2) Deus, realidade accesible; 3) acceso do home a Deus. Non nos obrigamos a respetar completamente a división tal como aparece no texto, evidentemente non de todo elaborada[79]; polo demais, trátase dun proceso proclamado como profundamente unitario.

---

79. En realidade, tal como témo-la obra, a división non aparece clara. Zubiri enuncia aínda dos aspectos máis: 4) "Cuál es la raíz formal y precisa de este acceso"; 5) "Dios, realidad accedida" (HD 179). De modo curioso, 5) non é elaborado expresamente e nin sequera aparece no índice.

No curso de Roma estaba todo máis simplificado: 1) "El acceso del hombre a Dios"; 2) "Intelección y acceso"; 3) "Dios, realidad accedida" (p. 92). Se ben de modo breve, 3) aparece efectivamente tratado (pp. 114-116; aclárao a partir da trascendencia de Deus nas cousas). Dalgún xeito, cabe ve-la Terceira Parte de HD como desenvolvemento ampliado autonomamente do "esquecido" punto 5º.

a) A "realidade" como fundamento

1. Partindo do exemplo do *Theós* aristotélico, que "ni conoce el mundo ni actúa sobre el"[80], fai ver que "si no es obvio que Dios accede al mundo, tampoco es obvio que el hombre acceda a Dios"[81]. Porque non se refire a un simple "intelixi-la" súa realidade como reflexo da trascendencia *nas* cousas. Nese caso, sería coñecido por mera concomitancia, *per accidens*. E do que se trata de coñecelo a el directamente, convertidas as cousas en mero trampolín —Zubiri fala de "remisión", de estar lanzados "hacia"— que nos permiten dirixirnos a el por si mesmo, *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 buscamos[82].

O cal, á súa vez, implica que nós mesmos chegamos entón ó fondo do noso ser como persoas. O autor dío 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 el, no de un modo supererogatorio sino como término necesario para la constitución de mi Yo. Esto es lo que entendemos por acceso[83].

En consecuencia, a pregunta decisiva soa así: "¿Existe realmente ese acceso a Dios?"[84] O que equivale a preguntarse pola sú condición de posibilidade. A resposta pon en xogo a filosofía de Zubiri: esa condición está posibilitada polo contacto Deus-home na *realidade*: na radical apertura de ambos ó real en canto tal.

Por parte de Deus resulta evidente: como fundamento último, mostrase constitutivamente aberto nas cousas que sustenta. Resulta accesible nelas e só nelas —"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. Pola súa parte, o home pode captalo xustamente porque está aberto en canto realidade e aberto á realidade como tal, é dicir, porque "es una esencia abierta a sí misma como realidad, y que actúa abiertamente"[86].

---

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. Hai un certo vai e vén na exposición de Zubiri, claramente sen a última man aínda. Na exposición de Roma é máis breve pero tamén máis rectilíneo. Dase unha inflexión significativa: en Roma insiste en que, por ser Deus *persoal*, "si alguna esencia hay absolutamente abierta es justamente la esencia divina" (p. 94); aquí, en cambio, evita a linguaxe directa e fala de "transcenencia inter-personal" no home (HD 186-188), de xeito que "sólo en y por las personas humanas, es Dios formalmente accesible en cuanto persona" (HD 188).

Existe, pois, a radicalísima e última condición de posibilidade, que é, digámolo así, a comunión de Deus e do home na apertura persoal de ambos á realidade coma tal. Sobre esa fonda base común realízase o acceso. E sobre el vai dicir Zubiri cousas de moi profunda e orixinal importancia.

2. Hai, con todo, un aspecto non plenamente clarificado. Á hora de falar da *relación persoal con Deus*, a exposición oscila, sen aportar grandes aclaracións[87].

Para fuxir do antropomorfismo, nega que Deus sexa un "Tú": "Es fácil propender a pensar que la persona relativamente absoluta es una especie de excepcional 'tú'"; pero en realidade "no es formalmente un Tú porque no es un Yo"[88]. Iso a pesar de recoñecer que dirixirse a Deus chamándolle Ti "es inevitable en un ser humano que con el Tú quiere designar una realidad personal distinta de la de cada cual"[89].

Compréndese que se enuncia aquí un problema de fondo calado, vivamente presente, dun ou doutro modo, desde a *Atheismustreit* provocada por Fichte. Como entón, é claro que non se trata no noso autor dunha "hybris do pensamento", senón, pola contra, "da cautela do pensador que sabe da finitude da súa capacidade cognoscititiva"[90]. Indiquemos tan só que esa cautela pode exercerse tamén desde outros presupostos coma os ruibalianos analizados no capítulo anterior. Desde eles, persoalmente prefiro falar de Deus coma un "Ti", acollendo así a intuición da meirande parte da tradición relixiosa: a cautela está garantizada pola especificidade irreductible do *concepto*, mentres que o fondo *nocional* garantiza a continuidade significativa, posibilitando a denominación común.

Deixando, pois, de lado esta cuestión, convén concentrarse no que Zubiri afirma positivamente cando elabora máis en detalle a condición de posibilidade do acceso humano a Deus. Fala desde a entraña mesma da súa filosofía, en concreto desde a "inteligencia sentiente", e logra unha aplicación tan fecunda como brillante. (Podemos ser breves, contando co tratamento da Segunda Parte).

---

87. Os presupostos están nas súas reflexións antropolóxicas previas: cf. principalmente HD 56-68, onde se acentúa o carácter do "eu" como "actualidade mundanal" (HD 56) e mesmo a "intraespecificidade" (HD 60); evidentemente, así Deus non pode ser un "eu". Véxanse tamén as reflexións de SH 105-110. 152-198.

No texto romano emprega a 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 e os lugares citados ó propósito no cap. VII *. Unha discusión da problemática de fondo pode verse en E. Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984, pp. 172-174. 181-188.

b) Contra a tiranía da vista

Estamos demasiado afeitos á tiranía da vista cando se trata de falar do coñecemento de algo. Pero o coñecer ten outros modos e dimensións que, por seren distintos, non son menos *reais*. E, sobre todo, permiten captar *realmente* aspectos ou realidades non accesibles na visión. Na nosa intelixencia *sentiente* non están menos presentes —estano só de modo distinto— unha sinfonía que escoitamos, unha man que acariciamos ou unha rosa que ulimos, ca un cadro que contemplamos. Trátase de acoller cognoscitivamente cada aspecto ou cada realidade segundo a súa propia índole.

No caso de Deus, a súa presencia non deixa de ser *real* e realmente *intelixible* porque non se nos manifeste como se nos manifestan unha mesa ou o rostro dun amigo. El manifféstasenos como corresponde á súa realidade trascendente: "remitíndonos" desde as cousas a el mesmo como fundamento. Unha boa analoxía é a da *audición*, co seu 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].

A aplicación a Deus resulta obvia, posto que a maneira de propia de se manifestar o trascendente é "remisión notificante, manifestación de tipo 'auditivo'"[92]. Obsérvese ademais cómo aquí recibe unha fundamentación verdadeiramente bela o tema da *voz da conciencia*: algo que Zubiri expresa magnificamente: "La voz de la conciencia no es sino el clamor de la realidad camino de lo absoluto"[93]. E relaciónao de modo expreso con estas reflexións: La voz de la conciencia, en efecto, es ante todo una voz. Y ésta es una forma de intelección sentiente"[94].

Pero ademais da trascendencia nas cousas está a peculiar trascendencia de Deus nas persoas, na "tensión interpersonal". Nela o que se acentúa é a *presencia*, máis afín ó modo de coñecemento polo *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].

---

91. HD 189; cf. HD 188-189; retomará aínda o tema en HD 225-226.

92. HD 189. Cabería salientar aínda que, tratándose dun coñecemento *persoal*, este carácter auditivo non é un inconveniente, senón, ó contrario, unha forte avantaxe. Como o demostra a experiencia cos xordos, a falta de oído é carencia inmensamente máis determinante cá cegueira: por regra xeral, un cego alcanza sempre a madureza persoal; o xordo, rarísimamente.

93. HD 104.

94. HD 103; cf. HD 101-104; 137. A este tema préstalle moita atención C. Martínez Santamarta, *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*, Salamanca 1981, pp. 95-98; cf. pp. 40-41.

95. HD 189-190.

O home decatarase ou non desta presencia, pero Deus está aí realmente accesible, "porque se manifiesta en esa especie de sacudidas de tensión dinámica"[96]. Zubiri pode sintetizar xa en forma de conclusión o comenzo e o final do 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 El de manifestativo es serlo en forma audio-táctil, esto es, a un tiemmpo como noticia y nuda presencia en tanteo[97].

O autor non o fai, pero cabería evocar aquí as ideas de Romano Guardini acerca dos "sentidos e o coñecemento relixioso"[98]. Desde unha perspectiva distinta e sen o trasfondo metafísico de Zubiri, ofrece unha confirmación enriquecedoramente complementaria. Sostén que, situados na xusta perspectiva, os nosos sentidos poden captar a Deus. Gracias ó carácter simbólico e expresivo da realidade, podemos "ver" a harmonía nun cristal, a vitalidade nun amimal ou o carácter nun rostro humano. Podemos igualmente "ver" a Deus no mundo como creatura:

> ¿É o carácter da creatura algo que eu teño que engadir consecutivamente ás cousas, ou é un carácter, unha forma de existir que se manifesta por si mesma, no medio de tódalas demais determinacións? ¿Non ocorre que eu vexo sinxelamente que as cousas, no seu conxunto,non poden existir por si mesmas —de igual modo que tampouco o instrumento se pode basear en si mesmo— ? ¿Que eu creo que están creadas? Pero se vexo a súa condición de creadas, ¿non vexo tamén, xustamente por iso, a súa relación co Creador? ¿Non se expresa inmediatamente esta relación no creado por el?[99].

O tema da "nuda presencia" conflúe tamén, en posible enriquecemento mutuo, co que acerca do "sentimento de presencia" di Amor Ruibal, a propósito da experiencia mística, segundo se indicou xa no capítulo anterior[100].

---

96. HD 190.

97. *Ibid.*

98. *Los sentidos y el conocimiento religioso*, Madrid 1965; cf. tamén *Religión y revelación*, Madrid 1960.

99. *O. c.*, pp. 39. A diferencia de pespectiva e de linguaxe non oculta a profunda coincidencia de intención. Igual que Zubiri, tamén Guardini quere amplia-la *inteli-xencia* tanto frente ó racionalismo como a unha "fe estreita" que teme a razón (*Ibid.*, pp. 36-37). Acentúa máis o simbolismo, tema moi ausente en Zubiri, quen, sen embargo, teria amplo sitio para el na súa gnoseoloxía.
Cabería aínda prolongar estas reflexións co tema das *hierofanías* (cf. principalmente M. Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, Madrid 21981, pp. 25-61. 438-458), e co da *diafanía* de P. Teilhard de Chardin (cf., por ex., *El medio divino*, Madrid 1967, pp. 18-19. 109-113).
Sobre o problema en xeral, cf. A. Torres Queiruga, *A revelación de Deus na realización do home*, cit. (nota 70), pp. 140-145. 179-203 (trad. cast., pp. 166-171. 216-242).

100. Remitíase a III 230-382.

Zubiri completa este aspecto da accesibilidade de Deus, traducíndoa por outro concepto de fonda raigame no seu pensamento: o de *verdade real*. "En cuanto manifiesto, Dios es verdad"[101]. Verdade na súa triple dimensión de *patencia*, en canto riqueza interna da realidade divina; de *firmeza*, en canto "físico" estar sendo real co que se pode contar; e de *efectividade*, en canto actualidade operante[102]. Dese xeito Deus é "absoluta verdad real", que desde as cousas e sobre todo desde a "tensión interpersonal" no home é *donación* como radical e perenne "empuje hacia la perfección, hacia la seguridad, hacia la efectividad"[103].

c) A causalidade persoal

En todo iso consiste a accesibilidade de Deus, que agora vai completar coa análise do *acceso efectivo* do home a el.

Insiste de entrada en que non se trata dunha "relación extrínseca", senón de "un momento intrínseco al hombre", costituído xustamente pola presencia interpersoal de Deus nel. Polo mesmo, o home está xa sempre accedendo efectivamente a Deus: "la *accesibilidad* de Dios es ya un *acceso incoado del hombre*"[104]. Pero, como era de esperar coñecendo ó autor, introduce unha distinción entre *acceso incoado* e *acceso pleno*, para os analizar por separado.

1. O acceso incoado é, en realidade, unha forma de falar da accesibilidade realizándose en nós, previamente á aceptación expresa. Significa o dinamismo da presencia divina 1) en canto no poder do real Deus nos leva cara a si, de xeito que a tensión interpersoal Deus-home é aínda "pre-tensión" por parte de Deus[105]; 2) que se traduce no home por un "arrastre"[106]; 3) de xeito que o fai "trascender" do mero aparecer das cousas cara ó seu fundamento.

Cando o home responde a ese arrastre divino, prodúcese o acceso pleno: a *entrega*. A donación divina corresponde a entrega humana, que

---

101. HD 190.

102. HD 190-191; esta triple dimensión vai ser repetidamente evocada e ex-plicada: cf. HD 191-193. 199-200. 216. 247.

103. HD 192-193.

104. HD 194.

105. HD 195.

106. Zubiri remite expresamente a santo Agostiño: "tú no me hubieras buscado si yo no te hubiera encontrado" (cita *ad sensum* e dá unha interpretación restrictiva de mera "busca"; a idea é máis profunda no Hiponense: véxanse algúns textos en F. Moriones, *Enchiridion theologicum sancti Augustini*, Madrid 1961, n.1577-1586). Trátase dunha idea moi tradicional, que aparece xa no evanxelio de Xoán: "ninguén ven a min, se o Pai non o atrae" (Xn 6,44; na Vulgata co verbo *trahere* = arrastrar), que foi moi comentada por santo Agostiño e metida por Pascal no pensamento moderno: "Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé" (*Pensées*, ed.L. Lafuma, Paris 1962, n. 919 = L. Brunschvicg n. 553).

é o "despregue plenario" do acceso[107]. Non se trata de algo pasivo, senón dun activo asumi-la invitación que habita nas cousas: "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 nas cousas vén do mesmo Deus: é, logo, ademais "una acción estrictamente interpersonal"[108].

Como tal responde ás dimensións típicas da realidade divina que aparecen tamén aquí "por milésima vez", pero que agora, en fermosa e suxerente correspondencia, fundamentan tres dimensións da vida relixiosa universal: ó entregarse a Deus 1) como realidade absolutamente última, aparece o *acatamento* ou adoración[109]; 2) como supremo posibilitante, a súplica; e 3) como impelencia suprema, o refuxio (refuxio para ser, antes aínda que para actuar)[110].

No curso de Roma Zubiri, por medio dunha certa interrogación retórica, fai aquí unha moi importante observación:

> Vds. dirán que esto es una especie de brinco. 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 brinco[111].

Indica logo que, por seren máis expresamente relixiosas, téndese a interpretar estas actitudes —acatamento, súplica e refuxiarse—, en termos de (meras) relacións morais. El quere levalas ó seu rigor metafísico: son tres momentos "de algún modo distintos pero esencialmente inseparables" nos que se desprega a religación[112]. E aproveita para introducir outro tema de gran calibre e orixinalidade: o da *causalidade persoal*.

2. É consciente de estar aportando algo orixinal: "La metafísica clásica y la ciencia positiva rebotan ante esta idea de causalidad personal"[113]. Pero el toma en serio o carácter trascendente da causalidade en canto "funcionalidad de lo real en cuanto real"[114]. Cousa que lle permite abrila a "muchos tipos de estricta causación"; tamén por tanto á das persoas entre si como "un tipo de causación irreductible: é a causalidade persoal, "que no se da en el reino de la naturaleza"[115].

---

107. HD 196-197.

108. HD 198.

109. No curso de Roma introduce tamén aquí a idea de *sacrificio* (p. 100). Algo moi acertado, que ademais responde a unha vella preocupación do autor, que se ocupa del xa en *Note sur la Philosophie de la Religion*, pp. 338-339.

110. HD 198-201.

111. *L. c.*, p. 101; melloro a transcripción, evidentemente equivocada; segue aínda de modo máis confuso.

112. HD 200-201.

113. HD 205. Adica o Apéndice 2 ó tema da "Causalidade personal y moralidad" (HD 205-208).

114. HD 206.

115. Ibid.

Permite así comprender con rigor e fondura metafísica temas coma o da esencia e fundamentación do *moral*, da *amistade* e da mesma *religación*[116]. A suxerencia do tema resulta tan importante, que lle hai que da-la razón ó autor cando conclúe 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 metafísica[117].

No presente contexto sérvelle para profundizar definitivamente a idea de acceso pleno, explicando a unidade de donación-entrega entre Deus e o home como "unidad de causalidad personal"[118]. Causalidade estricta, que é "comunión" máis que unión; por ela "Dios en cuanto persona es intrínseco a cada realidad personal humana"[119]. De modo que tanto no obrar— "la moción de Dios no es una segunda moción añadida"[120]— coma no ser non hai ningún tipo de extrinsecismo dualista:

> pedir, por ejemplo ayuda a 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 suyo[121].

3. Trátase, como se ve —aínda que non fai referencia a el— dunha intuición moi similar ó que Paul Tillich chamou *teonomía*, como mediación entre unha concepción "autónoma", cortada do seu fundamento último, e outra "heterónoma", que vive dunha lei meramente externa: a teonomía é "a razón autónoma unida á súa propia profundidade"[122].

Unha vez máis o mérito de Zubiri está en lograr desde unha estricta conceptuación metafísica intuicións que a teoloxía busca, ás veces peno-

---

116. HD 206-208. Unha obra coma a de M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences*, Paris 1942 e algúns do ensaios que o mesmo autor recolle en *Intersubjectivité et ontologie. Le défi personnaliste*, Louvain-Paris 1974, axudan a ver qué trascendentais perspectivas se abren por este costado.

117. HD 208.

118. HD 201.

119. HD 202.

120. HD 203. Aquí alúdense, creo eu, discretamente as interminables e tan mal enfocadas controversias *De auxiliis*.

121. HD 203. Dirá algo máis adiante: "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 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. Máis detalles en A. Torres Queiruga, *La crisis de la modernidad entre el ateísmo y la religión: de la ontoteonomía a la cristonomía* : Communio. Revista Católica Internacional 5 (1983) 529-541.

samente, por outros camiños. O autor insistirá aínda nestas ideas, aplicando a causalidade persoal, sen ceder no rigor, a casos máis 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 aristotélica[123].

4. A fe como medio

Con este apartado chegamos ó cumio da explicación do "coñecemento" de Deus, tomado na súa integridade e na súa complexa riqueza. Zubiri iníciao cunha 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 raiz 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 Dios[124].

A mostralo en toda a súa consecuencia e a levanta-la hipoteca que pesa sobre a fe, ó ser entendida desa "manera más o menos vaga y nominal", diríxese a reflexión do autor, que nesta síntese recolle o froito maduro de longos e carosos traballos. A súa exposición resulta por forza moi repetitiva. Aquí, atentos coma sempre ás liñas de forza, tratarase de as evitar no posible, contentándonos con alusións ás explicacións anteriores.

a) Encadramento

Ata agora Zubiri concentrouse en elaborar a fondo as condicións de posibilidade do coñecemento relixioso. Chega o momento de o estudiar na súa formalidade: na súa "raíz formal", di el; e, acaso obxectivando un pouco, cabería dicir: de estudia-lo medio subxectivo da súa realización. Alúdese así a un trasfondo importante, tanto no propio Zubiri como na teoloxía ambiental (que el, dalgún xeito, quere aclarar, profundizar e fundamentar con rigor metafísico).

En efecto, unha das preocupacións serias do primeiro ensaio, *En torno al problema de Dios*, era xa a da "caduca" discusión acerca das

123. HD 351.
124. HD 209.

facultades que primariamente levan a Deus[125]. Nin as aspiracións do corazón, nin a acción nin o puro coñecemento nin a experiencia —tal como se entendía naquel momento e contexto— o satisfan. El prentende leva-lo problema ó "propio ser" do home; máis precisamente acabará dicindo na terceira redacción: "no se trata de ningún *acto*, sino del ser del hombre"[126].

Pois ben, agora vai mostrar en concreto cómo a *fe* comprendida en toda a súa densidade —aclarada sobre todo polas categorías de "entrega" e "causalidade persoal"— logra ese obxectivo, non por exclusión de ningunha desas dimensións senón íntegrándoas desde o común fondo radical: desde a súa "raíz formal", na sú terminoloxía.

Co cal está respondendo ó trasfondo teolóxico, que daquela —e aínda hoxe— era sacudido por unha fonda insatisfacción ante o intelectualismo imperante no pensamento oficial. Unha vez máis o xuízo de entón —deixemos de lado a cuestión da súa xustiza histórica— acerca do intento máis serio de superación naquel ambiente explica en boa medida a meta e o 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 ontología[127].

Póñase "metafísica" onde está "ontoloxía", pénsese logo no concreto problema da fe, e terase un bo marco para comprender este importante tramo do pensamento zubiriano. Para ser máis completos, haberá que engadir aínda as novas preocupacións antropólóxicas de Zubiri, unidas á súa permanente preocupación pola historia, "porque el hombre se entrega a Dios desde sí mismo en toda su concreción individual, social y histórica"[128].

Coma sempre, a exposición procede sobre afinadas distincións de momentos e de planos. A división fundamental que ela mesma dá e que seguiremos, é esta:

> 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 fe[129].

b) Caracterización global da fe

Pretende toma-la fe "como fenómeno humano en toda su amplitud"[130], co claro propósito de a desenfeudar da estreita concepción a que foi sendo

---

125. NHD 378; trátase do apartado III, pp. 377-378.
126. NHD 378.
127. NHD 377.
128. HD 209.
129. HD 210; suprimímo-los puntos e aparte.
130. HD 210.

acurralada pola teoloxía tradicional. Propósito no que, como dixemos, coincide coa práctica totalidade da teoloxía actual. Pero a contraposición sérvelle para un primeiro enmarcamento, ó tempo que o sitúa no diálogo —só implícito porque non fai alusións expresas— aberto na filosofía actual a partir de Kant[131] e que, reforzado por Kierkegaard, ocupa un posto central en filosofías que coma a de Karl Jaspers falan dunha "fe filosófica"[132].

1. Empeza, pois, rechazando como insuficiente a definición tradicional da fe concebida como "el asentimiento a un juicio fundado en el testimonio de otro". Quere rebordar desde o primeiro momento os "límites del asentimiento intelectual" reducido a un "xuízo", para, a través do carácter de *admisión*, comprende-la fe como *entrega*[133]. Así, mediante esta categoría, trae o problema ó propio terreo.

A fe aparece entón como entrega a unha *persoa*; algo comunmente admitido no pensamento actual. Pero —e aquí dá Zubiri o seu toque crítico— iso non debe implicar un irracionalismo emotivo ou sentimental[134], porque "la entrega que constituye la fe es entrega a una persona en cuanto esta persona envuelve verdad"[135]. Co cal aparece a outra palabra clave, *verdade*: "Todo depende de lo que se entienda por verdad"[136].

O importante de Zubiri está en que vai a excluír todo dualismo. Sobre todo o sutil dualismo que se pode coar pola división amar/crer: creríase *o que* Deus di e amaríase a *Deus*[137]. Non, a fe é un fenómeno radicalmente unitario: "es un amar que ha de envolver intrínseca y for-

---

131. Recórdese a célebre frase do prólogo á segunda edición da *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. 21976, 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 isto mediante unha confrontación co agustiniano *credere in Deum / credere Deo* (non menciona o *credere Deum*) e da súa aplicación: *credere in Deum (est) credendo amare, credendo diligere (Tract. in John.* XXIX, 6). Sobre a triple fórmula e o seu senso, cf. J.B Metz, *Credere Deum, Deo, in Deum:* Lexikon für Theologie und Kirche 3 [1959] 86-88).

Non interesa entrar agora na esexese, sempre difícil, do pensamento agustiniano (cf., como presentacións xerais, E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1943 e V. Capánaga, *Agustín de Hipona*, Madrid 1974; sobre este punto concreto, E. Przywara, *San Agustín. Perfil humano y religioso*, Madrid 21984, pp. 137-161).

malmente un creer, o un creer que sea un momento intríseco y constitutivo del amar"[138]. E isto porque non se trata da verdade do que se di ou fai, senón da *verdade que a persoa é*. De aí a 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 buscábamos[139].

2. Entón desa verdade real que é Deus flúen os caracteres da fe, intimamente trabados nunha correspondencia triple, da que xa coñecémolos dous primeiros membros. Como entrega *á realidade verdadeira* de Deus na súa triple dimensión resulta este esquema para a fe:

Deus como realidade		——>	*fe como*	
manifesta	—>	acatamento	—>	adhesión persoal
fiel	—>	súplica	—>	certeza firme
efectiva	—>	refuxiarse	—>	opción libre[140].

O esquema non debe oculta-la vida que busca Zubiri, pois quere liberarse "de una concepción angosta de la verdad"[141]. El concíbea coma "un modo metafísico de la causalidad interpersonal"[142], de xeito que "entregarse a Dios en la fe es entregarse al propio fondo transcendente de mi persona"[143], na triple riqueza do acatamento, a súplica e o refuxiarse[144]. Os caracteres introducidos agora —os que aparecen en terceiro lugar no esquema— responden á fe como acto, é dicir, coma o camiño activo que leva a esa entrega triplemente especificada.

Indiquemos moi brevemente os matices que a través da triple cualificación dese acto salienta Zubiri.

Como *adhesión persoal*, hai, máis alá do posible coñecemento expreso, unha incorporación interpersoal 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 efectivo[145].

Como *certeza firme*, que polo seu carácter persoal é diferente dunha "obstinación psicológica", implica "positiva energía" e permite capta-la fe non só como acto senón tamén como estado: algo no que se está, porque se recibiu. E a fe na súa dimensión social e comunitaria. Dimensión lexítima, que constitúe o "mundo da fe" no que se nace e que —cultura e

138. HD 213.
139. HD 214.
140. Cf. HD 216-221.
141. HD 216.
142. HD 215-216.
143. HD 216; suliñado no orixinal.
144. HD 216-217.
145. HD 218.

tradición— supón tamén riqueza de posibilidades, porque "una mente instalada no es una mente obturada"[146].

Como *opción libre*, a fe personaliza a atracción de Deus converténdoa en entrega voluntaria; pertence así ó especificamente radical do home, que é sempre opción, e implica toda a realidade da persoa "en orden a la figura radical y última de nuestro ser relativamente absoluto, de nuestro Yo"[147]. Construcción libre, pero fundamentada intelectivamente: neste dobre aspecto toma pé Zubiri para plantexa-la última cuestión: a unidade de intelixencia e fe.

5. A intelixencia e a fe.

Dalgún modo aquí culmina o esforzo clarificador de Zubiri acerca do coñecemento relixioso e mostra acaso as súas máis altas posibilidades. Apoiado en todo o anterior —de aí que sigan multiplicándose as repeticións—, trata de alcanza-la última síntese, atando practicamente tódolos cabos. Un signo do interese que puxo na tarefa é a notoria ampliación que fai do tema entre o curso de Roma e a redacción do libro (12 páxinas frente a 82, aproximadamente). Imponse sintetizar ó máximo.

Tamén aquí unha pregunta da filosofía e teoloxía clásicas serve de marco externo frente ó que vai situa-la súa concepción: "¿es posible que una misma verdad lo sea 'a la vez' de razón y fe?"[148]. A resposta adoptada apóiase en cada caso na noción que se teña do que son a razón e a fe. Sobre todo no pre-xuízo —xa analizado, pero que ataca de novo— de que fe é igual a "non-ver"[149].

O tratamento toma un aire dialéctico, que busca a síntese a través do xogo unidade/diferencia; escurecido ás veces por aclaracións digresivas, que evitaremos no posible. En canto á división, o autor, ó amplia-lo tratamento, complicouno sensiblemente e o lector pode perderse. A intención primeira é afirma-la unidade coñecemento-fe, a pesar da diferencia; pero o feito da posibilidade de disociación real obrígao a distinguir entre diferencia/unidade como posibilidades radicais e a diferencia/unidade como feitos actuais. Catro divisións, pois, que nós reduciremos a tres, analizando conxuntamente as dúas primeiras alternativas e separadamente as dúas últimas.

a) Diferencia / unidade radical

1. Zubiri ten moito camiño andado porque aclarou xa algúns presupostos decisivos. O primeiro, a ruptura das falsas identidades

146. HD 218-220; Zubiri non fala expresamente de cultura e tradición.
147. HD 220-221.
148. HD 222.
149. HD 222-223.

saber = ver e fe = non-ver. Sabemos que o "concepto plenario de inteligencia" inclúe diversos modos de intelección; principalmente, para o caso, o modo auditivo da "noticia" e a "presencia en tanteo" do táctil. De xeito que "ni saber es ver ni creer es ser ciego"[150].

O segundo presuposto vén da religación. Recórdanos que, ó desvelarnos ela a realidade como "enigma", nós estamos lanzados "en hacia" ó noso fundamento nunha "intelección direccional", que non é arbitraria senón "fundada" e constitúe por tanto unha "estricta intelección direccional"[151].

En terceiro lugar, o carácter de *realidade-fundamento* e non de realidade-obxecto que ten Deus —"no 'está en frente' de mí, sino que 'acontece en' mí"[152]— permite localiza-lo lugar preciso tanto da indentidade como da diferencia. Porque de seu a relación con Deus como realidade-fundamento conleva unha relación de coñecemento-entrega. Pero aparece tamén como posible unha actitude reductiva que vexa —ou tenda a ver— a Deus como realidade-obxecto, impedindo a entrega e inducindo a disociación fe-saber.

Porque que Deus acontece en min é sempre un feito real, pero a *apropiación miña* dese feito precisa o acto libre e positivo da entrega. O autor exprésao megnificamente:

> Que Dios acontezca en mí es una *función de Dios en la vida*. Pero entregarse a Dios es hacer la *vida en función de Dios*[153].

Por iso cabe a separación: pódese coñecer demostrativamente a Deus, pero non entregarse a el, senón "despreocuparse" ou mesmo "refugar" a súa intervención na propia vida. Como cabe unha situación oposta: que un coñecemento insuficiente —porque se trata de verdades que rebordan a capacidade natural da intelixencia— leve, sen embargo, a unha entrega total[154]. A 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 demostradas[155].

2. Pero constatado isto, o autor volve á enfase principal: a unidade. Porque, en realidade, "toda entrega (...) lleva en sí una cierta intelección de aquello a que el hombre se entrega"[156]. E viceversa a intelección da

---

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.

realidade-fundamento[157] non é mero descubrimento, senón que abre o ámbito da fundamentalidade e "lánzanos hacia" Deus como fundante do noso "relativo ser absoluto"[158]. De sorte que "el conocimiento de Dios es ya en sí mismo en cuanto conocimiento una fe posible"[159].

Con todo, é xustamente aquí onde se lle fixo precisa a Zubiri a división ulterior. Parecería, en efecto, que unha unidade tan estreita deixa anulada toda posible diferencia: fe e coñecemento non serían separables. A dificultade resólvese —"la contradicción no es más que aparente"— distinguindo entre a apertura dun "ámbito" e a súa realización. Como dirá despois, "el correlato del 'hacia' es, pues, [sólo] ámbito"[160]. Agora conclúe concretamente: "Lo que es consubstancial al conocimiento de Dios es la posibilidad de la fe"[161], non, por tanto, a fe mesma.

Desde aquí, por un lado, enfatiza de novo a unidade, distanciándose mesmo do clásico *credo ut intelligam / intelligo ut credam*, porque a considera unha conexión demasiado extrínseca: "la fe como camino 'para' el conocimiento o el conocimiento como camino 'para' la fe"[162]. Non é 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 nosotros[163].

Pero, por outro lado, enfrenta a cuestión das diferencias de feito:

> 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 actitudes[164].

É a alternativa que estudia logo, introducindo como mediación explicativa o tema da "voluntad de verdad". A análise dos dous extremos desa alternativa vai ocupar os dous apartados seguintes.

b) A unión actual

O fundamento xa está posto nas últimas reflexións expostas. Trátase dun paso máis: "Necesitamos ir allende la posibilidad de entrega a la

---

157. Hai un certo cambio de matiz no autor: aquí argúe só a partir da realidade-fundamento; despois faino para "todo conocimiento en cuanto tal" (HD 241; cf. 244-245).

158. HD 235-236.

159. HD 237.

160. HD 241.

161. HD 237.

162. HD 238. De novo evitamos entrar na xusticia histórica da apreciación (cf. G. Söhngen, *Credo ut intelligam*: Lexikon für Theologie und Kirche 3 [1959] 89-91); interésanos o pensamento de Zubiri en si mesmo.

163. HD 239.

164. HD 240.

entrega actual"[165]. A categoría de *apropiación* fai de mediadora. Porque se a realidade en "hacia" abre un ámbito e nos "lanza" a el, con el abre tamén posibilidades reales *miñas*, de realizarme a min mesmo. Só esperan a facerse actuais mediante a apropiación, que é a opción da liberdade[166]. Zubiri mesmo 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 actual[167].

1. Intelixir, optar e ser aparecen así intimamente vencellados: en definitiva, a unidade entre coñecemento de Deus e fe en Deus revélase como *vontade de ser*. Esta, en canto se realiza apropiándose posibilidades abertas pola intelixencia, é formalmente *vontade de verdade*. De onde a conclusión:

> Por tanto la unidad radical de conocimiento de Dios y de fe en El, consiste en *voluntad de verdad*[168].

Co cal queda introducido este tema sobre o que o autor vai facer pivotar dalgún modo o resto da reflexión. Adícalle unha ampla exposición, que esquematizaremos para utiliza-lo indispensable.

Deixando a un lado o *senso latísimo* —a tendencia móvese dentro do espacio aberto pola intelección— e o lato —querer que algo sexa "de veras", con afinidade á nietzscheana *Wille zur Wahrheit*—[169] centrémonos no senso estricto, definido pola *verdade real*. Desde esta Zubiri vai enriquecer e reforza-lo tema cunha nova perspectiva.

Tal vontade ofrece unha modalidade dobre, segundo 1) se centre nas *ideas* en si mesmas, ata facer moitas veces delas a verdadeira realidade (pénsese, aclaramos nós, en todo tipo de logomaquia nominalista ou conceptista); ou 2) tomando as ideas como medios, se centre na *realidade* mesma. No primeiro caso, será "voluntad de verdad de ideas"; e no segundo, "voluntad de verdad real"[170]. Esta é a que interesa: o home ten sempre o perigo de esvarar pola fácil pendente da vontade de ideas; pero só a vontade de verdade real "quiere más presencia de realidad en el hombre"[171].

Pero, á súa vez, esta última vontade é distinta segundo a índole da realidade á que se dirixe. Pode ser:

---

165. *Ibid.*
166. HD 242-243.
167. HD 243.
168. HD 244.
169. HD 245-246.
170. HD 247-248.
171. HD 249.

1. A da *realidade-obxecto*, que revestirá dúas modalidades, segundo a considere por si mesma (vontade "científica") ou queira facer algo con ela (vontade "de elaboración")[172].

2. A da *realidade-fundamento*, a cal pola súa propia natureza, sendo en e por si mesma, é sempre "*para min*", porque nela se realiza constitutivamete o meu ser. Mostra unha profunda unidade:

> 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 real[173].

Esa unidade pode ser desviada de feito[174], pero resulta obvio que o seu natural dinamismo tende á realización unitaria: é aí onde Zubiri coloca e fundamenta a unión coñecemento-fe.

2. Seguindo, logo, o dinamismo que desde a religación nos leva ó fundamento, a vontade de verdade maniféstase como "voluntad de fundamentalidad". Previa aínda ós actos concretos, pero máis ca mera posibilidade, é actitude: "la actitud de entregar mi propio ser a aquello que se muestre intelectivamente ser su fundamento"[175]. Velaí a raíz activa da unidade buscada. De feito, o autor abre agora definitivamente o título: "Unidad de conocimiento y de fe en Dios"[176].

Dado que a realidade mesma nos leva "inexorablemente" cara ó fundamento, a *opción* resulta —con non menos rigor ca en Blondel, que dalgún modo resoa aquí[177]— constitutiva da 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]

Seguindo a dinámica auténtica dese dinamismo, o home vese levado a optar "por la fundamentalidad de Dios en cuanto tal", é dicir, como xa sabemos, por Deus como realidade última, posibilitante e impelente da propia vida[179]. Desde si mesma, por tanto, e non mediante ningún engadido externo, a vontade de fundamentalidade pon simultánea e idisolublemente en marcha tanto o *proceso intelectivo*, que nos fai comprender a Deus como fundamento do noso ser, como a *entrega*, que é "la

---

172. HD 250-251.
173. HD 252.
174. Trátase da posibilidade da "disociación actual" que estudia-remos logo; Zubiri alúdea xa aquí (HD 255-257).
175. HD 258; cf. 256-258.
176. HD 258.
177. Unha vez máis, aparece realizado o propósito inicial de leva-lo proxecto blondeliano ó "terreo claro" da metafísica.
178. HD 259.
179. HD 261.

voluntad de hacer pasar a mi Yo aquello que la razón me haya probado ser la realidad-fundamento"[180].

A unión *real e actual* entre fe e coñecemento aparece así en toda a súa forza, excluíndo calquera dualismo ou artificiosidade unitiva. Mesmo supera o aludido recurso do "camiño" —crer *para* entender e viceversa— ou, como fai notar no curso romano, o das "disposiciones morales para llegar a la fe"[181]; recurso caro ós movementos que no cambio de século trataron de supera-lo intelectualismo escolástico[182]. O autor pode concluír 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 El como opción libre por lo razonable. *He aquí lo que tan penosamente buscábamos*[183].

3. A alusión ó "razoable" permite introducir un aspecto que deixamos de lado adrede para non entorpece-lo fío da exposición. A batallona cuestión tradicional acerca da *credibilidade* (a fe é críble) e da *credentidade* (a fe debe ser crida) da fe, atopa nesta categoría unha nova solución. Porque o *razoable* aparece agora precisamente como a conxunción, que xa sabemos radicalmente unitaria, entre intelección e entrega. Dese xeito compréndese que "es congruente aceptar en la vida aquello que la razón conoce", ó tempo que a aceptación "será tanto más razonable cuanto más riguroso sea el conocimiento"[184]. Citémo-la conclusión:

> Lo razonable en este sentido es más que lo racional; es lo racional transfundido en todo el ser del hombre. Aunque se demostrara 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 necesita-

---

180. HD 262-263.

181. Paga a pena citalo: "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. Os aludidos "kantismo francés", a "apoloxética da inmanencia" e, noutra perspectiva. J. H. Newman (cf. R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, xa citado en nota 77). Tamén Amor Ruibal buscou a superación destas deficiencias, pero aínda sen a sensibilidade de Zubiri, freado ademais polo tremendo ambiente represivo da primeira restauración antimodernista (cf. A. Torres Queiruga, *Constitución y Evolución del Dogma*, cit. (nota 78), pp. 67-69).

183. HD 265; dous últimos suliñados, nosos.

184. HD 263.

do de ella que nunca. La aceptación vital de lo racional no es a su vez racional; *es más que racional, es razonable*[185].

Desde aquí Zubiri explica as categorías tradicionais de *credibilidade* —"la razón muestra que es razonable aceptar la razón"— e *credentidade* —"la razón hace de lo racional algo aceptable para la voluntad"—, apoiada esta na "inexorabilidade" da opción (ata o punto de fundamentar á primeira)[186].

c) A disociación actual

Advirtamos de entrada unha pequena infidelidade á "letra" de Zubiri por parte da nosa exposición. Perseguindo comprende-la unión en todo o seu vigor e radicalidade, deixamos atrás unha posibilidade que constitúe dalgún modo a transición entre a unión plenamente realizada, que analizamos no apartado anterior, e a disociación, que pretendemos analizar neste.

1. Trátase, en efecto, dunha situación intermedia: a dos que, aínda proclamándose "relixiosos" na teoría, na vida real consideran a Deus "como realidad en y por sí mismo, y nada más", de xeito que "Dios queda distanciado del hombre y el hombre alejado de Dios". Non é un concepto elaborado abstractamente, senón un *feito* da historia das relixións: os *dii otiosi* ou "deuses ociosos". Tal, no fondo, o *theós* de Aristóteles e a situación "de muchísimos hombres actuales, cada vez en mayor número"[187].

A consecuencia, sen dúbida, da présa redaccional, *a exposición non resulta de todo coherente*. Por un lado, Zubiri remite ó feito histórico[188]; pero, por outro, introduce unha explicación teórica, que pertence máis ben ás formas que logo analiza e que aquí o leva a equiparar dous fenómenos ben distintos. Porque o *deus otiosus* —sobre todo na forma de *Hochgott*, ou deus supremo[189]— supon unha real actitude relixiosa transferida a outros deuses máis cercanos e especializados (por iso, o deus supremo reaparece nas grandes catástrofes que non son competencia de ningún deus particular). En cambio, a situación secular dos aludidos "homes actuais" non conta con ese trasfondo vivo. Só deles pode valer o diagnóstico: "riguroso conocimiento de Dios pero sin fe en El"[190].

---

185. *Ibid*; suliñado noso.

186. Cf. HD 263-264.

187. HD 260.

188. Polo demais, sen dar referencias; cf. unha descripción fundamental en M. Eliade, *Tratado de Historia de las religiones*, Madrid ^{2}1981, pp. 69-73; tamén M. Velasco, *Introducción a la Fenomenología de la religión* , Madrid 1978, pp. 213-214.

189. A' parte dos citados na nota anterior, cf. G. van der Leeuw, *Fenomenología de la Religión*, México/Buenos Aires 1964, 18, pp. 152-163 e W. Holsten, *Hochgottglaube*: Religion in Geschichte und Gegenwart 3 (1959) 374-376.

190. HD 261.

Respetando, pois, a especificidade dos *dii otiosi*, apliquemos unicamente ó segundo caso o 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].

Feita esta alcaración, centrémonos na explicación que, desde esta perspectiva, dá Zubiri dos tres fenómenos ós que xa se fixo referencia no capítulo anterior: agnosticismo, indiferencia, ateísmo. Contando co dito, farémolo con brevidade e limitándonos case que a salientar aquilo que complementa o xa analizado.

2. No inicio da análise o autor recorda o propósito inicial do libro: traza-lo camiño que leva a Deus. Hai, en realidade, "infinitos" camiños; pero el centrouse no que parte da religación e que estima "rigurosamente concluyente", realizándose nel a estricta unidade fe-coñecemento[192]. Pero é un feito que non todos aceptan nin ese camiño nin o seu término. Aquí sitúa a súa explicación, reducíndoos a tres grupos.

Como diagnóstico global, trátase daqueles para os que —a pesar de estaren realmente incursos, coma todos, na realidade de Deus— os camiños ou "probas" non alcanzan unha efectividade satisfactoria[193]. Os motivos son distintos, pero Zubiri subliñará algo común ós tres: o carácter de intelección real e de opción activa. Xa o sabemos desde a religación: dado que é a realidade mesma a que nos "ten lanzados" ó fundamento, non existe un punto cero, senón actitudes adoptadas por motivos peculiares ante o problema común para todos.

Existe un primeiro grupo que, a pesar de buscar, non atopou: son os *agnósticos*. Zubiri interprétaos desde a propia conceptuación e certeza. Non se trata dunha mera carencia de saber (como podía ser a da ecuación diferencial por parte do home de Altamira), senón dun real "proceso intelectivo": o agnóstico intelixe a realidade coma remitindo a algo que "imperiosamente busca pero no encuentra"[194]. Máis aínda, coma todo home, "palpa" sen acabar de precisa-la figura. En definitiva, o agnosticismo "es un tanteo sin encuentro preciso" e nel brilla de modo peculiar a "voluntad de fundamentalidad"[195].

3. Está logo o grupo dos *despreocupados* e *indiferentes*. Zubiri conságralles unha notoria atención, na que non parece imposible percibir ecos de

---

191. HD 260. O que non lle quita, para determinados casos e actitudes, a súa fonda suxerencia á 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).

192. Cf. HD 266-271.

193. Cf. HD 267-272; recórdese que isto xa se analizou no capítulo anterior.

194. HD 273; cf. 272-273.

195. HD 274-275.

preocupacións moi concretas. Afirma de entrada que, aínda que esta postura pode ser, en casos, "frivolidade" —tamén se pode adimitir a Deus frivolamente—, non é esa a cuestión de fondo[196]. El estúdiaa coma "una actitud absolutamente seria"[197] e analízaa en dúas dimensións fundamentais.

Apóiase no feito radical do non descubrimento da diferencia entre Deus como realidade-fundamento e Deus como realidade-obxecto. No que cabe descubrir unha certa aplicación zubiriana do tema da "diferencia ontológica" (en definitiva, a onto-teología consiste tamén nunha obxectivación de Deus).

No aspecto cognoscitivo iso leva a unha intelección *indiferente*, na que igual dá un Deus ocioso, un Deus fundante ou un Deus visto como indiferencia[198]. Hai intelección real do fundamento, pero é indiferenciada: "que sea Dios lo que fuere"[199], podería ser o seu *motto*.

Pero iso non é todo: á in-diferencia intelectiva responde a *des-preocupación* no terreo da vontade. Pero non se pense que despreocupación sexa non-opción. Trátase dunha opción activa: "la opción por no ocuparse de aquello que 'está ahí' indiferentemente"[200]. É, pois, "un positivo modo de vivir", un "deixarse vivir" despreocupado do fundamento, instalándose na "penultimidade da vida" xusto para "afirmar enérgicamente que vive y quiere vivir"[201].

Se na in-diferencia resoaba a "diferencia ontolóxica" de Heidegger, acaso non sexa aventurado insinuar que neste "deixarse vivir" ecoa a exaltación da vida en Ortega y Gasset (profesor e amigo, o seu talante vitalista e a súa actitude ante a relixión, tan diferentes das de Zubiri, tiveron por forza que darlle moito qué pensar a este)[202]. En todo caso, na "voluntad de vivir" ve Zubiri o positivo e ata certo punto a aportación deste segundo grupo.

---

196. HD 275.

197. HD 279.

198. HD 276-277. Nótese na seguinte cita como o "deus otiosus" cobra aquí dalgún modo o carácter mediador ó que aludiamos no 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; suliñado noso).

199. HD 277-278.

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 a obra —empezando dalgún modo polo título— é unha continua insistencia neste aspecto vital de Ortega). Cf. tamén J. J. Garrido Zaragozá, *Ortega y Gasset, maestro de Zubiri*: Anales Valentinos 7 (1981) 59-84.

4. O terceiro grupo —o dos *ateos*— resúltanos moito máis coñecido, precisamente porque é preocupación constante desde o principio da reflexión. A diferencia das primeiras consideracións e como xa indicamos anteriormente, Zubiri "desmoraliza" agora o problema e veo na súa facticidade, digamos, "secular": refírese ás persoas, "cada vez más numerosas", para as que Deus "jamás ha sido problema". E a vida *a-tea*, que "no va contra nada ni contra nadie"[203]. Radica intelectivamente na comprensión do poder do real como "pura facticidad"[204] e optativamente na "autosuficiencia da vida": "una vida que es lo que es y como es y nada más"[205].

Xa coñecémo-la insistencia de Zubiri en que tampouco se trata neste caso dun punto cero ou, como di el, dunha *conditio possidentis*: o ateísmo é intelección e opción positivas ante o problema común, que precisa, igual que as demais posturas, dar razón de si, "xustificarse": "el ateísmo es justo la fe del ateo"[206]. Fe que se apoia para iso nun rasgo característico: o da vida como autosuficiencia activa, como "voluntad de ser"[207].

C) OLLADA Ó CONXUNTO

Coa explicación das relacións entre fe e coñecemento na súa unidade/diferencia como posibilidade radical e como realización concreta, está dito todo o que, en definitiva, nos interesa. Quedan outros temas que Zubiri estudia aínda longamente, pero que dalgún modo saen xa do ámbito que nos demarcabamos nesta investigación: o acceso cognoscitivo a Deus desde o peculiar planteamento —distinto en moitos aspectos, pero profundamente complementario— dos nosos autores.

6. Cuestións complementarias

Indiquemos, con todo, brevemente os tres principais. (Trataremos con máis amplitude o terceiro, pola especial importancia que reviste para a nosa problemática). Á parte de completa-lo panorama, teñen a vantaxe de nos permitiren retoma-lo o contacto con Amor Ruibal, cerrando así dalgún xeito a unidade da consideración sinóptica dos dous autores.

a) Concreción da fe

1. Estudiada a fe en si mesma e na relación coa intelixencia, Zubiri aborda aínda unha terceira cuestión: a da súa *concreción*. Porque, sendo como é entrega, implica á persoa enteira tanto no modo de se realizar

---

203. HD 281.
204. HD 282-284.
205. HD 284.
206. HD 284; cf. 282-285.
207. HD 285-286. 287. Nas pp. 286-295 o autor ofrece unha síntese de toda o proceso e das súas conclusións.

como nos elementos que pon en xogo. Reviste, logo, en cada caso características especiais[208].

Por ser entrega volitiva a unha persoa en canto verdadeira, inclúe en si un dobre momento: quen se entrega apropia posibilidades "obxectivas" que se lle ofrecen e, ó facelo, transfórmase a si mesmo. Iso significa que non falamos de algo banal, senón tales modos tocan o fondo da fe na súa realización: "Se trata de algo mucho más hondo que lo *funcional*, es algo *constitutivo* de la persona creyente"[209]. De xeito que cabe a pregunta de "en qué medida y hasta qué punto distintas personas tienen una misma fe"[210].

A fe é certamente a mesma, pero cunha concreción diferenciada. Moi en liña coa unidade anteriormente establecida, Zubiri pretende evitar, por un lado, o *extrinsecismo*, polo que a fe repousaría unicamente en si mesma, aplicándose logo de modo externo ás distintas situacións; e, por outro, o puro *inmanentismo*, que a faría depender unicamente das estructuras mentais de cada quen, reducíndoa en definitiva a un "impulso cego"[211]. Só a articulación intrínseca entre as estructuras persoais e a verdade obxectiva que nelas e desde elas se alcanza, consegue a síntese. Tal é o problema da concreción: a fe como *verdadeira* e como *miña*.

Desde aí enumera os diversos modos e as distintas posibilidades. Veñen determinados 1) polos caracteres propios da persoa que se entrega e 2) pola *idea* que cada persoa se fai de Deus. No primeiro caso, entran en xogo a *índole* da persoa (non cren igual un neurótico e un equilibrado, podendo crer ambos autenticamente), a *situación* social e histórica (non se cre igual en Israel e na China, no primeiro e no terceiro mundo), e o *modo* da entrega (precipitada ou tarda, forte ou feble: non crían igual Pedro e Tomé). No segundo caso, a idea de Deus, como término obxectivo da fe, determina fondamente o modo desta: cren distintamente os que viven a Deus como misericordioso e os que o ven como vingativo[212].

Acaba sinalando, con toda razón, que de aí non se segue ningunha falsa relativización da fe —"esto no es un relativismo.-Es un aspectualismo, que es distinto"[213]—; trátase xustamente de realismo psicolóxico, social e histórico. De concreción, di o autor; e podería dicir de "personalización", de "inculturación" e mesmo de "compromiso".

b) O home, experiencia de Deus

Un frente moito máis amplo é o que abre na Terceira Parte do libro: "El hombre, experiencia de Dios". O tenor xeral coñecémolo xa, pois falouse aquí repetidamente da unidade Deus-home, da fondura que

---

208. HD 295-296.
209. HD 298; cf. 299.
210. HD 299.
211. HD 299-300; Zubiri non usa o termo "inmanentismo".
212. HD 300-303; por mor da claridade, os exemplos non sempre son Zubiri.
213. HD 304.

Zubiri lle confire e da súa progresiva acentuación. As categorías de "dar de si", "trascencencia *nas* cousas" e "tensión teologal", a concepción da creación como "Deus *ad extra*", así como a nova comprensión da "experiencia" alcanzan nesta parte plena madurez e brillante aplicación.

Deus, como experiencia do home (o título como xenitivo subxectivo), marca o aspecto activo de *donación* pola súa parte. Donación con distintos *graos* de intensidade —a universal a tódolos homes, a máis propia na gracia e a única e absoluta na encarnación— e distintas *dimensións* na realización: individual, socio-histórica, na historia das relixións[214].

O home, como experiencia de Deus (o título como xenitivo obxectivo), marca a resposta na liberdade da *entrega*, distinta —en correspondencia dialéctica— segundo os modos e dimensións da donación. A destacar no primeiro caso a suxerente interpretación da resposta de Cristo como "religación subsistente"[215] e, no segundo, a concepción da historia como "el despliegue de una experiencia de Dios" (frente a Kant e Hegel, que a concebiron como "despliegue de una razón, de un logos")[216].

Estudia finalmente a índole, digamos metafísica, da unidade Deus-home. Para o cal pon de novo en xogo a causalidade persoal, que induce un tipo de unidade-na-distinción; nin identidade nin separación: *implicación* é a categoría que usa. Di expresivamente: "Es una manera de estar yo implicado en Dios y de estar Dios complicado —si así puede decirse— conmigo"[217]. Refórzaa coa 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 tensión[218].

Acaba o libro retomando todo baixo a unidade fontal da religación, na súa estricta dimensión teologal. El mesmo apreta en síntese todo o propósito e a marcha do libro:

> Religación al poder de lo real, entrega intelectiva a 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 constitutición del acto en el cual se afirma como relativamente absoluto en el seno de la realidad en tanto que Yo[219].

Eran as derradeiras palabras do libro coma tal. O editor engade en apéndice o traballo *El problema teologal del hombre*, destinado inicial-

---

214. HD 307-324.
215. HD 333.
216. HD 341.
217. HD 354.
218. *Ibid.* Xa coñecemos algunhas fórmulas profundas e 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.

mente a introducción do curso romano. Suprime, en cambio, a última lección deste curso[220]. Unha lección, sen embargo, interesante en si mesma e —poida que sobre todo— polo que significa en orde á comprensión do proxecto global do pensamento zubiriano. De rechazo, ilumina tamén a súa relación co de Amor Ruibal.

c) O teologal e o teolóxico

1. Trata da conexión entre o teologal e o teolóxico. Fai, polo tanto, explícito un dos intereses de Zubiri; a unión entre filosofía e teoloxía, ata o punto de que, como indicamos xa nalgunha ocasión, hai no seu intento moito de mediación entre ambas.

Deixouse sentir, de feito, en toda a concepción de Deus. Nun momento, ó comenzo da Segunda Parte, viámolo refuga-la idea dunha causa primeira ou primeiro motor, porque "a un Dios así, nadie le dirigiría una plegaria"[221]. Xa entón sinalabamos que aí resoaba unha famosa sentencia de Heidegger: "A ese Deus non pode o home nin rezarlle nin ofrecerlle sacrificios. Ante a *causa sui* o home non pode nin caer de xeonllos cheo de temor, nin pode tocar e danzar"[222]. Agora, coa perspectiva do conxunto, podemos precisar mellor o seu propósito.

Zubiri insiste en que el quere chegar a Deus en tanto que Deus e caracterízao incansablemente co triplete —máis significativo ca verbalmente elegante, digámolo agora— de fundamento último, posibilitante e impelente[223]. Criticando as demais probas da existencia de Deus, acúsaas de non chegaren ó Deus "a que todos nos referimos"[224]. Pero a clave entréganola de modo máis explícito cando aclara o punto de chegada da *súa* vía da religación: "lo que todos entendemos por Dios y lo que este vocablo significa en la historia entera de las religiones"[225].

Verdadeiramente non facía falla que aí mesmo se distanciase do *theós* de Aristóteles e, sobre todo, que aludise á "célebre distinción de Pascal", para comprendermos que a iso apunta: a lograr unha idea de Deus que estea máis acá —por radical— da distinción entre o Deus da relixión viva e o Deus dos filósofos.

Nunha palabra —dígocho Pascal, enténdeme Heidegger— está sostendo que a súa concepción supera a acusación de onto-teoloxía. Xa o avisara retomando un tema que lle é caro: o rechazo da "entificación da

---

220. Lección 12ª, pp. 160-179.
221. HD 129-130.
222. *Identitat und Differenz*, Pfullingen 41957, pp.64.
223. Cf., por ex.: 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.

realidade"[226]. Agora afírmao expresamente: "el Dios de las religiones es el Dios a que filosóficamente se llega siempre que la filosofía no se acantone en nociones griegas"[227]. Sintetizando o propósito, conclúe nunha frase que apreta sen fisuras os dous pólos da súa pretensión: a vía da religación chega "al Dios de las religiones en tanto que Dios"[228].

A nosa insistencia neste punto non sobra, porque dese modo Zubiri está respondendo a unha das grandes inquedanzas da actual teoloxía teísta: a de pensar a Deus "autrement qu'être", para o dicir cun título de E. Levinas[229]. Pero, a diferencia deste ou doutros igualemente sensibles ós riscos da onto-teoloxía, como J.L. Marion[230], que propenden a unha resolución "ética", el mantén nítida e directa a pretensión metafísica.

Máis aínda, busca desde ela a unidade co *teolóxico* estricto, levando ó extremo o desexo de romper todo dualismo e apretar nunha estricta unidade metafísica o acto relixioso na súa integridade. Abre así un campo apaixonante, que xulgamos moi prometedor[231] e que merecería un fondo estudio por si mesmo, pero que, loxicamente, aquí debe quedar nesta alusión. Contentémonos con enuncia-lo máis indispensable para aclarar mellor a conexión co propósito de Amor Ruibal.

2. A exposición resulta rica en temas e suxerencias, pero tamén mostra o seu carácter provisional.

Empeza por unha circunstanciada análise das diversas formas de logos teolóxico: o *kerygmático*, do anuncio espontáneo; o *epideíctico* ou ostensivo, que comprende xa o anuncio coma un corpo de verdades interrelacionadas; e o *demostrativo*, que as organiza en sistema científico. Se se lle suman as dimensións de recolección *histórica* e de *hermenéutica* bíblica, que entran necesariamente na constitución do logos sistemático, tense a *teoloxía* no seu conxunto.

Reducindo todo iso ó fundamental, Zubiri sinala dous modos no coñocemento teolóxico: o corpo espontáneo e práctico de doctrinas (logos *ostensivo*) e a súa elaboración sistemática (logos *teolóxico*). Veremos que Amor Ruibal falará, en exacta correspondencia, de *didaché* e de *gnosis*.

---

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 ou au dela de l'essence*, The Hague 1974 (acaba de aparecer a trad. cast. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca 1987, cunha boa introducción de A. Pintor Ramos, que remite nalgunha ocasión [pp. 15. 23. 26-27. 31] a Zubiri).

230. Cf. principalmente, *L'idole et la distance*, Paris 1977 e *Dieu sans l'être*, Paris 1982.

231. Debo dicir que no meu libro *A revelación de Deus na realización do home*, cit. (nota 70) busco algo parecido, partindo do outro extremo: o formalmente teolóxico.

Dado que ambos se apoian na revelación, obtense a secuencia: logos revelante—> logos ostensivo—> logos teolóxico.

Pero o principal nisto é o que Zubiri vén dicindo desde o principio: non se trata dunha especie de teoría no aire. Eses logos buscan poñer en palabra a realidade que o home está sendo. Pero xa sabemos que esa realidade está constitutivamente determinada pola súa fundamentación en Deus: é a *deiformidade*[232], manifestada na religación e concretada nas relixións que son a súa plasmación histórica. Exprésao ben nesta síntese:

> 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 intelectivo de la morfosis divina, es el logos no de algo que tenemos sino el logos de algo que somos en nuestra dimensión teologal[233]

Compréndese entón que haxa que antepoñer ós outros o logos *teologal*, obténdose a nova secuencia: logos teologal—> logos revelante—> logos teolóxico[234].

De xeito que o logos teologal, é dicir, a comprensión de si mesmo como constituído por Deus —da "deiformidade" común a todo home— aparece como a base sobre a que se edifican os outros en canto concreción súa: iso son as relixións e dentro delas o 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 no se nos presenta como una religión más, sino como la estructura misma de toda religión y, por tanto, la verdad suprema de todas ellas[235].

3. A unidade aparece agora en toda a súa amplitude abarcante e realista, porque se apoia no común humano:

---

232. O lector dispón dun pequeno resume destas ideas en HD 379-381.

233. *Curso romano*, p. 175; mellorámo-la transcripción.

234. Nótese que Zubiri fai desaparecer agora o logos *ostensivo*. Con razón, dado o seu carácter esencialmente mediador. Porque ou ben é a posta en palabra da revelación (que non existe nunca en "estado puro") ou ben está incluído como momento no logos teolóxico propiamente tal. Sobre o problema da revelación como xa sempre necesariamente *traducida* en palabras e coñecementos concretos, cf. A. Torres Queiruga, O. c. (nota 70), principalmente cap. V, pp. 135-203 (trad. cast. pp. 161-242).

235. *Ibid.*, p. 177. Para unha visión máis pormenorizada e matizada pero na mesma dirección, aínda que partindo doutros presupostos, pode verse no meu libro antes aludido: *A revelación de Deus na realización do home*, principalmente cap. IV, pp. 95-134; cap. VI-VII, pp. 205-346 (trad. cast., pp. 117-160 e 243-399).

> No se trata de una cuestión sobre la cual se va a pensar, sino de hacer ver que 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 Dios[236].

Sobre esa base invita o autor ós alumnos da Gregoriana a establecelo diálogo co home actual. É, en realidade, o seu propio diálogo, que resume en tres puntos (resume á súa vez de todo o proceso da obra): 1) expicita-la religación; 2) mostra-las relixións como plasmación da mesma; e 3) ver dentro delas o cristianismo como un modo histórico, peculiar e culminante pero en continuidade:

> 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 cómo el hombre se puede hacer Dios, viendo cómo Dios se ha hecho hombre[237].

Acaba apretándoo todo na última unidade:

> 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 hombre[238].

¿É isto filosofía? ¿É teoloxía? ¿É filosofía da relixión? Acaso nada exprese mellor ca este salto de fronteiras e fusión de perspectivas, non sei se a intención íntima do autor, pero si o "mundo" de senso e posibilidades obxectivas que a súa obra nos abre[239]. Sen dúbida que compren aínda distincións, facendo temáticas as relacións internas que especifican o filosófico e o teolóxico. Pero o movemento xeral que conxunta na unidade vital do acto relixioso a actitude do home concreto —e así se vive en cada relixión a relación real con Deus—, queda filosoficamente fundamentado e salientado na súa importancia decisiva.

7. Volta a Amor Ruibal

En Amor Ruibal as distincións aparecen máis claras, pois parte de preocupacións expresamente teolóxicas. Pero xa queda dito que se a palabra e as intencións son as do teólogo, as mans e as realizacións son primariamente as do filósofo. Toda a súa obra está habitada por un movemento unitario idéntico ó que acabamos de analizar: por iso o plantexamento teolóxico, nunca refugado e sempre no horizonte, está perennemente subtendido pola tensión filosófica, que busca fundamentalo

---

236. *Ibid.*, p. 176.
237. *Ibid.*, p. 178.
238. *Ibid.*, p. 178-179.
239. "Mundo", no senso que lle dá P. Ricoeur: cf. principalmente *Intepretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas 1976, pp. 16-44; *Du Texte àl'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, sobre todo, *La fonction herméneutique de la distiantiation*, pp. 101-118.

sobre novas bases e que, en realidade, ocupa case que a totalidade do tempo do autor.

Dese xeito a unidade que chega desde a obra ruibaliana resulta complementaria da que se anuncia desde a zubiriana. Tendo en conta, con todo, que Amor Ruibal fala desde outra situación e con estilo distinto, o que el abre obxectivamente debe ser en boa medida traído por nós á palabra expresa desta preocupación[240].

1. Atopámonos entón cunha sorprendente identidade de estructura. Tamén para el o coñecemento teolóxico se tematiza en dúas formas fundamentais: a *didaché*, que corresponde ó "logos ostensivo", e a *gnosis*, que corresponde ó "logos teolóxico" ou 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].

Xustamente no paso dunha a outra consiste a constitución da teoloxía. Constitución que, gracias a esta distinción fundamental, Amor Ruibal pode estudiar con amplitude de miras e rigoroso senso crítico, tanto frente ó *tradicionalismo* —que quere ver xa toda a teoloxía na *didaché* inicial, negándose a todo progreso ulterior[242]— como frente ó *liberalismo* teolóxico —que o reduce todo á elaboración racional, sen fondo normativo ningún[243]—. Persoalmente analiza con coidadoso e profundo detalle tanto a articulación interna do contacto entre a fe e a filosofía coma os avatares da súa constitución histórica[244].

Pero debaixo de ambos estratos, servíndolles de fondo común que permite a transición dun a outro, está o *nocional* teolóxico, que se corresponde co "teologal" de Zubiri. Polo que dixemos na Segunda Parte

---

240. Témo-la avantaxe de que este traballo está preparado na nosa obra *Constitución y Evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid 1977 (citarémola como CED). O feito de estar escrita con total independencia do tema que nos ocupa e con moita anterioridade a *El hombre y Dios*, é boa garantía de obxectividade, ó menos no 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. Desta opinión "participan en general los teólogos de la escolástica", que tenden "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 xeral, sinala como representantes ó protestantismo antigo e a ortodoxia greco-rusa; para unha caracterización xeral, cf. CED 76-86.

243. Consiste en "establecer como fuente dogmática cristiana originaria un núcleo religioso amorfo" (I 259 / I 186). Sinala como protagonistas ó protestantismo liberal —con A. Harnack como principal expoñente—, o pragmatismo e o modernismo católico; cf. CED 65-76.

244. Cf. CED 49-61. 98-159.

a propósito do nocional en xeral, o autor non logrou aquí plena claridade, pero pon as bases suficientes[245].

Trátase do "minimum de actuación cognoscitiva", para o que é indispensable unha "percepción lexítima"[246]; é o "fondo doctrinal" respecto do cal todo o demais é explicación[247]. Por iso é unicamente máis alá del onde xorden as "oscilacións"[248] e o "error"[249]. De xeito que pode dicir a propósito dos erros teolóxicos dos Padres prenicenos —que non se empeña en disimular historicamente, pero que polo mesmo comprende na súa intención auténtica—:

> Así se explica también cómo 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 ella[250]

Tamén aquí temos, por tanto, a secuencia: *percepción nocional* (= logos teologal)—> *didaché* (= logos ostensivo)—> *gnosis* (= logos teolóxico).

2. Esta coincidencia non queda isolada no plano meramente teórico. Tamén en Amor Ruibal a unión Deus-home é concebida dun modo absolutamente intrínseco; e a teoloxía, por mediación do nocional, aparece como a súa expresión cognoscitiva. Asi o interpretamos hai xa tempo —recórdese que con total independencia das presentes reflexións—:

> O nocional dogmático comporta dous niveis: un nivel básico de 'transformación óntica', que viría coincidir co '*existencial sobrenatural*', en canto estructura esencial do home concreto, e un segundo nivel onde ese 'existencial' é asumido no dinamismo persoal e que viría ser a '*orientación transcendental*' como actitude radical da persoa. Xa sabemos que ambos niveis carecen de existencia 'separada', posto que só teñen efectividade real como momentos das '*conceptualizacións*' ou '*categorizacións*' (nivel conceptual), nas que se realiza a nosa vida espiritual concreta[251].

Prescindindo de matices e renunciando a distincións ulteriores, non cabe dúbida da coincidencia no decisivo. Pero o máis significativo está en que tal coincidencia se apoia na previa e radical da unión Deus-home.

---

245. Véxase a nosa 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 excluídos por la autoridad legítima". Sobre este problema concreto, cf. CED 112-119.
251. CED 301.

A exposición máis detallada da mesma non a atopamos, sen embargo, no tratamento do problema de Deus, aínda que alí se lle prepara un perfecto nicho metafísico. Recórdese, en efecto, que a relatividade ou sintetismo ontolóxico implica unha unidade tal que o autor chega a calificala de "monismo verdadero"[252]; e sobre ela afirma que esa unidade "se mantiene de manera tanto más cumplida cuanto mayor es la distancia entitativa que los separa" e que por iso a actuación infinita pode chegar "a los confines del no ser y penetrar en la realización o actuación misma de la existencia contingente, como tal existencia"[253].

3. A concepción logra a súa plena efectividade no tratamento ruibaliano do *sobrenatural*[254]. Cando el escribe, aínda non tiveran lugar as últimas discusións acerca deste problema. Por iso mantén un vocabulario abondo clásico, pero a súa concepción de fondo non envexa en radicalidade ás actuais e acaso teña sobre elas unha máis profunda fundamentación metafísica.

Insiste en que unha solución satisfactoria resulta imposible se se mantén "el concepto de *trascendencia* fundada en los tipos aristotélicos de naturaleza"[255]. El mostrase 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 inmanente[256].

En efecto, apoiado nunha concepción da realidade constitutivamente —correlacionalmente— aberta, 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 posee[257].

A relación viva do home con Deus e o seu carácter estrictamente histórico, aberto sempre ó inesperado e ó futuro, queda así garantizado. Pero a conclusión é aínda máis radical:

> De aquí procede que lo sobrenatural sea entonces tan intrínsecamente propio del ente elevado como lo es su naturaleza[258].

---

252. XI 456; cf. XI 457-459; cf. principalmente XI 278-305.

253. XI 464; léase a páxina completa.

254. Estudio publicado en XI 183-305, pero con "preparación" ó longo de toda a obra.

255. XI 288.

256. XI 294; continúa a frase: "en el sentido ya expuesto y con las restricciones señaladas, que en nada obstan a la fusión que se busca" (obsérvese a valentía no concepto e o ollo avizor á ortodoxia vixilante).

257. XI 286.

258. XI 287.

E prosegue dicindo que "en este sentido, podemos aceptar una teoría de la *inmanencia*", que se expande nunha triple dimensión:

1) Inmanencia *dinámica*, "en virtud de la cual la sobrenturaleza es producida de una manera intrínseca como la naturaleza misma", porque "no ha de concebirse lo sobrenatural, cual acontece, 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*, pois é manifestación do seu dinamismo concreto, a cal polo mesmo "no puede menos de ser tan íntima a la naturaleza como la naturaleza misma. Trátase, en efecto, de *actos vitales*, los cuales son contradictorios si no son intrínsecos al ser que los produce"[261].

Prosegue apretando aínda o rigor da consecuencia para indicar que, en definitiva, Deus só obra —mesmo neste terreo supremo— mediante o ser da creatura, posto 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].

Non pode estrañar, logo, que conclúa rompendo abruptamente cunha controversia secular: "Según esto, no existe propiamente *concurso divino* en los actos de las creaturas"[263]. Está xa no final do tratado, e apóiase no profundo intrisecismo que sotivo e fundamentou ó longo de todo el: o efecto da acción divina "es la realidad de los seres y el modo de esta realidad constantemente sostenida por el dinamismo divino"[264].

4. O percorrido puido resultar algo fatigoso, pero pagaba a pena. Desde o final do tratamento, ollando cara atrás para o proxecto global dos dous autores, intégrase a aquela converxencia nunha figura unitaria que albiscabamos xa desde o comenzo. Figura en releve, que mantén vivas as diferencias no tempo, no estilo, no pensamento e mesmo por

259. *Ibid.*

260. *Ibid.*

261. XI 287-288. É significativo que xa na obra primeiriza, *Doctrina de Santo Tomás acerca del influjo de Dios en las criaturas racionales y sobre la Ciencia Media*, Santiago 1901, dixera: "...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. en Compostellanum 6 [1961] 91; cf. pp. 90-91).

262. XI 288; explicará aínda: "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. XI304.

veces na temática. Pero que deixa ver unha dirección común na que que se iluminan e complementan entre sí ambos esforzos, facendo avanza-lo pensamento nun frente simultaneamente cargado dun profundo realismo metafísico e sensible ós desafíos da nova situación histórica.

Non é todo, evidentemente; nin sequera é, con seguridade, a última palabra en nada. Pero significa unha aportación seria, orixinal e rigorosa, ancorada na tradición sen se someter a ela e por eso mesmo capaz de promover creadoramente nova tradición. Lamentabamos de entrada que a conxunción non fose xa realizada de modo explícito na continuidade expresa dos protagonistas. Acaso os herdeiros esteamos en mellores condicións de o facer. O esforzo deste estudio foi, todo el, dirixido a esa meta. Non pretende outra paga.

CONCLUSIÓNS

Coa explicación das relacións entre fe e coñecemento na súa unidade/diferencia como posibilidade radical e como realización concreta, aparece o punto final do intento: está dito todo o que, en definitiva, interesaba. Quedan outros temas que Zubiri estudia aínda longamente, como quedan cuestións nas que Amor Ruibal se adentra, achegándose xa á teoloxía. Pero dalgún modo saen xa do ámbito que nos demarcabamos nesta investigación: o acceso cognoscitivo a Deus desde o peculiar plantexamento —distinto en moitos aspectos, pero profundamente complementario— dos nosos autores.

Desde a mesma *Introducción* fóronse indicando os puntos claves do encontro, e no seu caso do desencontro, así como as perspectivas que desde eles se abrían. Parece, con todo, que non sobrará intentar unha síntese final, a modo de conclusións sintéticas, aínque que nalgún momento sexa a costa de pequenas repeticións.

1. *Religación* e *noción* eran as palabras clave, polo que supuñan de orientación de fondo e de evocación sintetizadora dos dous modos de pensar. Vimos que ambas se inscriben nun amplo proxecto de idéntica estructura, que pretende comprende-lo problema filosófico desde o ancoramento pre-reflexivo e religado do home na realidade ata a súa apertura ó Absoluto no coñecemento e na entrega.

Hai, por tanto, unha fonda preocupación metafísica que busca explica-lo coñecemento humano de xeito que poida dar conta do acceso do home, por un lado, á realidade en xeral coa conseguinte visión do mundo, e por outro, á realidade suprema e absoluta, como centro e clave definitiva de todo.

Este segundo aspecto convértese, dalgún modo, para ambos autores na meta do esforzo e na pedra de toque da súa validez: só unha concepción que permita acceder de maneira rigorosa e fundamentada ó coñecemento da existencia e da realidade de Deus, se mostrará para eles como válida e satisfactoria.

2. A *Primeira Parte* tratou de elabora-lo marco xeral.

Analizouse a situación do problema de Deus na Modernidade, para encadrar nela a aportación dos autores. Con máis atención á superación das posturas tradicionais, en Amor Ruibal, e, con máis directa preocupación polo contexto actual, en Zubiri, ambos son conscientes do radical cambio operado pola irrupción da subxectividade moderna, coa presión conse-guinte do principio de inmanencia. E ambos, no común ambiente

da nova obxectividade inducida pola "volta ás cousas mesmas", sitúanse entre aquelas filosofías que tratan de abrir e fundamentar —sen volta atrás, pero sen ceder a unha subxectividade desfundamentada— o espacio da Trascendencia na situación actual.

O segundo capítulo trazou, de forma aínda global, o afrontamento do problema de Deus nas dúas obras a estudiar, sinalando o seu carácter central e determinante para o conxunto de cada unha. Sen deixar de indica-las caracteríticas peculiares, a diferente circunstancia e a distinta sensibilidade, tratou de mostra-la profunda coincidencia de ambas.

Coincidencia marcada sobre todo pola proveniencia dunha tradición, e mesmo en boa parte dunha formación, común. Tradición que ambos senten a necesidade imperiosa de superar e de abrir ós novos cuestionamentos. Nunha medida moi importante, aí está o dinamismo motor de ambas filosofías.

3. A *Segunda Parte* é simultaneamente unha mediación e unha fundamentación. A actitude ante o problema cognoscitivo determina, tanto en Amor Ruibal coma en Zubiri, o cerne do seu pensamento. Era preciso estudialo con detalle.

O resultado deixa ver unha moi notoria coincidencia de fondo dentro dunha clara diferencia de estilos. A coincidencia revélase sobre todo na radicación do coñecemento no estrato preconceptual —*noción* en Amor Ruibal, *impresión de realidade* en Zubiri— e na triple estratificación do seu proceso. Este mostra mesmo unha significativa converxencia na exposición, onde ás tres "funcións cognoscitivas" do primeiro corresponden os tres tomos nos que o segundo articula a súa concepción.

A diferencia céntrase sobre todo no distinto talante e no grao de elaboración. Zubiri é máis analítico e desenvolve a súa teoría nunha ampla exposición; por iso mostra mellor moitas implicacións obxectivas e comunica de modo máis expreso coas preocupacións dunha parte do pensamento actual. Amor Ruibal é máis sintético, polo que deixa ver con máis claridade o dinamismo fundamental e apreta mellor a unidade do proceso, ó paso que parece demostrar unha maior sensibilidade hermenéutica.

En calquera caso, e dentro da sempre discutible validez desas apreciacións, a innegable coincidencia de fondo —moi afincada no que moitos consideran unha peculiar vontade "realismo" da filosofía española— posibilita un estudio sinóptico en confrontación dialóxica, que desde cada un permite comprender ó outro nunha nova luz, facendo máis claras bastantes dimensións. O resultado é unha complementariedade e enriquecemento mutuos tanto no campo da gnoseoloxía en si mesma, como na súa aplicación ó problema de Deus.

Deste ocúpase a *Terceira Parte*. A unidade non resulta agora tan clara. Non tanto por diverxencia na concepción de fondo, que ten garan-

tizada dalgún modo a súa conexión pola continuidade que se dá nos presupostos básicos antes analizados; senón máis ben porque a distinta sensibilidade así como os problemas inmediatos a que responde cada autor lévanos a acentuacións e mesmo a temas diferentes.

Amor Ruibal traballa fundamentalmente desde dentro da tradición patrística e escolástica, mostrando con agudo senso da crítica histórica o seu carácter sincrético, os seus fallos sistemáticos e a súa inadecuación ós novos presupostos do pensamento moderno. Desde esa deconstrucción crítica ofrece a súa teoría propia, que se concentra nas probas da existencia e no específico estatuto cognoscitivo dos conceptos que intentan coñece-la realidade de Deus.

Esa teoría nace dos presupostos filosóficos elaborados na parte creadora da súa obra, ó tempo que tales presupostos alcanzan na confrontación con este problema máximo a súa última e máis profunda figura (que, de todos, modos non logrou plena madurez, debido á morte do autor en plena elaboración). Nas probas da existencia ponse en xogo sobre todo o correlacionismo —proba polo "principio de relatividade"-, mentres que no coñecemento ten primacía a dialéctica noción-concepto.

Zubiri, que vén da mesma tradición e non a perde nunca de vista, aparece desde o primeiro momento preocupado pola situación contemporánea. Sobre o trasfondo primeiro da fenomenoloxía, vanse perfilando outras preocupacións a medida que madura o sistema propio. No campo filosófico, Heidegger e Ortega como posturas a integrar e "superar" dalgún modo parecen ser un fondo moi activo e permanente; mentres que desde o campo teolóxico —ó que sempre estivo moi atento— lle chegan tamén importantes incitacións e problemas, que o fecundan a el e para os que, en contrapartida, a súa obra ofrece solucións, ou posibilidades de solución, verdadeiramente orixinais e sempre coidadosas do rigor filosófico.

A religación foi a súa primeira aportación orixinal neste problema. Se ben tratamos de mostrar que non nacía de cero, senón que nela el catalizou, desde unha nova perspectiva e mediante unha tenaz e rigorosa conceptualización, un clima común: a asunción do coñecemento implícito, espontáneo, atemático... de Deus como base do coñecemento reflexivo. Co avance da súa filosofia ata a etapa metafísica progresou e modificouse tamén esa conceptualización. E sobre todo enriqueceuse enormemente ó ser incluída e expandida no contexto vivo e integral da relación con Deus como fundamento constituvo da realidade persoal humana.

Nesta dirección tendiamos a ve-lo máis orixinal e trascendente da súa aportación. Pois, aínda que Zubiri, a diferencia de Amor Ruibal, a penas afronta de modo expreso o estatuto dos conceptos humanos na súa aplicación a Deus, logra unha admirable síntese das distintas dimensións persoais implicadas na relación Deus-home. A unidade entre fe e coñecemento, que a teoloxía levaba tempo e esforzos buscando

desde ángulos diversos, atopa na súa concepción un enorme rigor, unha sólida fundamentación e unha fecunda suxerencia. Permítelle ademais avanzar na comprensión do ateísmo, así como do agnosticismo e da indiferencia.

Compréndese, logo, que aquí a complementariedade entre os dous autores é sobre todo de conxunción de ámbitos abordados, de xeito que sumados non só se enriquecen unindo as perspectivas, senón que, xuntos, integran unha máis completa figura do campo analizado.

5. Queremos crer que a presente investigación, ó poñer en contacto dialogante ambos pensamentos, sen oculta-las diferencias, pero inisistindo na complementación, cumpre *dous obxectivos importantes*: 1) comprender mellor o pensamento de cada un dos autores, reflexándoos entre si nunha confrontación crítica, complementaria e/ou aclaratoria; 2) responder ó propósito inicial de contribuír á formación dunha tradición común, na dirección realista que parece caracterizar un dos frentes significativos do pensamento español.

A iso súmase o esforzo sostido de non se limitar a unha mera exposición inmamente a ambos sistemas, senón de buscar referencias externas significativas, sexa no modo do trasfondo común, no do influxo fecundante, no da referencia a integrar, no da limitación a superar ou simplemente no do dato esclarecedor. A familiaridade conxenial do autor deste estudio coa preocupación teolóxica dos pensadores estudiados foi, cremos, un factor que lle permitiu detectar referencias moi importantes nese preciso horizonte, que doutro xeito serían de difícil captación.

Sinalemos, finalmente, que a coidadosa atención á xénese textual dalgúns problemas lanzou unha interesante luz sobre aspectos importantes. Cousa obvia na elaboración última do problema de Deus en Amor Ruibal, pero importante tamén para Zubiri nalgunas ocasións, sobre todo na posta en xogo das tres redaccións presentes no artículo onde presentou por vez primeira o tema da religación.

É ese un problema —o da cronoloxía e xénese textual— que debería ser aínda obxecto de traballos máis detidos, pois resulta particularmente importante en autores que deixaron moitos materiais no duro taller dunha filosofía interrompida en plena construcción, ó menos nalgúns dos seus temas fundamentais. Unha edición satisfactoriamente crítica —e cada un dos autores, ben que de momento con peor fortuna en Amor Ruibal, estaa esperando— deberá telo moi en conta. Non sería pequena paga dos iniciais esforzos aquí emprendidos nesa dirección, se animasen e axudasen a esa necesaria tarefa.

BIBLIOGRAFÍA

A bibliografía non pretende ser exhaustiva. Nin recolle sequera tódalas obras citadas ocasionalmente. Reseña as de máis interese para o presente traballo. Elencos máis completas poden verse nas seguintes publicacións:

Para as obras de Amor Ruibal: S. Casas, na *Introducción* á nova edición de PFFD I, pp. 23-46; reseña máis sucinta, en C. Baliñas, *Catálogo de las publicaciones de Amor Ruibal*: Compos-tellanum 14 (1969) 191-194). Para a bibliografía sobre Amor Ruibal: S. Casas, Ibid. pp. 97-114; (ata febr. 1969); completado nalgúns 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 as obras de Zubiri, a máis completa é a de C. Castro de Zubiri en: Cuadernos de Pensamiento 1 (1987) 123-129. Para a bibliografía sobre Zubiri: H. Widmer, *Biliografía 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. (Estes últimos completan nalgúns puntos a H. Widmer).

I OBRAS DE AMOR RUIBAL

1. Editadas polo 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. (Incluímola entre as obras de Amor Ruibal, porque a súa *Introducción* (137 páx.) é, con moito, superior ó texto traducido (52 páx.) e ten 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. (Incluímola por razóns similares á 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). (Deixamos sen mencionar outras obras de tema canónico).

2. Edicións 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 e estudio preliminar por S. Casas Blanco, Madrid 1964. Contén:

— Los principios de donde recibe el ente la existencia (pp. 88-179);

— Naturaleza y Sobrenaturaleza (pp. 183-305).- Este traballo tamén fora editado, en edición menos fiable, por M. Rey Martínez, en Compostellanum 1 (1956) 171-302;

— Existencia de Dios

— Existencia de Dios según mi exposición (pp. 309-491); o editor fixo con estes dous textos unha refundición moi discutible: cf. as súas observacións en pp. 46-53.

Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma, tomo I, nova edición e introducción por S. Casas Blanco, Madrid 1971. Contén varios traballos teolóxicos ata entón inéditos (pp. 379-522).

Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma, tomo II, id., Madrid 1974; contén os tomos II-III orixinais.

Maria Mater et universalis hominum Mediatrix, ed. preparada e anotada por M. Rey Martínez, en Compostellanum 1 (1956) 611-711; 2 (1957) 89-168; 3 (1958) 4447-516.

3. Aínda 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 o noso estudio).

II 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. Mecanografiado.

Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio. Tese en doutoramento. Madrid 1923.

Sócrates y la sabiduría griega, Madrid 1940.

Naturaleza, Historia, Dios, Madrid 1944; 5ª edición, 1963, aumentada. As posteriores conseravan a paxinación; citaremos por esta.

Sobre la esencia, Madrid 1963; citaremos pola 3ª. 1963, que conserva a paxinación da 1ª.

Cinco lecciones de Filosofía , Madrid 1963.

Inteligencia Sentiente, Madrid 1980. A 3ª edición, 1984, leva outro título: *Inteligencia Sentiente: I Inteligencia y Realidad;* citaremos pola 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.

2. Artículos e traballos

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 filosfía: 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: Indice 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 hsitórica del ser humano: Realitas I (1974) 11-69.

El espacio: Realitas 1 (1974) 479-514.

El problema teologal 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.

(Non se reseñan os traballos que veñen en NHD)

III BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Abella Chouciño, 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).

Alcorta, J. L., *El Ser. Conocer trascendental*, Barcelona 21975.

Alcorta, J. L., *Prolegómeno para una fundamentación trascendental de la ética*, Disc. de Ingr. na 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.

Amengual G., Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach, Barcelona 1980

Aniz Iriarte, C., *Punto de Partida en el acceso a Dios. Vía de la religación de Zubiri:* Estudios Fuilosóficos 35 (1986) 237-268.

Antiseri, D., *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, Brescia [3]1974.

Aranguren, J.L.L., *Zubiri y la religiosidad intelectual , en Homenaje a Xavier Zubiri* I, Madrid 1953, pp. 13-29; tamén en *Catolicismo día tras día*, Madrid 1956, pp. 119-129.

Arellano, J., *La idea del orden trascendental:* Documentación Crítica Ibero-americana I (1964-1965) 29-83.

Aubert, R., *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Louvain-Paris [4]1969.

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 reiligiosi, 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. pola Revista Estudios, Madrid 1970, pp. 55-72.

Barreiro Barreirop, 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., *Anxel 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 ^{3}1960.

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'Etre et les Etres. 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 máis tarde en tres tomos, na editorial Suhrkamp: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt a. M. [2]1983; *Der Prozess der theoretischen Neugierde* [2]1980; *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.

Botti, A., *La Spagna e la crisi Modernista*, Brescia 1987.

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., *Del "indeterminado" griego al «verdadero infinito» hegeliano. Reflesiones sobre la relación finitud-infinitud:* Pensamiento 28 (1972) 321-345

Cabada Castro, M., *La vivencia previa del absoluto como presupuesto del acceso teorético 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 Angel Amor Ruibal, tese en doutoram.*, Madrid 1948, pro man.

Casas, S., *Don Angel 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 Angel 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 anlalítica,* 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:* Pensaniento 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 Ciencia 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:* Comp 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*, Paris 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* , Paris 1961, pp. 147-166, con interesante discusión e pp. 359-362.

Duméry, H., *La philosophie de l'action. Essai sur l'intellectua-lisme blondélien*, Paris 1948.

Duméry, H., *Blondel et la religion. Essai critique sur la "Lettre" de 1896*, Paris 1954.

Duméry, H., *La tentation du faire du bien*, Paris 1957.

Duméry, H., *Le problème de Dieu en philosophie de la religion. Examen critique de la catégorie d'Absolu et du schème de transcendance*, Paris 1957.

Duméry, H., *Critique et religion. Problèmes de méthode en Philosophie de la Religion*, Paris 1957.

Duméry, H., *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du Christianisme*, t. I Paris 1957.

Dupuy, M., *La philosophie de la religion chez Max Scheler*, Paris 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., *Indices 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*, tese en doutoramento, 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 Zaragozá, J. J., *Ortega y Gasset, maestro de Zubiri:* Anales Valentinos 7 (1981) 59-84.

Garrido, J.J., *Fundamentos noéticos de la metafísica de Zubiri*, Valencia 1984; tamén en Anales Valentinos 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 Religosa*, 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*, tese doct. dirixida por C. A. Baliñas, Santiago 1983, *pro man.*

Gordillo de García, S., *Religación y Filosofía de la Religión en Zubiri:* Philosphia 33 (1967) 57-60.

Gracia, D., *Materia y sensibilidad:* Realitas II (1976) 203-243.

Gracia, D., *La historia como poblema 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-escolastica 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 religation 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 111967.

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 [4]1963, 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 europeischen Wissenschaften und die transzendentale 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 31964.

Ilijn, I., *Die Philospophie 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.

Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca 1977.

Levinas, E., *Autrement qu'etre ou au dela 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:* Compotellanum 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 neunzenten 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 Kririk 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.

Luypen, W., *Fenomenología existencial,* Buenos Aires-México 1967.

Manzana, J., *De la sobriedad empírica a la razón práctica. Presencia y presencialización de Dios en la existencia humana,* en Insttituto 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 intepretación 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) 1986.

Martínez Ruiz, B., *Angel Amor Ruibal en una reciente "Historia de la Filsofía 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., *Angel 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 Societé Française de Philosophie 4 (1947) 119-153.

Merleau-Ponty. M., *Phénoménologie de la perception*, Pris 1945.

Merleau-Ponty, M., *Signes*, Paris 1960.

Mercier, D., *La filosofía del siglo XIX*, Madrid 1943.

Metz, *Glaube in Geschichte und Gesselschaft*, 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 personnalisme*, Paris 1950; P. Landsberg, *Problèmes du personnalisme*, 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 Ontologíade 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 Ruuibal:* 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 hermnéutico de Amor Ruibal:* Salmanticensis 20 (1973) 43-67.

Ortiz Osés, A., *Hermenéutica de la filosofía en Angel 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 axiolóxica posmoderna,* Barcelona 1986.

Otto, W. F., *Die Götter Griechenlands,* Hamburg 41965.

Otto, W. F., *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion,* Hamburg ^{2}1959.

Otto, R., *Lo Santo,* Madrid 21965.

París, C., *La antropologia 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 [2]1983.

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:* Cuadenos Salmantinos de Filosofía 19 (1982) 201-218.

Pintor Ramos, A., *El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri:* Caudernos 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 (1096) 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. da tese en doutoramento, na Universidade 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*, tese en doutoramento, dirixida 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. Essaies 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. Aicorta:* 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.

Rovaleti, 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,* tese en doutoramento, 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 finomenologico 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 [5]1968.

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 [2]1975.

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 [2]1978.

Stein, E., *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins,* Freiburg [3]1966.

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.

Tilliette, X., Ychelling. Une philosophie en devenir, 2 vol., Paris 1970

Torres Queiruga, A., *Zubiri - Amor Ruibal:* Indice 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 momemto 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 cristonomía:* Communio. Revista Católica Internacional 5 (1983) 529-541.

Torres Queiruga, A., *A revelación de Deus na realización do home*, Vigo 1985 (trad. castellana, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987).

Torrevejano, M., *Significado de Zubiri en la metafísica contemporánea:* Cuadernos de Pensamiento 1 (1987) 77-89.

Urdánoz, 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? Philosphie/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.

Wackenheim, 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.

ÍNDICES

ÍNDICE DE NOMES

ÍNDICE SISTEMÁTICO

B) A DIALÉCTICA INTERNA DA MODERNIDADE

PARTE SEGUNDA
FUNDAMENTACIÓN

CAPÍTULO IV

PARTE TERCEIRA
REALIZACIÓN

Este libro rematóuse de imprentar
nos obradoiros de
Artes Gráficas Portela, S.L.
de Pontevedra,
no día 15 de Novembro,
festividade do Santo Alberte Magno

1990

— SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio. Estudios sobre Galicia en la temprana Edad Media (1982).
— GARCÍA GUERRA, Delfín. El Hospital Real de Santiago en el siglo XVIII (1983).
— RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Ángel. Las fortalez de la Mitra Compostelana y los «Irmandiños» (1985).
— TORRES RODÍGUEZ, Casimiro. «Paulo Orosio, su vida y sus obras» (1985).
— NOVO CAZÓN, José Luis. El priorato santiaguista de Vilar de Donas en la Edad Media (1986).
— GARCÍA ORO, José. Galicia en los siglos XIV y XV (1987).
— RIVERA VÁZQUEZ, Evaristo. La Compañia de Jesús en la Edad Moderna: Su historia y sus colegios (1989).
— DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. Ordoño de Celanova: Vida y milagros de San Rosendo (1990).

OUTRAS OBRAS:

— NOVELAS EN CASTELLANO DE D. RAMÓN OTERO PEDRAYO (1988).
Tomo I: Las palmas del convento – La fiesta del conde Bernstein (inédita).
Tomo II. Adolescencia – La vocación de Adrián Silva.
— PAREDES NÚÑEZ, Juan. Cuentos de Emilia Pardo Bazán (1989).
(4 volúmenes).
— FREIRE LÓPEZ, Ana María. Cartas inéditas a Pardo Bazán. (1990).
— POCIÑA PÉREZ, Andrés. Rosalía de Castro, documentación biográfica y bibliografía crítica (1837-1990).


FUNDACION PEDRO BARRIE DE LA MAZA
CONDE DE FENOSA
NOSA
A
FE
6·XI·66

FUNDACIÓN
«PEDRO BARRIE
DE LA MAZA
CONDE DE FENOSA»

NOCIÓN, RELIGACIÓN, TRASCENDENCIA
O COÑECEMENTO DE DEUS EN AMOR RUIBAL E XAVIER ZUBIRI