

CRÍTICA DEL ENTENDIMIENTO AGENTE SEGÚN ANGEL AMOR RUIBAL

César Raña Dafonte
Universidad de Santiago de Compostela

RESUMEN

Este trabajo presenta la crítica que Angel Amor Ruibal realiza al tema del entendimiento agente de la escolástica, especialmente a la versión del tomismo.

Palabras clave: Amor Ruibal, entendimiento agente, escolástica, tomismo.

ABSTRACT

This paper shows the critic developed by Angel Amor Ruibal about the agent understanding of the scholastics, especially to the Tomist version.

Key words: Amor Ruibal, Agent understanding, Scholasticism, Tomism.

PRELIMINARES

El tema del entendimiento agente se ubica en el ámbito de la teoría del conocimiento, por ello el análisis ruibaliano de este problema, de raigambre aristotélico-escolástica, supone la peculiar visión del filósofo compostelano acerca de la gnoseología; sólo desde tal óptica, podemos captar el significado de sus análisis críticos. Esta advertencia metodológica es de validez general en nuestro autor, pues, sus estudios de la historia de la filosofía los realiza teniendo sus concepciones originales *in mente*¹.

Aunque no es posible detenernos en estas cuestiones previas, quisiera dejar constancia de algunos puntos esenciales que ayudan a perfilar el sentido y alcance de la postura ruibaliana sobre el problema del entendimiento agente, que hay que encuadrar dentro de su crítica general a la escolástica, sobre todo al tomismo².

Angel Amor Ruibal (1869-1930) desarrolla su actividad, casi exclusivamente, en Santiago de Compostela. Su formación la adquiere en el Seminario de Santiago y en la Universidad Gregoriana de Roma en las últimas décadas del siglo XIX. Es obvio que conocía profusamente la doctrina vigente en la ortodoxia católica del momento: la neoescolástica (sobre todo el neotomismo), de la que desde mediados del siglo XIX se restauró con fuerza el estudio. Finalizados los cursos académicos es cuando comienza su verdadera carrera intelectual, en que am-

1 Cfr. Muñoz Delgado, V. «Interpretación Amorruibalista de la historia de la filosofía y de la teología», *Estudios* [PP. Mercedarios] XXV (1969) 39-88.

2 Cfr. Muñoz Delgado, V., «Amor Ruibal y los sistemas escolásticos», in *Angel Amor Ruibal en la actualidad*, C.S.I.C., Madrid, 1973, pp. 139-185.

plía conocimientos y horizonte. La filosofía ocupa un lugar primordial en sus preocupaciones, fue un auténtico filósofo de *vocación*. El lugar de donde parte es la neoescolástica, pero en un momento de su vida se da una ruptura con tal filosofía. Para llegar a esta situación realiza previamente un análisis histórico-crítico y crítico-doctrinal de todo lo que implica la neoescolástica. Es lo primero que se aprecia en su amplia obra escrita. El propio autor nos aclara su actitud programática en filosofía con un texto muy significativo: «Sin desdoro de los antiguos y de su labor grande cuanto entonces cabía, no sólo no se debe volver más al sincretismo incoherente y artificioso de ideas filosóficas encontradas, que 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»³. Esto le llevará a la elaboración de un sistema filosófico propio. Como decía anteriormente, esta visión original es la que subyace a todos sus análisis críticos. Tan sólo señalaré algunos puntos esenciales de su teoría del conocimiento que son imprescindibles para apreciar el sentido de su crítica del entendimiento agente.

En el texto programático que acabo de citar nos subraya la íntima relación entre la gnoseología y la ontología. Por ello, al presentarnos su teoría del conocimiento, previamente aclara su concepción ontológica que, como es sabido, se denomina comúnmente *correlacionismo*. En síntesis, podemos reseñarlo del siguiente modo: 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. Traduciendo la reflexión a cada entidad individual se repite lo mismo; cada cosa es el resultado de una serie de elementos en relación, que constituyen un todo, y los elementos son tales en orden al todo que es cada cosa. La relación (mejor, correlación) entitativa universal es como la trama interna del universo y de cada cosa⁴.

Vista la tesis fundamental y fundamentante del ruibalismo, pasemos a su primera concreción, aplicándola al conocimiento humano: el hombre es una realidad más dentro del conjunto del universo. En este sentido hay en él unas relaciones hacia el todo que se deben a su entidad en cuanto abierta a lo otro. Este dinamismo correlacional 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 estará creando un problema ficticio e insoluble. Esta actividad cognoscitiva pertenece a lo que Amor Ruibal denomina «momento prelógico» del conocimiento. A este momento prelógico responde la función cognoscitiva de «adquisición». Distingue el autor otros dos momentos cognoscitivos: el momento «lógico» y el momento «psicológico». A estos momentos responden respectivamente las funciones de «elaboración» y «deducción»⁵.

3 Amor Ruibal, A., *Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, Santiago de Compostela, vol. VI, pp. 636-637 (N.E., IV, 227). En adelante esta obra cumbre de A. Ruibal será citada con las siglas PFD. Aunque está en curso una nueva edición de las obras de nuestro autor, yo citaré por la primera edición y pondré a continuación la paginación de la nueva edición (si es posible) precedida de las siglas N.E.

4 Sobre esta tesis central de A. Ruibal ver, principalmente, PFD, Vol. VIII, pp. 209-227; (N.E., V., 115-122); Vol. IX, pp. 53-58; *Cuatro manuscritos inéditos*, Gredos, Madrid, 1964, pp. 457-459.

5 Al no poder entrar en desarrollos de estos temas remito a los Vols. VIII y IX de PFD (N.E., Vol. V) y como trabajo esclarecedor: Muñoz Delgado, V., «Gnoseología y Ontología de Angel Amor Ruibal», *Salamanticensis* 15 (1968) 597-640.

1. EL ENTENDIMIENTO AGENTE

Este tema lo aborda Amor Ruibal en dos ocasiones principalmente. En primer lugar cuando analiza la filosofía árabe, de modo especial, al afrontar la figura de Averroes⁶. En segundo lugar, al exponer su propia teoría del conocimiento en el volumen VIII de PFD. Prescindo de su crítica a la teoría del entendimiento agente, único y común, según la versión árabe, en donde escribe: «La doctrina del *intelecto uno* (sin embargo de su falsedad filosófica y de las aplicaciones teológicas erróneas que puede tener y de hecho le fueron dadas posteriormente) no es en manos de los filósofos musulmanes símbolo obligado de irreligiosidad, ni siquiera de heterodoxia doctrinal dentro de su credo»⁷. Me detengo exclusivamente en la exposición del entendimiento agente que realiza en el volumen VIII de PFD, y que se refiere a la versión tomista del problema. Omito la exposición del proceso del conocimiento intelectual según Sto. Tomás y el tomismo posterior, pues, es bien conocida.

Para ello remito, a título de exposición modélica, al Capítulo del excelente libro de E. Gilson sobre Sto. Tomás titulado «El intelecto y el conocimiento racional»⁸. En él escribe: «El único principio que debemos resolver todavía es la determinación de la relación entre el intelecto y lo sensible en el seno del conocimiento [...]. Sabemos que el alma humana ejerce una operación en la que no comunica con el cuerpo, a saber, la operación intelectual. Ahora bien, es imposible que la materia corporal imprima su señal sobre una sustancia incorpórea tal como el intelecto. La sola impresión de los cuerpos sensibles no bastaría, pues, para producir esta operación que es el conocimiento intelectual, y no basta para explicarlo. Tenemos que apelar a algún principio de operación más noble [...]. A este principio llegaríamos siguiendo el camino abierto por Aristóteles [...], es decir, estableciendo un intelecto agente capaz de extraer lo inteligible de lo sensible, por medio de una abstracción cuya naturaleza vamos a precisar [...].

Los objetos del conocimiento humano comportan un elemento universal e inteligible, asociado a un elemento particular y material. La operación propia del intelecto agente consiste en disociar estos dos elementos, a fin de proporcionar al intelecto posible lo inteligible y universal que estaba implicado en lo sensible. Esta operación se denomina abstracción [...]. La operación del intelecto agente no se limita a separar así lo universal de lo particular; su actividad no es simplemente separadora, también es productora de lo inteligible. Para abstraer de los fantasmas la especie inteligible, el intelecto agente no se contenta con transportarla tal cual al intelecto posible, debe producirla. Para que la especie sensible de la cosa se convierta en forma inteligible del intelecto posible, es preciso que sufra una verdadera trasmutación. Esto es lo que se expresa cuando se dice que el intelecto agente se vuelve hacia los fantasmas, a fin de iluminarlos. Esta iluminación de las especies sensibles es la esencia misma de la abstracción»⁹. Estas apreciaciones de E. Gilson reproducen con toda fidelidad aspectos claves de la explicación del conocimiento según Sto. Tomás¹⁰. En el texto citado se señalan nítidamente los elementos que se destacan en la crítica ruibaliana del entendimiento agente.

Lo primero a reseñar según Amor Ruibal es que la necesidad del entendimiento agente en el proceso del conocimiento viene postulada por la imposibilidad de comunicación directa entre la materia (objetos del conocimiento) y el espíritu (la inteligencia). De ahí la función media-

6 Cfr. Mi trabajo «Averroes según Angel Amor Ruibal», in *Averroes y los averroísmos, Actas de III Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Zaragoza, 1999, pp. 339-348.

7 PFD, IV, p. 417 (N.E., III, 266)

8 Gilson, E., *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, 3ª ed., Navarra, 2000, pp. 377-402

9 Gilson, E., *Op. cit.*, pp. 393-397

10 Cfr. S. TOMÁS: *Cont. Gent.*, III, 47; *Compendium theologiae*, cap. 129; *De veritate*, X, 6; *Sum. Theolog.*, I, q. 84 y 85

dora del entendimiento agente. Es algo así como el intermediario para poder salvar un hiato en sí mismo insalvable.

Antes de entrar en críticas más pormenorizadas, advierte A. Ruibal: «No es así como ha de pensarse de las operaciones intelectuales y volitivas, si no se quiere incurrir en graves equivocaciones al pesar y estudiar histórica y realmente al hombre [...]; y no es a eso, a lo que conduce la lógica de los principios de la buena escolástica». Y continúa nuestro autor matizando: «Las operaciones psíquicas del hombre no son jamás operaciones puramente psíquicas, como las operaciones de la sensibilidad no son en ningún caso puramente sensibles. El hombre es algo así como una pirámide constituida con elementos diversos que se compenetran, cuya base es de substancia 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 [...]. La materia y el espíritu tienen, no sólo la correspondencia cognoscitiva, en cuanto ambas se requieren para la totalidad de la facultad, sino también correspondencia dinámica en cuanto que se completan en la actividad, y se requieren en el ejercicio del obrar»¹¹. En estas afirmaciones de tipo antropológico el pensador compostelano pretende alejarse de la antropología de corte platónico y, también aristotélico que, según él, no dista tanto de la visión platónica como suele a veces sostenerse.

Centrándonos ya en la crítica del entendimiento agente y sus funciones, el filósofo gallego recuerda que la función mediadora del entendimiento agente en el proceso del conocimiento se requiere para comunicar dos realidades tan dispares como son la materia y el espíritu: «Se dice, pues, la materia no puede obrar en el espíritu; y por consiguiente el tránsito de un orden a otro orden, es por la naturaleza de las cosas de suyo imposible; la *aprehensión*, que es la idea, necesita para ser formada, de la labor previa del *entendimiento agente*, que disponga la materia sensible en condiciones de ser recibida por el *entendimiento posible*, y de ser así intelectualmente asimilada

De esta suerte, la lógica escolástica-aristotélica, que coloca la *aprehensión* [idea] en el primer lugar de las funciones intelectuales, viene en psicología a trasladarla para un segundo grado, reservando el primero para el ejercicio del *entendimiento agente*»¹².

En este pasaje se está haciendo alusión a dos problemas: la comunicación espíritu-materia, y el tema de la abstracción. Por separado vamos a presentar la postura crítica ruibaliana.

a) *Comunicación espíritu-materia*

El presupuesto que aducen los escolástico-aristotélicos para justificar la necesidad de un mediador entre la materia (objetos materiales) y el espíritu (la inteligencia) (tal mediador es precisamente el entendimiento agente), carece de la más mínima racionalidad, por ello no tiene fundamento el hablar del entendimiento agente. Oigamos al propio A. Ruibal: «Una crítica imparcial, [...] no puede menos de hallar graves lagunas en esta doctrina [...]. Bástanos hacer resaltar a nuestro objeto como esta teoría rompe gratuitamente la cadena de la causalidad en la naturaleza, y gratuitamente trata de restablecerla contra sus propios principios, así como la mantiene en otros órdenes de comunicación entre el espíritu y la materia, contra sus procedimientos»¹³. Hemos de tener en cuenta que el autor en páginas anteriores nos ha dicho que la causalidad es universal y explica teleológicamente la armonía en el conjunto del universo. Por lo cual, resulta sorprendente que mientras los aristotélico-escolásticos admiten varios tipos de causalidad entre la materia y el espíritu (influjo del alma en el cuerpo, influjo de Dios en el

11 PFD, VIII, pp 141-142 (N.E., V, p.83)

12 PFD, VIII, 143-144. (N.E., V, p. 83-84). Las expresiones anteriores adquieren un poco de claridad si tenemos en cuenta que la gradación Idea-Juicio-Raciocinio no la comparte nuestro autor. En su gnoseología definen de la gradación Noción-Juicio-Idea.

13 PFD, VIII, p. 144 (N.E., V, p.84)

mundo) hacen una excepción con la causalidad aplicada al caso concreto del conocimiento¹⁴. Insiste el autor en su punto de vista con palabras muy enérgicas: «Que la negación de la causalidad de la materia en el espíritu es del todo gratuita, es una cosa evidente; porque nadie ha demostrado, ni demostrará jamás, que para obrar un ser en otro se requiera una misma naturaleza en ambos [...]».

Y si la materia y el espíritu fuesen de esa manera incomunicables ¿Cómo podría hallarse nunca solución posible para el problema del conocer, donde se ejerce necesariamente una causalidad sensible que llega a la región intelectual?». Termina nuestro filósofo su discurso crítico en el aspecto que estamos considerando con las siguientes apreciaciones: «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»¹⁵.

Para A. Ruibal no tiene fundamento alguno, por tanto, la admisión del entendimiento agente para solucionar el pseudoproblema de la relación entre el espíritu y la materia. Pero, si tal problema fuese auténtico, el entendimiento agente tampoco podría resolverlo: «Finalmente, la solución misma propuesta es una solución imposible, y aun contradictoria. El tránsito del orden sensible al orden intelectual, es necesario que sea directo, y sin ningún género de mediación; porque toda acción mediadora, o es sensible, o es intelectual; si lo primero, está en las condiciones de la materia misma; si lo segundo, está en las del espíritu. El *entendimiento agente*, no puede obrar sobre la materia sin tenerla presente; y la presencia en el espíritu, es el ejercer su influencia en él; por consiguiente la acción del entendimiento, no sólo es innecesaria, sino que es imposible sin la previa del objeto»¹⁶.

Para concluir la crítica y negación del entendimiento agente recojo estas sintomáticas afirmaciones de nuestro autor:

«Como se ve, la supresión del entendimiento agente, que ni basta ni es necesario para explicar la génesis intelectual, lejos de aislar el espíritu y la materia, los aproxima en sus relaciones, haciéndolos entrar en el concierto general del universo, en que realmente están *entitativamente* enlazados, y en que por consiguiente deben estarlo *operativamente*, para que la *operación siga al ser*»¹⁷.

b) *Entendimiento agente y abstracción*

El tema del entendimiento agente está esencial e íntimamente relacionado con el de la abstracción. Por ello la crítica ribaliana se extiende por necesidad a la concepción tomista de la abstracción. Como veíamos en el texto de E. Gilson, con brevedad insinuaba la concepción tomista de la abstracción «estableciendo un intelecto agente capaz de extraer lo inteligible de lo sensible, por medio de una abstracción cuya naturaleza vamos a precisar». Y una de las misiones (no la única) del entendimiento agente consiste en elaborar «un elemento universal e inteligible, asociado a un elemento particular y material».

En relación con esto último señalaba: «La operación propia del entendimiento agente consiste en disociar estos dos elementos, a fin de proporcionar al intelecto posible lo inteligible y universal que estaba implícito en lo sensible. Esta operación se denomina abstracción».

14 Cfr., VIII, p. 143 (N.E., V, p.83)

15 PFD, VIII, pp. 144-145 (N.E., V, p. 84)

16 PFD, VIII, p. 149 (N.E., V, p. 86)

17 PFD, VIII, p. 154 (N.E., V, p. 88)

Amor Ruibal, como hemos visto, defiende la causalidad natural directa del espíritu en la materia, por ello rechaza la función abstractiva del entendimiento agente, al modo tomista, porque no haría más que destruir lo real: «La inteligencia no necesita despojar la cosa de las formas sensibles, como enseña la escolástica; porque este despojo no puede hacerlo, en primer término, sin conocer la cosa, que es de lo que se trata, y en segundo lugar, sin ponerse en contacto con las cosas materiales, *antes* de poder llegar a ellas. Ni tampoco va la inteligencia a la cosa, sino que la cosa viene a la inteligencia con su causalidad, exactamente como sucede en el orden de la sensibilidad [...]. La cosa se presenta al entendimiento en su forma inteligible, como en su forma sensible a los sentidos, ya que ambas propiedades tiene la cosa de ser sentida y entendida»¹⁸. Para Amor Ruibal la abstracción según la escolástica es una verdadera destrucción de lo real y, si en el punto de partida del conocimiento se prescinde de lo real, ya no se podrá recuperar después. En la doctrina del autor, lo singular es lo primero que conocemos: «La realidad individual es, pues, base fundamental de toda ciencia ontológica y psicológica, y constituye el punto de partida y el término objetivo donde comienza y acaba toda especulación filosófica»¹⁹. Esta primacía de lo singular en el conocimiento lleva consigo una peculiar visión de la abstracción por parte de A. Ruibal. Aunque no es nuestro objetivo la exposición de su pensamiento, quisiera subrayar algunos rasgos de su concepción de la abstracción. Para comprobar la importancia de la abstracción según nuestro autor basten estas palabras: «La función de abstracción es la condición fundamental en el orden del Ideal, y característica del orden intelectual [...]. De otra parte es un elemento indispensable para conocer científicamente las cosas»²⁰. Para el pensador compostelano la abstracción que es propia de toda facultad cognoscitiva, es característica especial del conocimiento intelectual. Pero en vez de ser la abstracción un prescindir de lo real concreto y sus propiedades sensibles, es más bien una atención a ciertas cualidades y no a otras: «Es la operación intelectual, que es una especie de *atención*, por la cual nos fijamos en una cosa sin la otra. Esta operación que en su orden se verifica también en el orden sensible, toda vez que cada potencia prescinde de las demás para su ejercicio»²¹.

2. EL ENTENDIMIENTO AGENTE Y LOS UNIVERSALES

En el pasaje (varias veces citado) que recordábamos de E. Gilson sobre el proceso del conocimiento según Sto. Tomás había una tríada inseparable: entendimiento agente, abstracción y universales. Por ello quisiera subrayar también la crítica ruibaliana sobre los universales según la visión del realismo moderado de la escolástica. Escribía E. Gilson: «Los objetos del conocimiento humano comportan un elemento universal e inteligible, asociado a un elemento particular y material. La operación propia del intelecto agente consiste en disociar estos dos elementos». Como es bien sabido, según el realismo moderado no existen los universales (realismo exagerado), sino un fundamento real, objetivo para la formación del universal. Este fundamento objetivo es la esencia que en todos los individuos de la misma especie es *exactamente igual* (aunque no *única*). Esta doctrina la rechaza frontalmente el autor compostelano. Es un resto de platonismo, infundado, y no razonable. Amor Ruibal niega que haya dos individuos que sean exactamente iguales, por ello niega una esencia común, igual en distintos individuos, sólo admite semejanzas entre individuos distintos. Esta semejanza será el único fundamento de la universalidad. Escuchemos al autor: «De esta suerte el elemento inteligible es para Platón un elemento de trascendencia; el cual se convierte para Aristóteles en elemento de inmanen-

18 PFD, VIII, p. 524 (N.E., V, p. 270)

19 PFD, IX, p. 221 (N.E., V, p. 346)

20 PFD, VIII, p. 360 (N.E., V, p. 188-189)

21 PFD, *Loc. Cit.* (N.E., *Loc. Cit.*)

cia, que se encierra en cada singular, de donde lo extrae la inteligencia mediante la abstracción. Lo universal, pues, está inmanente en la substancia individual, y en el todo substancial representa la esencia cuando, abstraída de la cosa, se considera como expresión de la idea en cada objeto contenida [...].

El universal resulta así formado íntegro, con sólo separar las notas *individuantes* que le coartan en forma concreta [...].

Por un camino opuesto al de Platón viene, pues, Aristóteles a parar a una conclusión harto semejante a la de aquél».

Inmediatamente (después de estas alusiones a los antecedentes históricos) remacha nuestro autor: «Y esta misma doctrina es enseñada y sostenida por los escolásticos, comenzando por Santo Tomás, cuando declaran que ninguna esencia del mundo sensible es *singular por su propia condición*, sino que resulta singular en virtud de la materia *signata quantitate*. Esta *universalidad nativa* que así reconocen los escolásticos en cada esencia, es en tal doctrina la razón de que sean multiplicables en número los individuos bajo una misma especie, y de que al prescindir de la individualidad, hallamos toda la esencia universal en cada individuo»²².

Después de estos análisis, concluye A. Ruibal: «Es, pues, necesario para explicar la universalidad, desechar la hipótesis que de esa manera nos presenta una *idea-cosa* que es *en sí*, y que descendiendo a los individuos y multiplicándolos indefinidamente en cada especie, permanece sin embargo inmóvil e inmutable, idéntica a sí misma e indivisible en los seres multiplicados»²³.

Vemos, por consiguiente, que la crítica de A. Ruibal de la concepción aristotélico-escolástica de los universales está en íntima relación con la postura hacia el entendimiento agente y la teoría de la abstracción.

Para concluir este último apartado, veamos en esquema algunas apreciaciones de la peculiar visión de nuestro autor sobre el universal y, que por supuesto, subyacen a sus críticas:

«Existe ciertamente el universal; pero éste no consiste en una unidad superior a los individuos y que se realiza en ellos, sino que es cada individuo en cuanto puede ser tipo de semejanza para los demás por razón de su esencia. El universal consiste, no en hallar lo idéntico entre individuos, pues esta identidad no existe en manera alguna; sino en hallar *lo semejante* entre seres individualmente diversos.

Ahora bien; esta razón de semejanza se obtiene con la simple *abstracción de la existencia* en el objeto que sirve de tipo para la comparación de los demás. Toda realidad, en efecto, se convierte en idea de la misma realidad, desde que se prescinde de su existencia; y esta idea única de una realidad particular, basta para ser norma y ejemplar de cuantas realidades sean susceptibles de medirse por ella. He aquí el origen y naturaleza de la universalidad: la aptitud de una idea a servir de tipo indefinidamente a las cosas individuales; idea que, [...], es consiguiente a la percepción de un singular, cuando estableciendo su relación con otros singulares, los aislamos de su propia existencia»²⁴.

Está claro que para Amor Ruibal el problema no está en la constitución del individuo. Este es el dato de experiencia con que nos encontramos. El problema está, más bien, en la elaboración subjetiva del universal, que tampoco resulta misterioso, sino que es algo natural y espontáneo, dada la «fuerza nativa» del entendimiento. Ahora bien no busquemos realidades ficticias: «Pensar, pues, en una esencia que de suyo no es singular, y que sólo se haga singular por algo extrínseco a ella, es crear una entidad imaginaria e insostenible, y que por otra parte no se necesita»²⁵.

22 PFD, IV, pp. 211-212 (N.E., V, p. 342-343)

23 PFD, IX, p. 215 (N.E., V, p. 344)

24 PFD, IX, p. 216 (N.E., V, p. 344-345)

25 PFD, IX, p. 218 (N.E., V, p. 345)

Para finalizar este trabajo quisiera, al menos recordar, las resonancias que constantemente afloran de concepciones de G. de Ockham, en los temas abordados en la crítica ruibaliana. Al no poder entrar en estos pormenores remito a la comparación que desarrolla el profesor José Luis Barreiro entre Amor Ruibal y Guillermo de Ockham. Tan sólo cito estas palabras conclusivas:

«No pretendemos establecer entre estos dos autores una comparación exhaustiva, sino simplemente señalar algunas coincidencias en puntos doctrinales básicos [...].

El trasfondo crítico de ambos autores es el mismo: la pervivencia de elementos eidéticos de corte platónico en la filosofía cristiano-medieval [...].

Es [en la parte positiva]en donde se hallan las mayores afinidades entre Amor Ruibal y Guillermo de Ockham [...]. Puntos fundamentales: en la opción clara y decidida por lo singular frente a lo universal (primacía óptico-noética de lo singular); en la simplificación del proceso de conocimiento y en la formación del universal a base de semejanzas [...].

El admitir la función abstractiva del entendimiento agente y de las especies supondría la unión de un misterio a otro mayor»²⁶.

De todas formas he de afirmar con toda rotundidad, que la filosofía de A. Ruibal y la de G. de Ockham son radicalmente distintas, tanto en el aspecto ontológico como en el gnoseológico. Amor Ruibal no es en modo alguno escolástico, sino uno de los más severos críticos de la escolástica. Como escribe el profesor Carlos Baliñas en su libro sobre Amor Ruibal: «Ningún escolástico que no lo haya estudiado podrá vivir en adelante con la conciencia tranquila»²⁷.

César Raña Dafonte
Departamento de Filosofía
Campus Universitario Sur
15706 Santiago de Compostela

26 Barreiro Barreiro, J.L., *Mundo, hombre y conocimiento en Amor Ruibal, filósofo gallego*, Pico Sacro, Santiago de Compostela, 1978, pp. 168-173. Este magnífico libro sobre Amor Ruibal, me resultó sumamente útil y esclarecedor para mi trabajo, sobre todo el Capítulo IV, titulado «Momento ontológico», pp. 161-204.

27 Baliñas, C.A., *El pensamiento de Amor Ruibal*, Editora Nacional, Madrid, 1968, p. 252. También remito a este excelente libro para completar y esclarecer la temática del presente artículo.