

LA ANALOGIA SEGUN AMOR RUIBAL

César L. Raña Dafonte

A pesar de la ya abundante bibliografía sobre distintos aspectos del pensamiento de Amor Ruibal, todavía restan puntos sin esclarecer.

En el presente trabajo abordo el tema de la analogía que prácticamente ha sido preterido en los distintos estudios sobre nuestro autor. Además estimo que tiene gran interés en el conjunto del pensamiento ruibaliano; pues, como es sabido, el problema del conocimiento de Dios es nuclear en sus desarrollos filosóficos; y, justamente, la analogía es un presupuesto indispensable para el análisis del citado problema (1).

El autor no la estudió sistemáticamente. Va surgiendo en una serie de pasajes de sus obras. Lo fundamental sobre la analogía se contiene en lo todavía inédito. Así se justifica el desorden, las repeticiones y las aparentes contradicciones, que sin duda serían evitadas si el propio autor hubiese ultimado los inéditos para la publicación. Asimismo se da una matización progresiva que dificulta captar su concepción

1. Para este estudio sobre la analogía me han sido de gran utilidad las orientaciones de A. TORRES QUEIRUGA, eminente conocedor de Amor Ruibal. Al diálogo frecuente se debe que el descubrimiento de las ideas expuestas sea en gran parte tarea común.

SIGLAS UTILIZADAS:

PFD: *Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, 10 Vols., Santiago, 1914-1936 (Existe nueva edición de los tres primeros volúmenes, preparada por S. Casas Blanco, Las citas de estos volúmenes serán por la nueva edición, C.S.I.C., Vol. I, Madrid, 1972; Vol. II, Madrid, 1974).

CMI: *Cuatro Manuscritos Inéditos*, Madrid, 1964 (añadiendo NS, PE, ED, EDE según se trate de "Naturaleza y Sobrenaturaleza", "Los principios de donde recibe el ente la existencia", "Existencia de Dios", "Existencia de Dios según mi exposición").

Los Inéditos serán citados según la numeración que le asigna Casas Blanco (PFD, I, pp. 44-46) para evitar la reiteración de los títulos (ejemplo: Inédito-11: "El conocimiento nocional y analógico de Dios").

Si únicamente se menciona número romano y cifra arábiga, la cita se refiere a los PFD, indicando el tomo y la página respectivamente.

definitiva. A pesar de todo ello, creemos que es posible precisar la visión de nuestro autor sobre la analogía.

Lo principal acerca del tema está expuesto en el inédito titulado *El conocimiento nocional y analógico de Dios* (2). Se trata de una colección de fragmentos diversos y pertenecientes a distintas etapas redaccionales que contienen ideas interesantes y muy maduras del autor, aunque el descubrirlas no sea tarea fácil. Después de un análisis detenido pudimos comprobar que una parte muy considerable del escrito fue publicada en PFD, IX, 15–113 (3); no obstante quedaron inéditos algunos fragmentos que versan sobre la analogía y aspectos de lo nocional, así como lo que se refiere a “Crítica filosófico–teológica” (4).

Incidentalmente encontramos también datos sobre la analogía en otros escritos ruibalianos. No citamos ahora los lugares, pues los veremos a lo largo del presente trabajo.

I.– FUNDAMENTACION

Para comprender la doctrina ruibaliana sobre la analogía se supone delimitada su concepción ontognoseológica. Evito conscientemente la exposición detallada de este importantísimo punto, porque ya existen algunos estudios parciales del mismo, y para no desviar la atención de nuestra meta. Me limitaré solamente a subrayar las ideas claves requeridas, a las cuales tendremos que hacer frecuente alusión.

2. I, 46. No me fue posible ver el manuscrito original. Dispongo de una copia del mismo con suficientes garantías de autenticidad, realizada en Santiago de Compostela con motivo del primer centenario del nacimiento de Amor Ruibal, celebrado del 24 al 30 de Septiembre de 1969 (La paginación corresponde a esta copia).

3. Comprobación de que las páginas IX,15–113 son parte del *Inédito–11*:

Inédito–11,85–86

“Para la mejor inteligencia de esto es de tener presente que *en el proceso de la vida intelectual existe un momento prelógico, o sea anterior a las determinaciones conscientes del espíritu, por el cual se fija una relación trascendente del ser cognoscitivo con lo cognoscible según las exigencias del orden de naturaleza en que estamos constituidos*” (inmediatamente hay *ruptura* en el inédito).

IX, 15–16

“...*en el proceso de la vida intelectual existe un momento prelógico, o sea anterior a las determinaciones conscientes del espíritu, por el cual se fija una relación trascendente del ser cognoscitivo con lo cognoscible según las exigencias del orden de naturaleza en que estamos constituidos*” (y sigue el texto con perfecta *ilación*).

Lo anterior se corrobora con lo que escribe el editor Pumar Cornes: IX, 15–18, nota.

4. IX, 16, nota.

El ente trascendente no es idea

Es una afirmación constante de Amor Ruibal. Valga como representativo de otros muchos el siguiente texto:

“Que si se tratase del ente en cuando *trascendente*, en manera alguna sería posible identificarlo con la idea toda vez que, según queda ya dicho el conocimiento del ente trascendente como tal, no constituye nunca idea porque no reúne las condiciones psicológicas ni ontológicas necesarias para ello” (5).

Continúa el texto probando lo anterior y hace ver que el ser trascendente no constituye idea, dada la ausencia de las notas características y esenciales de toda idea, que son la extensión y la comprensión:

“Toda idea psicológicamente considerada tiene según lo expuesto en otro lugar, una extensión determinada por una comprensión sin lo cual no corresponde a ninguna cosa, ni nos da noticia de ella; y por cuanto en el ente *trascendente* no puede darse correspondencia de ningún género, ni otra diferencia más que el no ente que no es diferencia que determine comprensión alguna, síguese que el ente trascendente no constituye idea” (6).

El ente trascendente es noción

Con esto entramos en la peculiar concepción ruibaliana del ente. Captar el sentido del ser como noción supone necesariamente la tesis básica del *correlacionismo o relatividad ontológica universal*, con las derivaciones consiguientes en la explicación del conocimiento humano. Todo ello ha sido ya tema en otros estudios. Ahora sólo nos limitaremos a unas breves matizaciones que puedan ayudar a perfilar algún punto.

5. IX, 319.

Cfr., VIII, 228, 380; IX, 20,21: Carlos A. Balañas, *El pensamiento de Amor Ruibal*, Ed. Nacional, Madrid, 1968, pp. 18-19.

6. IX, 319.

Advertimos que Amor Ruibal utiliza indistintamente las denominaciones *ente* y *ser*.

El correlacionismo universal (7):

He aquí el punto de partida y el fundamento del pensamiento de nuestro filósofo. A él dedica varios pasajes (8); pero aparte de la exposición sobre este tema base, la lectura de las obras del autor nos revela cómo lo está utilizando constantemente ya desde el tomo primero de los PFD.

En efecto, en el volumen primero se formula el correlacionismo *Cognoscitivo*, que no será plenamente desarrollado hasta el tomo octavo (9). En el mismo volumen se insinúa el correlacionismo *Cósmico o general* (10), que de un modo explícito aparece en el tomo sexto (11) aunque su desarrollo corresponda a los tomos octavo y noveno (12).

Puesto que se trata del punto de partida en el sentido estricto del término, no puede ser demostrado; pero según dice en varias ocasiones, admitir algo sin demostración no es lo mismo que hacerlo sin justificación. A este propósito alguien comenta:

“La hipótesis del Correlacionismo no es ni un postulado ni un juicio analítico; es la descripción de un hecho ubicuamente observado..., es un dato radical elevado a propiedad universal por la vía inductiva” (13).

Todos los seres del universo son entidades abiertas. En su conjunto forman algo así como un gran organismo, del que es miembro cada cosa particular. Por tanto ni el universo es tal sin los elementos (cosas) que lo integran, ni cada elemento (cosa) tiene sentido, es tal, sin su relación al todo. Trasladando la reflexión a cada entidad

7. Sobre el *Correlacionismo*, Cfr., principalmente:

—CARLOS A. BALÍNAS, *op. cit.*, pp. 105—120.

—G. FERNANDEZ DE LA MORA, *El Correlacionismo de Amor Ruibal*, Atlántida, 35 (1968), 450—481.

—V. MUÑOZ DELGADO, *Gnoseología y Ontología de Angel Amor Ruibal*, Salmanticensis, 15, (1968), 597—640.

—M. LONGA PEREZ, *La relación, idea dominante en el sistema filosófico de Amor Ruibal*, “Rev. de Filosofía”, XXI (1962), 467—489.

—JOSE DA VIÑA, *El relativismo de Amor Ruibal*, Compostellanum, II (1957), 277—292.

—J.M. DELGADO VARELA, *La gracia divina en el correlativismo*, Publicaciones del Monasterio de Poyo, Madrid, 1961, pp. 82—91.

8. Cfr., principalmente: VIII, 209—227; 53—58: CMI—EDE, 457—459.

9. Cfr., I, 223—225.

10. Cfr., *Ibidem*, 328.

11. Cfr., VI, 588.

12. Cfr., G. FERNANDEZ DE LA MORA, *op. cit.*, p. 454.

13. G. FERNANDEZ DE LA MORA, *Ibidem*, pp. 476—477.

individual se repite lo mismo; cada cosa es el resultado de una serie de elementos en relación, que constituyen un todo relativo, y los elementos son tales en orden al todo que es la cosa. La relación (mejor, correlación) entitativa universal es como la trama interna del universo y de cada cosa.

El todo formado por el universo es sólo *relativamente absoluto*. Por tanto no se basta a sí mismo, no tiene sentido por sí solo; dice relación esencial de dependencia, está abierto también. Es la apertura al Absoluto (14).

Vemos, pues, que toda entidad individual es simultáneamente un elemento del conjunto del universo. Considerada en este aspecto, pertenece al todo, está abierta al conjunto de las cosas. Esto no quita nada de su individualidad, sino todo lo contrario, se funda en ella, la supone constituida: “Según esto, existe entre los múltiples factores del universo una conexión natural, que sin suprimir cada entidad, se funde en ella, y da la explicación del todo” (15).

La concepción ruibaliana del universo no cae ni en el monismo metafísico, ni en un pluralismo de entidades aisladas, clausuradas.

Relatividad de naturaleza y relatividad de individuo

“Dada esa constitución de los seres que no son en sí y para sí exclusivamente, sino en sí y para otros seres, hay que distinguir la relatividad que les corresponde como naturaleza, y la que les corresponde como individuo” (16).

Tratemos de delimitar, en lo posible, el contenido de estas afirmaciones, que resultan bastante escurridizas.

Ante todo hemos de evitar equívocos en los términos. “Naturaleza” significa aquí: el conjunto de los seres del universo (no la naturaleza específica de cada clase de individuos). “Individuo”: una entidad determinada dentro del conjunto de los seres del universo.

El individuo puede considerarse bajo dos aspectos: a) en cuanto es término de un sistema de relaciones, es decir, una “realidad concreta de la naturaleza” (17); en cuanto es en sí.

14. Cfr., CMI-ED, 457-466; CARLOS A. BALIÑAS, *op. cit.*, p. 119.

15. VIII, 213.

16. *Ibidem*, 220-221.

17. *Ibidem*. 230.

b) En cuanto dice relación trascendental a los demás cosas, en cuanto es “para los otros”.

Ahora concretemos, ya, lo que nos proponíamos, *La relatividad* de los seres como *naturaleza* indica el momento de continuidad de cada ente con todos los demás seres, en cuanto constitutivos de la totalidad real del universo; significa esa comunión originaria por la que una cosa es una con todo lo real.

La *relatividad* de los seres como *individuo* indica, en cambio, el momento de contraposición; significa la afirmación de la entidad propia (dentro del todo correlativo) frente a los demás individuos. Se trata de una disyunción dialéctica (no disyunción aislante): el individuo se opone a lo demás, pero siempre dentro de (y realizando) la comunión originaria; de modo que ambas relatividades se afirman en su misma oposición. La *relatividad de naturaleza* sólo se hace real a través del individuo, mientras que este sólo sobre la base de naturaleza puede realizarse (18). Por eso dice Amor Ruibal que la relatividad de una cosa como individuo es “determinación singular” de la que le corresponde como naturaleza; y tal relatividad de individuo, aunque “inmediatamente se ordena a la constitución, conservación y perfeccionamiento individual, sirve de base para ulteriores relaciones” (19) (para formar parte de la naturaleza; en una palabra: para la relatividad de naturaleza).

Tal vez aclare lo que dejamos expuesto la dialéctica entre *ser* y *ser tal cosa*. Las entidades coinciden en *ser* (en este momento no hay diferenciación alguna, sino comunidad); pero *son tales cosas determinadas*. La determinación es determinación del ser. El ser es real por los individuos, y estos son *tales* por ser *concreción* del ser. Es decir, el individuo es *tal* (se opone a los demás) dentro del *ser*: ambas relatividades se afirman en la misma oposición.

El correlacionismo gnoseológico

Vista la tesis fundamental y fundamentante del ruibalismo, pasemos al análisis de su primera concreción, aplicándola al conocimiento humano.

El hombre es una realidad más, que forma parte del conjunto del universo. En este sentido hay en él unas relaciones hacia el conjunto que se deben a la entidad en cuanto abierta al todo (en cuanto es “para los otros”). Este dinamismo correlacional

18. Cfr., A. TORRES QUEIRUGA, *La realidad radical como emergencia según Amor Ruibal*, Miscelánea Comillas, 52 (1969), 98-106.

19. VIII, 221.

del hombre hacia el conjunto del universo, y viceversa, no es fruto de una actividad consciente, sino, más bien, razón de lo que será la conciencia individual.

Dado que el hombre es una entidad cognoscente, existe entre él y las cosas (cognoscente y cognoscible) un nexo debido a la misma naturaleza, anterior a toda actividad de tipo individual. Este nexo supone una preordenación del entendimiento a las cosas y de estas al entendimiento.

Cualquier teoría que pretenda establecer la objetividad del conocimiento, sin atender a este dato, está creando un problema ficticio e insoluble. El nexo indeclinable entre el entendimiento y las cosas es algo razonable y natural, admitida la tesis del correlacionismo universal. Se basa en la actividad preconsciente del hombre (como es toda actividad de naturaleza). Este tipo de actividad cognoscitiva pertenece a lo que Amor Ruibal denomina "momento prelógico" del conocimiento (20).

Según es sabido, al momento prelógico "del conocimiento" responde la función cognoscitiva de "adquisición". Distingue el autor otros dos momentos cognoscitivos: el momento "lógico" y el momento "psicológico". A estos responden respectivamente las funciones de "elaboración" y "deducción".

Hemos de subrayar nítidamente que entre los distintos momentos cognoscitivos no hay ruptura, sino eslabonamiento y concreación progresiva. Sería imposible hablar del momento preológico sin tener en cuenta los posteriores, ni hablar de estos sin tener en cuenta el primero. El proceso del conocimiento humano es, pues, unitario; en él cabe distinguir etapas sucesivas (estructurales, no cronológicas) integradoras, no disgregantes.

Momento prelógico del conocimiento (21).

Tratamos ahora solamente del momento prelógico por requerirlo la explicación de la noción de ser (22).

20. Cfr., *Ibidem*, 223.

21. En estas ideas sobre el "momento prelógico", sigo a A. Torres Queiruga, *Constitución y Evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*. Marova, Madrid, 1977, pp. 170-171.

22. Evito su estudio pormenorizado. Sólo señalo los puntos claves requeridos. Para una visión más completa, Cfr., J.L. BARREIRO BARREIRO, *Mundo, hombre y conocimiento en Amor Ruibal, filósofo gallego*, Pico Sacro, Santiago, 1978.

Sabemos que el hombre es un ser más, inmerso en la comunidad dinámica del universo. De este modo, antes de toda actividad consciente, del uso personal de sus facultades se encuentra en contacto con el ser. Por eso “la conciencia no acusa jamás la realización primera del contacto entre el conocer y el objeto conocido, sino el hecho ya realizado” (23). En este contacto radica la esencia del momento prelógico.

Esta primera actividad de la mente es una auténtica “fecundación” y “generación espiritual” (24) que constituye, precisamente, el primer conocimiento del ser, “que ha de convertirse en idea con el crecimiento natural de la inteligencia, formada a imagen del ser y de la actividad mental” (25).

“Amor Ruibal subraya incansablemente la peculiaridad e importancia de su estatuto cognoscitivo: no se trata de una *idea*, sino de una *noción*, o forma inmediata que se impone al cognoscente como principio de actuación subjetiva en el mundo objetivo, con prioridad a todas las determinaciones concretas en los seres, para poder luego conocer éstos en sus gradaciones” (26).

Toda idea tiene una extensión y una comprensión determinadas, fruto de elaboración personal. La noción de ser en cambio, es algo que se impone de hecho, con anterioridad a toda actividad individual, algo que jamás entenderíamos de no advertirlo. En su significación “falta en absoluto la nota de comprensión definida y no existe tampoco determinación extensiva que fije límites a su contenido” (27). Esto es lo que la constituye en su peculiar carácter de *trascendente*. La noción responde, en efecto, 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 para la ulterior determinación de lo concreto” (28).

Con esto queda manifiesto el aspecto metafísico del proceso cognoscitivo.

El hombre como naturaleza y como individuo

Ya hemos visto como en la *relatividad*, que es constitutiva de todo ser, Amor Ruibal distingue dos modalidades: la que le corresponde como *individuo* y la que le

23. VIII, 223.

24. *Ibidem*, 393.

25. *Ibidem*, 393–394.

26. A. TORRES QUEIRUGA, *op. cit.*, p. 171.

27. IX, 20.

28. *Ibidem*, 18.

corresponde como *naturaleza*. Sabemos que se trata de dos momentos dialécticos que se afirman en su misma oposición, ordenándose mutuamente el individuo a la conservación de la naturaleza y ésta a la conservación de aquel (29).

Por supuesto, esta doble relatividad es también aplicable al hombre: “De conformidad con esto, el hombre, en orden al mundo objetivo, puede considerarse lo mismo que los demás seres ora como *naturaleza*, ora como *individuo* en que la naturaleza se determina y concreta” (30).

Como *naturaleza* el hombre se encuentra en contacto con el ser antes de todo ejercicio de su conciencia, antes del uso personal de sus facultades” y por lo mismo su conexión con lo real está hecha por sí, aunque condicionada por la existencia individual, como acontece en todos los seres, donde la naturaleza ejerce sus múltiples relaciones, que sólo se hacen reales a través del individuo” (31).

Determinemos ahora la peculiaridad del estatuto cognoscitivo de la noción de ser.

Lo nocional pertenece a la actividad cognoscitiva preconsciente, de naturaleza; ahí tiene su radicación. En efecto, en el momento prelógico se da la captación del ser, como algo puramente objetivo, anterior a toda determinación de la realidad concreta; sencillamente como algo que *es*, en el sentido que se contrapone a nada.

Al ser trascendente lo denomina el autor “noción primaria” (32), ya que todas las demás la implican.

Puesto que estamos ante un punto muy importante, tratemos de matizar algo más sobre el *origen* de la noción de ser y su *contenido*.

Origen y contenido de la noción de ser

Para evitar desviaciones, recordemos que la noción de ser es lo primero, lo fundamental en sentido estricto, en el proceso del conocimiento humano; por tanto no puede ser producto de acto alguno previo. En actos sucesivos la encontramos siempre incluida (como envuelta y envolvente) (33).

29. Cfr., VIII, 224, 225; IX, 41-42.

30. VIII, 224.

31. Loc. cit.

32. IX, 20.

33. Cfr., A. TORRES QUEIRUGA, “La noción como momento del concepto según Amor Ruibal”, en *Angel Amor Ruibal en la actualidad*, C.S.I.C., Madrid, 1973, pp. 473-486.

La explicación última de su origen está en la relación esencial y encuentro de la realidad con el entendimiento. Es decir, la noción de ser se debe a la causalidad ejercida por las cosas, que completan la potencialidad cognoscitiva del entendimiento.

“Dada la naturaleza inteligente, se da desde entonces la causalidad ejercida por alguna cosa, que completa su naturaleza potencial cognoscitiva, determinando la noción de ser...”

...Es, pues, el *ser* una noción inconsciente, como las funciones de naturaleza, y que hallamos a nuestro paso, en todos nuestros pensamientos, sin que podamos asignarle otro origen...

...No existe, pues, medio de adquirirlo, sino es por la causalidad natural de toda realidad, anteriormente a toda abstracción” (34).

El contacto radical debido a la misma naturaleza, entre el entendimiento y las cosas no nos da contenidos de estos, o sea, no nos dice lo que sean las cosas, nada de su esencia. Sencillamente nos dice que *son*, no *lo que son*. Esto es el contenido de la noción de ser; la objetividad pura, la *existencia*, ser algo y no puramente nada.

“El concepto de ente en su significación más amplia y originaria, significa sólo la existencia, la exclusión de no ser; porque allí donde la esencia no aparece, si algo resta cognoscible, no es más que la existencia, el ente, óv.

...El concepto de ente como *existencia* es esencial, y por lo mismo indispensable, para todo acto cognoscitivo en el cual va envuelto” (35).

El ser nocional es homogéneo. Exclusión de la univocidad y analogía

La homogeneidad del ser trascendente significa que la noción de ser se aplica a todas las realidades de la misma manera, sin matiz distintivo. La razón está a la vista: el contenido de la noción de ser es la pura existencia actual o posible, o la exclusión de la no existencia, o de la nada, si se trata del posible. Pues bien, todos los entes finitos y también el Ente infinito, en cuanto *son*, existen: convienen igualmente en esta nota: la existencia.

Es evidente que el modo de ser, o modos de estas existencias, es distinto; pero ahí ya nos salimos de lo que expresa el ser como noción. Por eso Amor Ruibal afirma la homogeneidad del ser nocional trascendente.

34. IX, 378, 380, 382. Para Amor Ruibal la *causalidad* es una propiedad trascendental del ente (Cfr., IX, 408–421; V. MUÑOZ DELGADO, *Gnoseología y Ontología de Amor Ruibal* (op. cit.), p. 628.

35. IX, 229–230.

Cfr., M. FERRO COUSELO, *La analogía y la relatividad en el ser natural y sobrenatural*, Compostellanum, V (1960) 324–327.

Nos fijaremos en varios textos, en que aparece claramente defendida esta doctrina. Asimismo observaremos cierta evolución en la exposición del autor.

Aducimos, en primer lugar, textos de la *primera etapa*.

“La noción de ente es *trascendente*, pues está sobre las cosas singulares, y sobre los géneros y especies y a todo ello viene aplicada aquella noción de una manera igual e idéntica, en cuanto es la exclusión de la nada.

Pero es además ese mismo concepto, *unívoco*, por lo mismo que la nota generalísima de ser *algo*, de excluir el no ser de la nada, conviene de igual manera a todo cuanto existe” (36).

Estos textos manifiestan claramente la concepción del ente como *noción*, aunque a veces utilice la palabra “concepto”, que sin duda alguna aquí es sinónimo de noción y no de “idea”. También observamos la utilización del término “unívoco”. Tampoco tiene que ver *formalmente* con el univocismo escotista, sino que en Amor Ruibal, cuando habla del ente trascendente, es sinónimo de “homogéneo”, ya que para los escotistas la univocidad se refiere a la idea.

Veamos ahora algunos textos que responden a la *etapa más madura* del autor, en donde ya cuida más la terminología en el sentido aquí destacado.

“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 ideal fijo que se compara a 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 intensidad entitativa y significativa”. (37).

36. IX, 249; “La razón diferencial que excluye la *univocidad* comienza necesariamente al formarse ideas correspondientes a cosas que en sí no son reducibles a un mismo tipo” (IX, 362–363).

“La razón de ente, como tal, prescinde en absoluto de todas las diferencias, y una vez suprimidas las diferencias, el ente no puede dejar de ser unívoco, sea cualquiera el ser a que se refiera” (IX, 363).

“Sin duda que la entidad infinita se diferencia esencialmente de la finita, y por lo mismo la realidad expresada por el ente encierra gradaciones muy diversas. Pero esto no basta para que la noción de ente deje de ser unívoca, pues no son las diferencias en la cosa, sino lo significado por la noción de ente, lo que ha de tomarse en cuenta para juzgar sobre este punto” (IX, 364).

37. IX, 21. Este texto incluido en IX, 15–113 es de lo más maduro del autor: Cfr., A. TORRES QUEIRUGA, *Lo nocional como momento del concepto según Amor Ruibal*, (op. cit.), p. 474.

“Y esto aparece plenamente conforme con lo atrás expuesto sobre la noción del ser, que es *homogénea* en todo el ámbito finito e infinito que encierra” (38).

“Hemos también advertido que fuera del dominio de las ideas no hay unívoco ni análogo, porque falta la percepción de relaciones necesarias al objeto. Sólo queda la homogeneidad de la percepción nocional, cuyo contenido, al ser determinado mediante relaciones en ideas, da lugar a las variantes representativas de analogía y univocidad” (39).

Todos estos textos son suficientemente elocuentes. A pesar de la ligera evolución terminológica, no cabe duda de que para Amor Ruibal el ente trascendente es perfectamente homogéneo.

Creemos que el término “homogéneo”, utilizado en la etapa más madura del autor, es el adecuado para expresar el matiz exacto que le da al ente trascendente. El *unitarismo* significativo para todo ámbito de entidades queda perfectamente defendido. Además, teniendo en cuenta los distintos sujetos cognoscentes, también en ellos la noción de ser es igual, según afirma taxativamente nuestro autor, en cuanto no depende de la elaboración cognostitiva del individuo.

Brevemente: homogeneidad significa unidad de aplicación para todas las cosas, y unidad subjetiva en todo cognoscente, independientemente de su desarrollo individual.

“El modo de conocer por naturaleza, o sea por relatividad primaria del sujeto y del objeto, es absoluto y común a todos los seres cognoscitivos de igual categoría” (40).

“El conocer nocional no es más que la base del verdadero conocimiento, y la forma menos determinante de las propiedades del ente, aunque sea la más intuitiva. Es, como en el orden sensible de la visión, común a todos, sin embargo de que no todos habrán de llegar al mismo grado de conocimiento al elaborar las ideas sobre aquella intuición” (41).

También es clara la *exclusión de la analogía y de la univocidad* del ámbito del conocer nocional. En cuanto a la *analogía*, no hay duda alguna. En lo referente a la *univocidad*, sólo podría caber duda, si no se tuviese en cuenta el titubeo de

38. CMI-ED, 350. También es de lo más definitivo del autor, según advierte S. CASAS BLANCO: Cfr., CMI, 36.

39. Inédito-11, 10. Este trozo del inédito es posterior a IX, 15-113, con toda probabilidad, pues se refiere en pasado a ideas expuestas en esas páginas. Por tanto de la última etapa redaccional.

40. VIII, 227.

41. Inédito-11, 39.

terminología hasta dar con la definitiva. Pero, teniendo en cuenta que para el autor la univocidad lo mismo que la analogía sólo puede darse en el ámbito de la idea, dado que no hay la menor duda en excluirla del ser trascendente, que siempre considera noción (no idea), la exclusión de la univocidad ha de considerarse igualmente clara.

Se aprecia, como decimos, una ligera evolución en el autor, sólo de terminología, la cual sufrió ciertos tanteos, que se explican perfectamente por ser una visión nueva en relación con la tradicional escolástica. Además el no haber publicado en vida todas las obras dan justificación a este hecho.

Así pudiera parecer, a primera vista, que defiende la univocidad del ser trascendente, teoría que el autor critica ampliamente y rechaza, al analizar el escotismo (42). Teniendo en cuenta las obras de la última etapa redaccional, ya vimos superada esta impresión.

Todo esto confirma en la obra de Amor Ruibal lo que A. Torres Queiruga llama "estratos" hacia una búsqueda definitiva (43).

Tenemos ya expedito el camino para entrar en el tema de la analogía. El problema es más complejo, pero trataremos de llegar a un término de luz.

II.— EXPOSICION

Está claro, por lo expuesto anteriormente, que no se da la analogía en el ámbito de la noción de ser trascendente. Es un punto fijo a tener en cuenta, pues la teoría de Amor Ruibal sobre la analogía irá apareciendo con ciertos titubeos que se esclarecen, si no olvidamos la doctrina de la homogeneidad del ser nocional.

Una vez más subrayo que las ideas sobre la analogía se encuentra en el inédito—11; por eso nuestra exposición se basará en este escrito (44). En lo publicado del autor sólo existen algunas alusiones, pero nada aportan (45).

42. Cfr., IX, 186—215; Inédito—11, 51, 89.

43. A. TORRES QUEIRUGA, *Constitución y evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, (op. cit.), p. 167.

44. Aporto muchos pasajes del inédito—11, textualmente, por tratarse de un escrito poco accesible.

45. Cfr., A. AMOR RUIBAL, *El conocimiento y el influjo de Dios en los actos libres del hombre*, Compostellánnum, I, (1960) 76—78; IX, 31—36, nota, 249—251, 365; CMI, 325, 350, 409.

Seguimos la constante metodológica de Amor Ruibal. Primeramente analizaremos la crítica a que somete la concepción escolástica, para establecer luego su peculiar visión sobre la analogía.

Parte crítica

La crítica de la analogía escolástica aparece en varios pasajes del inédito—11, que responden a diversas etapas redaccionales. Nos fijaremos en los dos más significativos. No analizamos críticamente el juicio histórico—crítico del autor. Tal problema en este momento es accidental; sólo pretendemos encuadrar el marco de inteligibilidad de la teoría ruibalana.

El propio autor advierte:

“No hemos de ocuparnos aquí de la evolución de la teoría de la analogía que siguen las orientaciones de las diversas teorías cognoscitivas, porque no hace a nuestro objeto” (46).

El *primer pasaje* lo encontramos en el contexto del problema del conocimiento y distinción de las perfecciones divinas. En razón de este problema restringe expresamente la crítica de la analogía.

Después de fijarse en la visión escotista, pasa al análisis de la tomista, hace una breve exposición histórica y establece su crítica (47).

“La teoría tomista, que generalmente prevaletió en las escuelas teológicas, con modificaciones más o menos profundas, sigue camino opuesto al de los escotistas, y niega que haya ningún concepto unívoco entre el Ser infinito y los entes finitos. El sistema teológico de la naturaleza divina fúndase, según esta opinión en un sistema de analogía” (48).

Exposición ruibañiana de la analogía tomista

Esta teoría se basa, según es sabido, en la división de los términos en equívocos, unívocos y análogos (49).

46. Inédito—11, 76, nota 1.

47. Cfr., *Ibidem*, 88—90;

48. *Ibidem*, 90.

49. Cfr., Inédito—11, 90—91; IX, 31—36, nota; en donde expone y critica ampliamente lo análogo, fusión de lo equívoco y de lo unívoco.

Dos formas de analogía señala la escuela tomista: *analogía de atribución* y *analogía de proporción*. Por la primera se predica de una cosa lo que no tiene y es propio de otra, con la cual guarda alguna relación. Por ejemplo “sano” aplicado al alimento en relación con la salud del hombre. “En este caso la analogía de la palabra sano, aplicada al hombre es intrínseca y aplicada al alimento es extrínseca; porque aunque se dice de los dos, en la realidad objetiva sólo pertenece a uno, al hombre sano o con salud” (50).

Por la analogía de proporción se predica de cosas distintas una misma propiedad, que se halla en ellas en grado diverso y diversa proporción. En palabras de Amor Ruibal:

“Significa una misma realidad que se ofrece con diversidad de grados en distintos sujetos: así por ejemplo el ser corresponde a la substancia y al accidente, y sin embargo en la doctrina aristotélica el accidente y la substancia no expresan el mismo grado.

Tal es lo fundamental de la analogía, y lo que es menester recordar, dejando aparte puntos discutidos entre los defensores de esta doctrina, *para el objeto de que se trata*” (51).

En el subrayado anterior se fija el punto de mira de la crítica. Las palabras “para el objeto de que se trata” se refieren al contexto en que se está moviendo: el conocimiento de las perfecciones divinas, pues el texto continúa:

“En esta teoría se apoya todo el sistema teológico tradicional del conocimiento de Dios y de sus divinas perfecciones” (52).

Si hemos recogido estos apuntes por lo demás bien conocidos, es para hacer notar precisamente lo sucinto y tópico de la exposición del autor, lo cual explica el que después la crítica sea también global.

Postura crítica del autor

“Lo primero que se ha de notar es que ni la atribución ni la proporción *así entendidas* sirven para constituir lo que llamamos conocimientos analógicos” (53).

50. Inédito—11, 91.

51. Ibidem, 91—92.

52. Ibidem, 92.

53. Loc. cit.

Contra la primera impresión de que el autor rechaza en absoluto la analogía, importa fijarse en la salvedad que hace. La oposición a la atribución y proporción “así entendidas” denota que no rechaza estas formas de analogía *en sí*, sino la concepción tomista de las mismas.

Eso sí: en cuanto a la *analogía de atribución*, en el siguiente pasaje su rechazo no puede ser más radical: “no puede tener valor alguno cognoscitivo desde el punto de vista lógico ni ontológico y por lo tanto es perfectamente inútil e incapaz del nombre de analogía” (54).

En definitiva se reduce al valor de lo equívoco: “Porque equívoco es emplear un mismo nombre para designar cosas diversas que sólo por un acto mental nuestro pueden asemejarse” (55).

Sin embargo, esta drástica postura hacia la analogía de atribución la encontraremos atenuada en estadios sucesivos, aunque no pasará de asignarle un valor auxiliar y accidental. Podemos notar también que, aún cuando la analogía de atribución aquí está considerada bajo la visión tomista, el rechazo de su valor se extiende a la atribución *en sí*; pues hablando de la analogía de proporción, hace salvedades que no aparecen al hablar de la atribución. “En cuando a la analogía de Proporción, si se toma *tal como suele presentarse*, tampoco ofrece solución al problema del conocimiento del Ser Supremo” (56). En lo subrayado se reitera la salvedad a que hemos aludido.

La deficiencia de la analogía de proporción (“tal como suele presentarse”) está en que exige, como base, univocidad fundamental del concepto (cosa que no admiten los tomistas).

La analogía de proporción resulta de la diversidad de grados de una misma perfección en realidades distintas. Esto requiere admitir la unidad fundamental capaz de gradaciones. Así, cuando decimos que una cantidad es proporcional a otra, está en la base necesariamente el concepto unívoco de cantidad objeto de la proporción, sin la que esta sería imposible. Brevemente: la proporción, sin más, no basta para constituir lo análogo, ya que supone siempre univocidad de conceptos (57).

54. Loc. cit.

55. Loc. cit.

56. Ibidem, 93.

57. Loc. cit. (incluída la nota 1).

Sin más aclaraciones queda interrumpido el texto.

Más adelante volveremos sobre ideas insinuadas ahora.

Retengamos, sin embargo, la insistencia del autor en la base de univocidad que se requiere para la analogía de proporción. Veremos el alcance significativo de esta afirmación tan poco aclarada de momento.

La aplicación al conocimiento de Dios de la atribución y proporción, entendidas al modo tomista, llevarían al agnosticismo, o a la total comprensión de Dios respectivamente (según no se admita la base de univocidad o, por el contrario, se admita) (58).

Analicemos ahora el *segundo pasaje* del inédito—11. En él encontraremos más matizada la crítica de la analogía escolástica y, simultáneamente, surgen ideas que aclaran cuál va a ser la postura del autor sobre la analogía.

El contexto de este pasaje es el problema del valor de nuestras ideas respecto del conocimiento de Dios:

“Las escuelas dentro de la ortodoxia están conformes en que la realidad de Dios queda a distancia infinita de toda representación humana.

...Las teorías teológicas acerca del conocimiento humano de Dios no pueden referirse sino al valor representativo de lo infinito en los conceptos finitos, donde todo objeto que se ofrece a la percepción al ser representado, ha de serlo necesariamente según la medida de la idea del sujeto que conoce. Más al mismo tiempo para que aquella representación tenga valor objetivo respecto de la Divinidad, es necesario que exista algún nexo real entre el contenido de la idea (y su significación en Dios, sino el valor de la idea) se reduciría a una creación subjetiva por tanto ajena del todo a la Divinidad, la cual resultaría representada por imágenes acomodaticias, quedando plenamente incognoscible que es lo que enseña el agnosticismo. Y he aquí *el punto de difícil solución que se ofrece*” (59).

A este problema responden de distinta manera el escotismo y el tomismo, según sus teorías ontológicas y gnoseológicas.

Para el *escotismo* —prosigue el autor— el ser trascendente es unívoco; la cosa está constituida en función de la idea; hay una correlación necesaria entre los conceptos y lo que representan. Esta teoría conduciría lógicamente a la reducción de lo creado e increado a una misma categoría fundamental cognoscible. El escotismo sin

58. Cfr., *Ibidem*, 94.

59. *Ibidem*, 69–70 (las palabras entre corchetes faltan en el texto, pero se suplen fácilmente).

embargo, evita tales escollos aplicando las determinaciones concretas del ente que están fuera del concepto de ser. Esto, que salva la ortodoxia de la escuela, constituye en cambio, su grave dificultad; pues las diferencias del ente que no tienen ser no son diferencias (60). “Así, pues, en esta teoría que representa un supremo esfuerzo para mantener la correlación mayor posible entre la Divinidad y el valor de los conceptos, acaba por sacrificarla en absoluto ante la necesidad de mantener la distinción de los seres finitos en sus categorías, y la trascendencia del Ser infinito sobre ellas” (61).

Para el *tomismo*, por el contrario, la idea se constituye en función de la cosa. La idea de ser trascendente es análoga, “prescinde” de las diferencias y da como resultado la conveniencia analógica de las cosas en el ser. Admitida la analogía ya al nivel del ser trascendente, pretende el tomismo establecer un nexo cognoscitivo entre lo finito e infinito (62).

“Mas ¿puede la *analogía entendida en esa manera* ser legítima interpretación de un nexo cognoscitivo de la idea humana y del ser divino?” (63).

Con esto queda determinado el contexto en que está situado Amor Ruibal, para lo que va a decir sobre la analogía tomista.

Una vez más encontramos una salvedad importante: “la analogía entendida en esa manera”. Por tanto la crítica y rechazo, que descubriremos no afectan a la *analogía en sí*, sino a la concepción tomista. Esto aparece claramente corroborado, pues, antes de contestar al interrogante planteado, el autor da un anticipo de su postura hacia la analogía en general.

“Sin duda que la *analogía* (proporcio) 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” (64).

Está claro que nuestro filósofo no rechaza la analogía *en sí*.

En este pasaje la crítica de la analogía tomista es más minuciosa que la señalada anteriormente: por ello nos detendremos en su análisis.

60. Cfr., Inédito—11, 70—71.

61. Ibidem, 71.

62. Cfr., Ibidem, 71—72.

63. Ibidem, 72.

64. Loc. cit.

Para la escuela del ente trascendente análogo las percepciones por analogía nunca expresan idealidad alguna unívoca latente.

“El concepto que sirve de nexo común a entidades diversos jamás se aísla en absoluto del tipo real y concreto en que se modela la idea que ha de referirse analógicamente a otro ser, al hallar la semejanza que existe entre ellos. Por eso la analogía en este sistema responde siempre a una correspondencia más externa que interna entre conceptos y cosas.

Lo analógico expresa, como es sabido, bajo la misma denominación una razón objetiva en entidades diversas con las diferencias que estas diversas entidades exigen. De donde resulta que una misma nota objetiva puede ser en parte idéntica en cosas distintas, y en parte diversa como aquellas cosas” (65).

Se señalan dos causas generales de esta propiedad de la analogía, resultando así las ya consabidas *analogías de atribución y de proporción* según se atribuya a una cosa lo que es propio de otra con la que guarda relación, o de que una misma propiedad se dé en cosas distintas en distinto grado o proporción, de manera que existe una relación proporcional entre ellas (66).

Encontramos, a continuación, la raíz última que vicia la visión tomista de la analogía, según Amor Ruibal:

“A nuestro objeto basta recordar la tesis ideológica del ente trascendente análogo, según la cual son los tipos respectivos de las bases esenciales lo que modelan las formas propias de las ideas, y por lo mismo subordina a aquellas el alcance y valor de las analogías y del conocimiento que representan.

...Es innegable que cuanto más se estrecha el valor del concepto y se confina el alcance de su representación dentro del molde de cada esencia metafísica propuesta, menos puede extenderse la significación de aquella idea a otros seres, y más exterior e insustancial aparece el uso de la analogía, ya que el contenido de cada idea, que por analogía se intenta trasferir a lo que debe ser materia de otra diversa no alcanzada, no puede trasponer los confines ontológicos, a que, según la teoría, viene subordinado todo humano concepto” (67).

Con esto se explicita la *dificultad de base*: el tomismo se ata demasiado esencialmente a la realidad concreta mundana para poder, en pura lógica, trasponer sus confines.

65. Ibidem, 75.

66. Cfr., Loc. cit.

67. Ibidem, 76.

Tratemos de ver esta deficiencia, examinando en concreto las dos formas citadas de analogía.

La analogía de atribución carece de valor cognoscitivo real, desde el momento que por ella sólo se establece una relación extrínseca entre cosas intrínsecamente desemejantes. Por eso su valor es puramente metafórico, más en concreto: una metonimia.

“Trátase, pues, de un procedimiento descriptivo que puede servir al que se halla en posesión ya de una determinada idea, pero que en modo alguno bastaría para adquirirla” (68).

Una vez más afirma el autor que esta clase de analogía (propriadamente figura retórica) fue introducida por los peripatéticos, contra la mente de Aristóteles. Aplicada al conocimiento de Dios llevaría al agnosticismo (69).

La postura acerca de la atribución coincide fundamentalmente con lo visto anteriormente, pero se observa cierta atenuación, al decir: “puede servir al que se halla en posesión ya de una determinada idea”.

La analogía de proporcionalidad

“En cuanto a la analogía de proporcionalidad, *tal como se propone* en el aristotelismo, tampoco puede ofrecer solución satisfactoria al problema del conocimiento del ser” (70).

Notemos también aquí lo subrayado. Por una parte se opone a la proporcionalidad (según la visión aristotélica). Pero evidentemente no es oposición absoluta. En efecto, en este momento el autor distingue dos formas: *proporción* y *proporcionalidad*.

“Como *proporción* expresa la analogía existente entre dos grados distintos en una misma entidad como la que existe entre diversas cantidades homogéneas (v. gr., 2, 4, 6, etc.), que sólo expresan variantes numéricas de una misma cualidad.

Como *proporcionalidad* no expresa una relación entre grados distintos, sino la relación entre diversas proporciones (v. gr., cuando se dice que 4 es a 8

68. Ibidem, 77.

69. Cfr., Loc. cit.

70. Loc. cit.

como 12 a 24). Por eso la proporción se aplica directamente a cantidades mientras la proporcionalidad tiende a expresar cualidades” (71).

La *analogía de proporción* a tenor de los principios tomistas, no constituyen medio válido para conocer la Divinidad, en opinión de Amor Ruibal. Razón:

“Si la idea del ente no se forma sino con subordinación a las ideas que se encierran en las diversas categorías de lo creado, la Divinidad está fuera de las categorías, es necesario que no pueda ser conocido ni por estas ideas, ni por la idea suprema de ser en que aquellas se resumen, por más que todo ello se eleve a lo infinito, porque la cantidad entitativa, por más que se multiplique, no cambiaría nunca la cualidad significativa, ni por consiguiente su categoría” (72).

Considerada *en sí misma* la analogía de proporción exige “una base de univocidad de conceptos primarios”. Por tanto, admitiéndola como medio para conocer a Dios, “equivaldría a desechar la analogía que se defiende y admitir la doctrina del ser unívoco que se intenta desechar. Porque, aunque la analogía de proporción resulta de la diversidad de grados, es indispensable que haya unidad fundamental capaz de admitir gradaciones dentro de su propia entidad, como el más y el menos en toda cantidad. La proporción entre dos figuras geométricas, dos círculos por ej., uno sumamente pequeño y otro inmensamente grande, no puede existir, si en cualquiera de ellos no se realizase la misma definición de círculo, que es el concepto común de uno y otro” (73).

Abandonada la analogía de proporción (según la doctrina tomista) como medio válido de conocer la Divinidad, pasa nuestro autor al análisis de la *proporcionalidad*. “La *analogía de proporcionalidad* tampoco ofrece *en la misma escuela*, garantías como medio de aquel conocimiento” (74).

La oposición a la proporcionalidad tampoco es absoluta, sino tan sólo dentro del contexto de la escuela tomista.

“La proporcionalidad, o correspondencia entre diversas proporciones, puede referirse a las *relaciones en sí* de las cosas que se comparan, o de las *cosas mismas* que son objeto de la comparación que se efectúa” (75).

71. Ibidem, 78.

72. Loc. cit.

73. Loc. cit.

74. Ibidem, 79.

75. Loc. cit.

La proporcionalidad *entre las cosas* es decir, entre los términos de la relación que se establece, equivale a afirmar la identidad, en una misma idea, de dichos términos. El autor lo aclara con un ejemplo. El entendimiento es el alma lo que el sentido de la vista al cuerpo. En esta proporcionalidad la visión intelectual es lo mismo que la visión corpórea, tan sólo con la diferencia de grado que resulta de realizarse una en el espíritu y otra en la materia (76). “En tal sentido la proporcionalidad entre Dios y las criaturas sería la anulación de las diferencias que la analogía pretende justificar” (77).

Después de considerar la proporcionalidad entre las cosas mismas, pasa a considerarla referida a las relaciones de las cosas que se comparan. Esta consideración es minuciosa y de gran trascendencia para vislumbrar la concepción ruibaliana sobre la analogía.

“La proporcionalidad *no entre las cosas entre sí, sino entre las relaciones* que entre ellas se establecen, exige para que pueda originar conocimiento: 1^o que sea conocida una proporción entre dos términos; 2^o 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. Si para hacer entender lo que significa la visión intelectual, digo que esta es al alma lo que la visión sensible es al cuerpo; es necesario que el que escucha conozca no sólo lo que es el cuerpo y la visión sensible, sino también lo que es el alma como distinta del cuerpo, a fin de que no identifique el ser del cuerpo con el del alma, y pueda así deducir legítimamente la idea de la visión espiritual por la visión corpórea, sin confundirlas sin embargo al asemejarlas” (78).

En todo conocimiento por comparación (al cual se reduce la proporcionalidad) sólo puede haber una incógnita a despejar, un sólo extremo desconocido:

“Aplicando esta doctrina general al caso particular del conocimiento de Dios mediante la analogía de proporcionalidad dicha, tenemos como extremos comparables, Dios es a sus propiedades y atributos lo que el hombre es a sus atributos y propiedades” (79).

Más, puesto que Dios no es extremo conocido, la proporcionalidad no tendría valor cognoscitivo. Proponiendo del modo citado la proporcionalidad, iríamos a parar

76. Cfr., Loc. cit.

77. Loc. cit.

78. Loc. cit.

79. Incédito—11, 80.

inevitablemente, bien al atropomorfismo, bien al agnosticismo, según el término Dios se haga de igual significación que el término hombre, o bien Dios sea la incógnita a despejar sin término alguno comparable, ni idea que le corresponda (80).

Ante la gravedad de estas consecuencias, consideramos de *máximo interés*, para captar la mente del autor, *otra forma* de proponer la proporcionalidad que mostramos a continuación:

“Mas dicha *proporcionalidad* puede proponerse de *otra manera* y con otro carácter: el *ser creador e infinito es a sus propiedades lo que el ser creado y finito es a las suyas*; por lo tanto una vez conocido el *concepto de ser*, podemos determinar las diversas gradaciones antitativas y formular el concepto de la primera división del ser en finito e infinito, criatura y creador; y he ahí la *base de posteriores ideas sobre el ser de Dios, por analogía con el ser humano*” (81).

Examinemos cuidadosamente lo que sigue diciendo:

“Esta forma de aplicar a Dios la proporcionalidad consabida para determinar la base científica de nuestro conocimiento acerca de El, *difiere del procedimiento anterior bastante más de lo que a primera vista representa*. En dicha *primera proporción* la idea de Dios es un *postulado sin idea representativa* en orden a sus atributos, enfrente a la idea del hombre y de sus atributos conocidos; de donde resulta la *imposibilidad* de concluir cosa alguna sobre el conocimiento de Dios.

En la *última proporción* señalada la idea de Dios *no es un postulado*, sino una *consecuencia del concepto previo de ser* que preside a las representaciones de lo finito, y que se eleva a lo infinito desde el momento en que se trata de fijar la razón de la existencia de lo contingente en una Entidad necesaria. Dada la necesidad de un ser primero como causa del mundo, se sigue la derivación de todas sus propiedades y atributos; y *ese ser así concebido* con sus perfecciones consiguientes a su infinitud nos da la idea de Dios, que es *una resultante y natural consecuencia de la primera idea de ser* de que antes hemos hablado” (82).

Precisamente a esta altura el panorama comienza a clasificarse. Por una parte *parece* que se aproxima al aristotelismo tomista, pero, por otra *la separación es radical*. La razón de esta radical divergencia está en las respectivas concepciones del ser. Veámoslo: “Tal es la mejor forma de utilizar la proporción analógica, de que venimos

80. Cfr., Loc. cit.

81. Loc. cit.

82. Ibidem, 81; Cfr., *Inédito Ente finito y ente infinito* (en él Amor Ruibal explica ampliamente la formación de la idea de infinito, partiendo de la noción de ser homogéneo).

tratando, en orden a justificar científicamente, *dentro del aristotelismo*, la cognoscibilidad humana de la Divinidad” (83).

Aquí es donde encontramos el *aparente encuentro* con el tomismo, que inmediatamente se convierte en despedida, sin posibilidad de avenencias posteriores.

“Pero con todo, si se examina el *fondo de la solución* propuesta se advierte que el *defecto capital del sistema* no ha desaparecido, sino que simplemente se ha conseguido *alejarse*” (84).

En este punto comienza la despedida ruibaliana con respecto al tomismo.

Analicemos el fundamento de la ruptura. No es otro que lo apuntado anteriormente: su *concepción del ser*.

“En efecto, si bien la idea de Dios se ofrece de esta suerte como una derivación de la noción de ser, y por lo tanto tiene en ello su inmediata justificación, *resta* por averiguar *si la noción de ser en que se funda esta doctrina está a su vez justificada*. Porque si la noción de ser se ha formado y es originaria de lo finito; y a tenor de los principios de la escuela aristotélica de que tratamos, el concepto de ente es análogo, aún respecto de los entes creados y de las categorías contingentes; es indudable que tal concepto no puede, en ningún caso elevarse a lo infinito sin que desaparezca en absoluto su significación respecto del ser de Dios, o se trasfiera a El mediante una previa forma de analogía. Más en esta hipótesis hemos vuelto a la dificultad primera del problema, y hemos aquí de nuevo en el caso de si existe o no alguna base objetiva para establecer una proporcionalidad analógica entre el ser y el Ser infinito” (85).

En el tomismo la noción de ser está limitada en su representación por exigencia esencial a lo sensible sin que, en estricta lógica, pueda trascenderlo. La única base posible de analogía entre el ser creado e increado sería anterior a la noción de ser, y puesto que tal representación supraontológica no existe, no hay posibilidad de fundar la proporcionalidad entre lo finito e infinito.

Es más, aún cuando existiese tal representación supraontológica, sería la univocidad representativa lo que constituyese la base del conocimiento de Dios y no la analogía, contra las pretensiones de la escuela tomista (86). El agnosticismo respecto a Dios sería la consecuencia lógica de la visión tomista de la analogía.

83. Inédito-11, 81.

84. Loc. cit.

85. Ibidem, 81-82.

86. Cfr., Ibidem, 82; IX, 181-219: En donde se expone y critica la concepción escolástica del ser trascendente, especialmente la tomista.

“La analogía de proporcionalidad ofrece aquí la misma substancial deficiencia que hemos visto 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 la idea de Dios ni de sus propiedades es determinable (87).

El diálogo con el tomismo ha terminado. La ruptura está consumada.

Este *segundo pasaje* sobre la analogía se orienta (como vemos) fundamentalmente a criticar la concepción tomista de la proporcionalidad en su aplicación al conocimiento de Dios. Pero de él se *desprenden varias* ideas muy importantes para entender la *concepción ruibaliana*. “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 del Creador y criatura. Porque, el hecho de que mediante las criaturas podamos elevarnos al conocimiento de un principio increado, no incluye el cómo de la elaboración de la idea de la Divinidad, en cuanto representativa de ella misma” (88).

El autor descarta la primera parte de la disyunción, y se centra en la segunda. En este análisis nos veremos introducidos en su pensamiento sobre el tema.

Hace ver la imposibilidad de que el tomismo pueda seguir válidamente este camino, cuya razón ya nos es conocida: defender que el ser trascendente es una idea, y admitir la analogía a este nivel. Por ello Amor Ruibal, no ve nexo cognoscitivo posible entre Dios y las criaturas (89). Razón que ya conocemos por lo dicho anteriormente.

Para nuestro autor el ser trascendente es *noción* (no idea), perfectamente homogénea para todo el ámbito del ser, por eso incluye todo ente finito y al Ente infinito; cuyas modalidades son descubiertas sólo a nivel de la idea (90).

La idea de Dios es una resultante de la noción de ser, que al ser referida a un “Ente primero lleva en sí la idea de Dios, en alguna forma representado” (91).

Lo que insinuábamos en páginas anteriores cobra ahora pleno sentido: la distinta concepción del ser encamina por sendas distintas al tomismo y a Amor Ruibal (92).

87. Inédito—11, 82.

88. Ibidem, 83.

89. Cfr., Loc. cit.

90. Cfr., IX, 25—27.

91. Inédito—11, 83.

92. Para la concepción ruibaliana del ente, Cfr., IX, 19—26, 249—250, 362—365; CMI, 318, 350, 375.

Aunque la perspectiva de esta disertación apunta directamente al problema del conocimiento de la Divinidad, nos sitúa en la fundamentación de la analogía de proporcionalidad.

“Débase advertir finalmente que toda analogía de proporcionalidad incluye un *elemento común previo* que le hace ser *fundamento unívoco*, y sin lo cual se reduce a una fórmula de puro lenguaje figurado” (93).

El fundamento “unívoco”, de que habla el autor, se ha de traducir por “homogéneo”, para evitar confusiones. Ya sabemos que la terminología definitiva para señalar la uniformidad representativa del ser trascendente es la “homogeneidad”; así quedan excluidos las posibles sospechas de reminiscencias escotistas.

Subraya el autor que el intento de eliminar este fundamento homogéneo en la proporcionalidad, la hace inaplicable a Dios, eliminando así la posibilidad de conocerlo.

El pasaje analizado se cierra con una nota interrumpida, en la cual se inicia la exposición del intento de fusión entre la analogía de atribución y proporción, doctrina de algunos aristotélicos, que no comparte Amor Ruibal. Después de un detenido examen comparativo, pudimos comprobar que la nota interrumpida ha sido trasladado por el editor Pumar Cornes a PFD IX, 31 (94).

Omitimos el análisis de la misma, porque nada especial aclara sobre el pensamiento del autor, además coincide fundamentalmente con la crítica que hemos visto en el *primer pasaje*.

Desarrollada esta sutil elucubración que hemos hilvanado teniendo en cuenta diversos pasajes de este difícil y difuso inédito, parece oportuno detenerse ahora en una valoración de la crítica.

93. Inédito—11, 83.

94. Demostración de que la nota interrumpida en el Inédito—11 fue trasladada al tomo IX:
Inédito—11, 84

“Forma análoga a lo que acabamos de indicar, dentro de los principios aristotélicos, es la de un intento de asociación de la atribución y de la proporción, de suerte que lo que quepa dentro del elemento representativo proporcional se explique por semejanza mediante la atribución. *Así...*” (se interrumpe la nota).

IX, 31—36, nota

“*Así* al predicar de Dios la inteligencia la voluntad, la sabiduría, el poder, la justicia, etc., se significarían dos cosas: una, el elemento del objeto de la *analogía de proporción...*; otra, el elemento real en Dios... que sería objeto de la analogía por atribución...

Esto, que es suprimir a un tiempo la analogía de *atribución* y de *proporción...*”

Valoración de la crítica ruibaliana a la analogía escolástica

Solamente pretendemos exponer de modo esquemático las principales divisiones de la analogía según los tomistas y suarecianos en general y, únicamente, a efectos de situar la postura de Amor Ruibal sobre el tema. Prescindimos de la escuela escotista por venir menos a colación.

Como es sabido, los tomistas y suarecianos constituyen dos sectores señalados en la concepción de la analogía, dentro de la Escolástica. Entre los primeros la tendencia prevalente es la cayetanista. Unos y otros pretenden seguir a Santo Tomás que da pie en sus textos a varias interpretaciones, según muestran las discusiones, incluso entre los tomistas (95).

Coinciden los escolásticos en considerar la analogía como un modo de predicabilidad de una razón común a distintos inferiores, que en parte es igual y en parte distinta. Por eso colocan la predicación analógica entre la univocidad y la equivocidad.

En cuanto a las divisiones, tenemos en primer lugar: la analogía *extrínseca* e *intrínseca*. La primera, si la razón común a los diversos analogados es intrínseca en uno y en los demás no.

Dentro de analogía extrínseca suele distinguirse la de *atribución* y la de *proporcionalidad impropia o metafórica*. Dentro de la intrínseca, la de *atribución* y la de *proporcionalidad propia*. En este punto ya hay grandes discrepancias. La tendencia cayetanista niega que haya atribución intrínseca; la suarista, en cambio, niega la proporcionalidad propia (96).

Amor Ruibal evita conscientemente dedicarse al análisis detallado de las distintas modalidades de la analogía, admitidas en las escuelas (97). Las razones son fáciles de explicar: su estudio de la analogía gira en torno al problema del conocimiento de Dios, y sólo bajo este prisma da su visión de la analogía. Además las discusiones sobre la analogía surgen principalmente por las distintas teorías acerca del

95. Cfr., JOSE HELLIN, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Madrid, 1947, pp. 76-82.

SANTIAGO RAMIREZ, *Opera omnia*, vol. II (*De analogía*, IV), C.S.I.C., 1972, pp. 1811-1850.

96. Cfr., J. HELLIN, *op. cit.*, pp. 27-29.

PAULUS DEZZA, *Metaphysica generalis*, ed. septima, Romae, 1964, pp. 35-54.

97. Cfr., *Inédito*-11, 76, nota 1.

ser trascendente. Sabemos que nuestro autor excluye nítidamente la analogía a nivel del ser trascendente. Así zanja la raíz de las ramificaciones a que hemos aludido.

Por todo esto podemos establecer, como primera valoración de la crítica ruibaliana a la analogía escolástica, que únicamente se fija en lo *fundamental*. Aunque a primera vista, pudiera parecer su crítica simplificadora, tiene no obstante una notable profundidad. Diríamos, ¿para qué entretenerse en las ramificaciones, si la raíz ya está cortada? (98).

Verbalmente se aproxima a la postura cayatanista, el admitir que sólo la analogía de proporcionalidad tiene valor metafísico, no la de atribución. Sin embargo no es así realmente, pues, se aleja por igual de Cayetano y Suárez. Se trata de otra visión, aunque coincida la terminología. En efecto, afirma que para la analogía se requiere una base de *significación unitaria* (que es su fundamento). Solamente después de admitir esta base homogénea (el ser nocional homogéneo) tiene cabida la predicabilidad analógica entre lo finito y lo infinito.

Parte positiva

Hemos visto cómo en la parte crítica aparecían datos de la doctrina ruibaliana acerca de la analogía. No obstante, existe *solamente un pasaje* en la extensa obra de Amor Ruibal, en donde *positivamente* expone su visión sobre la analogía. Perteneció también al inédito-11. Es muy breve esta exposición, pero estimamos que resulta suficientemente aclaratorio, después de lo dicho en la parte crítica. Incluso es posible determinar su momento redaccional.

Corresponde a la última etapa redaccional del autor. Ya hemos señalado que las páginas 15-113 del tomo IX de PFD son de lo más definitivo (Sabemos también que estas páginas pertenecen al inédito-11, trasladadas allí por el editor Pumar Cornes). Pues bien, el texto en cuestión es posterior a las páginas mencionadas del tomo IX. Sólo disponemos de criterios intrínsecos, pero no dejan lugar a dudas (99).

98. Es esta una característica general de la crítica histórica ruibaliana:

Cfr., CARLOS A. BAÑIÑAS, *op. cit.*, pp. 20-33.

V. MUÑOZ DELGADO, "Interpretación Amorruiabalista de la historia de la filosofía y de la teología", en *Amor Ruibal*, ed. Rev. "Estudios", Madrid, 1969, pp. 39-86.

99. *Comprobación* de la *cronología* del pasaje del inédito-11 sobre la analogía, como posterior a IX, 15-113:

"Las diversas categorías nocionales de que *hemos hablado...*" (Inédito-11, 10) (se refiere a IX, 26).

"*Hemos ya observado* que las ideas refiérense a las nociones como a su fundamento..." (Inéd.-11, 10) (se refiere a IX, 40-42).

El tema de la analogía lo trata siempre el autor cuando habla del problema del conocimiento de Dios. No es excepción este pasaje. Supone que conocemos la doctrina sobre la noción de ser trascendente, problema ya analizado, aunque brevemente, en la parte de fundamentación.

“Hemos ya observado que *las ideas* refiérense 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...

Hemos también advertido que fuera del dominio de las ideas no hay unívoco ni análogo, porque falta la percepción de relaciones necesarias al objeto. 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 aquí 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 análogas o unívocas según diversos respectos, como de hecho sucede, cuando se trata del *conocimiento de la Divinidad*” (100).

Con las últimas palabras se patentiza el contexto en que nos habla de la analogía. En la cita aportada encontramos, de pasada, una serie de aspectos fundamentales de la gnoseología del autor, imprescindibles para comprender su concepción sobre la analogía. Asimismo aparece con claridad el *lugar de inserción* de la misma. Prescindimos del análisis de los momentos cognoscitivos por ser temas ya estudiados, además nos saldríamos de nuestro cometido. En síntesis podemos afirmar que al nivel cognoscitivo del ser nocional homogéneo no es posible la analogía, no obstante es imprescindible (lo nocional) para explicarla; también para garantizar el valor objetivo de la idea. El momento prelógico del conocimiento es básico en nuestro autor para los niveles sucesivos, en donde está implícito, pues no se da ruptura de un nivel a otro, sino despliegue. Admitiendo esta base homogénea de lo nocional, en que es perfecta la coincidencia de todo lo existente, la analogía tiene cabida indudable dentro del sistema ruibaliano.

La idea pertenece a la actividad consciente del hombre como individuo. Por el juicio, supuesta la base de homogeneidad nocional, se descubren las relaciones peculiares de cada entidad, surgiendo así la determinación de las distintas cualidades de las cosas, a las que corresponden las ideas en el sujeto cognoscente. Aquí es

“*Hemos también advertido* que fuera del dominio de las ideas no hay unívoco ni análogo...” (Inéd.-11, 10) (se refiere a IX, 21).

Como se observa, se refiere siempre en *pasado* a lo dicho en IX, 15-113.

100. Inédito-11, 10-11.

precisamente donde tiene cabida la analogía, porque según dice el autor, el contenido homogéneo nocional “al ser determinado mediante relaciones en ideas, da lugar a las variantes representativas de la univocidad y la analogía” (101).

Brevemente. La analogía se da sólo al nivel de la idea, pero esta y aquella carecerían de fundamentación si prescindimos de la noción de ser.

Clases de analogía

Respecto de la analogía de atribución “no expresando en seres diversos una misma perfección, sino simplemente una común designación para cosas diversas, no traspone los límites de un símbolo, o de una figura” (102).

Ya conocemos el alcance de estas afirmaciones. Por lo tanto la analogía de atribución carece de valor cognoscitivo y sólo puede servir de ayuda para el que ya conoce algo. Es el cometido de las figuras retóricas.

En cuanto a la *analogía de proporcionalidad*, “parte de una *base común cognoscitiva*, para ofrecer luego las variantes de significación concreta en que se ofrece. Así la analogía de proporcionalidad responde en su base nocional del ser... a un tipo de univocidad primordial de valores de la idea (valores homogéneos en la noción), y a un tipo de analogía proporcional, en cuanto a la diversidad real en que se desenvuelve el ente finito e infinito... 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” (103).

Aunque en este texto el autor no distingue entre proporcionalidad y proporción (las toma como sinónimas); para él, según ya sabemos, tan sólo la analogía de proporcionalidad tiene auténtico valor cognoscitivo, si bien entendida en el contexto ya analizado.

En efecto, la proporcionalidad, que sólo puede darse entre ideas, o entidades concretas, supone como base la homogeneidad del ser trascendente: esta homogeneidad, al nivel de la idea, es la univocidad fundamental. Sólo así tiene sentido la diversificación proporcional, al establecer una proporcionalidad. En caso contrario,

101. Inédito-11, 10-11.

102. Ibidem, 11.

103. Loc. cit.

no habría sino atribución, que se reduce, en el último término, al equívoco, como hemos visto.

Una vez aclarada su concepción de la analogía el autor habla de la importancia de la misma. Se refiere fundamentalmente a la de proporcionalidad, pues la de atribución sólo tiene valor auxiliar, supuesta la primera.

“El conocimiento análogo, ya en la forma de proporción y frecuentemente en ambas, es *indispensable* en la Dogmática como lo es en gran parte de toda suerte de conocimientos humanos, donde la analogía desempeña *papel de mayores alcances que lo que comúnmente se le atribuye*” (104).

Considerando el proceso cognoscitivo ascendente hacia Dios, y la manifestación (revelación) de Dios al hombre se distinguen *dos formas* de analogía, ambas esenciales.

“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; y la segunda sirve de vehículo para transferir al hombre conceptos de lo sobrenatural humanamente incognoscibles” (105).

Además de las analogías esenciales, distingue otras accidentales y complementarias, que sirven para aclarar las anteriores. Las analogías accidentales corresponden a la de atribución, y su valor es el mismo.

“Dicho se está que si las analogías esenciales suponen y no crean las ideas que interpretan, las analogías *accidentales* son elementos extrínsecos y libres que sólo interpretan las analogías esenciales, permitiendo formular argumentos declarativos solamente” (106).

Nótese como el pasaje en cuestión termina haciendo resaltar una vez más, la importancia de la analogía: “Este doble proceso de analogías no es peculiar o privativo de las doctrinas teológicas, sino que constituye manera obligada de conocer y explicar muchos fenómenos en las ciencias humanas” (107).

104. Ibidem, 12.

105. Loc. cit.

106. Ibidem, 13.

107. Loc. cit. (Así termina este pasaje sobre la analogía, dándose *ruptura* con lo que sigue en el Inédito-11).

Conclusiones

Ante todo hemos constatado que Amor Ruibal defiende clara y tenazmente la analogía. Es clara su exclusión del ámbito del ser trascendente, asimismo la oposición a la concepción tomista. Dado el tesón en esas afirmaciones, puede surgir una primera impresión de que rechaza la analogía, si nos quedamos en pasajes aislados, y no tenemos en cuenta los distintos momentos redaccionales. Pero esta primera impresión se disipa plenamente al considerar el conjunto de la obra del autor, sabiendo que la defensa de la analogía es al nivel de la idea (y sólo a este nivel).

Nuestro autor parece haber pasado por una serie de tanteos, antes de llegar a la concepción definitiva. En una *primera etapa* admite la analogía tradicional escolástica. Tal vez no había abordado este problema concreto. Esto aparece en una breve alusión a la analogía en el escrito sobre "El conocimiento y el influjo de Dios en los actos libres del hombre" (108). Se ha de tener en cuenta que fue de lo primero que escribió Amor Ruibal (109), pues ha sido publicado en 1901. En una *segunda etapa* se observa cierto titubeo hacia la analogía, con inclinación al univocismo escotista (todo ello resulta un tanto confuso) (110). Creemos que se trata de los primeros tanteos del autor para clarificar una intuición importante: la homogeneidad del ser nocional, que ocasiona titubeos al hablar de la analogía. Esta etapa la consideramos de *transición* hacia su concepción definitiva. Ya hemos observado reiteradamente que en el inédito—11 hay textos correspondientes a estadios redaccionales distintos. *Tercera y definitiva etapa*: En ella hemos comprobado que defiende clara y tenazmente la analogía en el ámbito de la idea, pero con visión peculiar según su concepción ontogenesológica.

108. "Compostellanum", V, (1960) 76-78.

109. Ibidem, p. 57.

110. Cfr., Inédito-11, 16-19.