

## Razón axiológica y relación simbólica: El modernismo de Amor Ruibal

«La relación es el principio de inteligibilidad»  
(Amor Ruibal, *Cuatro manuscritos inéditos*, p. 296).

La nueva filosofía hermenéutica, inmiscuida en nuestras humanas ciencias y consciencias, se presenta hoy, desde Dilthey a Heidegger o Gadamer y de Cassirer a Apel o Ricoeur, como una búsqueda antropológica del Sentido mediado en axiologías, simbologías y cosmovisiones del mundo y de la vida. Relatora de los avatares de nuestra experiencia en el mundo, la Hermenéutica no es una interpretación más añadida a otra interpretación sin más, sino la interpretación de la interpretación, es decir, la interpretación de nuestra interpretación del mundo: consciencia crítica, conscienciación del inconsciente cultural, racionalización de lo irracional y comunicación de lo incomunicado. Tal sería, al menos, mi propia interpretación de la interpretación hermenéutica cual la concibo en este artículo dedicado a la *hermeneusis* como figura y figuración del entendimiento de la realidad, basado en la comprensión *axiológica* o valorativa y, por tanto, *simbólica* de nuestra existencia. La interpretación se sitúa, así, entre nosotros y las cosas; como afirma lúcidamente R. Girard, «el comportamiento de los hombres está determinado, no por lo que

pasó realmente sino por la *interpretación* de lo que pasó»<sup>1</sup>. Podríamos incluso añadir que interpretar es comportar, lo mismo que comportarse equivale a interpretarse. O la interpretación como «comportema» fundamental del hombre en su mundo.

Si el comportamiento es ya una interpretación de la vida, toda interpretación comporta un modo de habérmolas, es decir, una manera de ser y de obrar sobre la realidad así intervenida: la interpretación, en efecto, no «supera» a la realidad, como quería Hegel, pero tampoco la deja inmutada, como pensaba Marx, sino que la muda / muta / mutua, coimplicándola, *re-lacionándola* y relativizándola, reinvestiéndola, transgrediéndola o recreándola, valorándola o desvalorizándola. Podríase así hablar de una teoría hermenéutico-relacional de la verdad, la cual quedaría reinterpretada como *relación-relato*: rescatamos así del oscurantismo el *correlacionismo* de A. Ruibal en diálogo con la escuela de Heidegger. La hermenéutica no interpreta objetos sino «relaciones» relatadas en y por el lenguaje.

## 1. LA RELACION SIMBOLICA:

### EL MODERNISMO DE AMOR RUIBAL

Ha sido mi indiscreta intención recuperar la vieja filosofía de Amor Ruibal († 1930), reinterpretándola hermenéuticamente. En efecto, correlacionando su Filosofía y su Filología es posible reconstruir su noción-clave de la *Relación* transcendental y de la *Relatividad* ontológica universal cual «interpretación» y-o «lenguaje» (*lingüicidad*), es decir, como originario «Relato» de mundo y hombre al encuentro. De este modo, la paralelidad entre el correlativismo ruibaliano y la hermenéutica gadameriana resultaría sorpren-

<sup>1</sup> R. Girard, *El misterio de nuestro mundo* (Salamanca 1980) p. 90. Para el transfondo y continuación del presente trabajo, véase mi próxima obra *La nueva filosofía hermenéutica* (Anthropos, Barcelona) asimismo, Varios, *El pensamiento alemán contemporáneo* (Salamanca 1985).

dente, a pesar de sus obvias diferencias. He aquí un famoso texto fundacional de Amor Ruibal respecto a su posición hermenéutica radical: «Todo acto experimental consciente es ya acto psíquicamente *interpretado*. Es esto una resultante obligada de la *relación transcendental* previa a todo funcionamiento cognoscitivo, entre el sujeto y el objeto»<sup>2</sup>.

Amor Ruibal ha de ser considerado como un filósofo cristiano posescolástico. Proveniente de la tradición escolástico-eclesiástica, el filósofo galaico logrará superar y-o transformar dichos presupuestos al contacto vivo con el Modernismo filosófico-teológico que, a principios de siglo, significa una *inmanentización*, relativización y subjetivización del realismo estático escolástico con su objetivismo transcendental y su absolutismo dogmático. Nuestro autor maneja directamente estos textos modernistas que, como los «*Annales de philosophie chrétienne*», le abrirán a un correlacionismo y correlativismo crítico. Esta influencia se ejerce tanto en lo crítico como en lo constructivo. En efecto, la agria crítica de Amor Ruibal a la filosofía greco-escolástica es concorde con la que el modernista Laberthonière inscribe en sus *Annales*: «Tras haber desgajado las ideas por abstracción, la filosofía griega las concibe como el principio de las determinaciones que constituyen en sus formas los seres de la naturaleza». (*L'idealisme grecque*, marzo de 1904). Pero otro tanto ocurre con la reconstrucción hermenéutica que Amor Ruibal realiza a partir de paralelos materiales críticos; entre sus papeles se han encontrado resúmenes de autores modernistas, entre los que cabe destacar el artículo de E. Schiffmacher en *Annales* (enero de 1908) y que propone la Relación como meta-categoría fundamental de una concepción cristiana del mundo: «Le christianisme aperçoit la relation comme essentielle a la

2 A. Ruibal, *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma* (Santiago 1914 ss.) tomo III, n. 217. Sobre A. Ruibal véase mi *Comunicación y experiencia interhumana* (Desclée, Bilbao 1977). Téngase en cuenta de A. Ruibal, *Los problemas fundamentales de la filología comparada* (Santiago 1914-15).

substance: Dieu et la creature et en Dieu les personnes» (p. 372). En general, puede considerarse de fondo modernista la problemática ruibaliana de lo *relativo* que, al decir de Laberthonière, representa «el sentido mismo de la vida», así como la crítica a la abstracción idealista y a la reducción analítica en nombre de la interpretación de la experiencia como un *lenguaje simbólico* que alberga una significación o intención viva.

Ahora bien, esta inspiración modernista quedará contenida en los límites formales de una ambigua ortodoxia cristiana (no se olvide la condenación del modernismo, así como la clausura de *Annales* en 1913, año anterior a la edición de los «Problemas fundamentales...» de Amor Ruibal). Precisamente comparando el correlacionismo de Amor Ruibal con el citado artículo de Schiffmacher obtenemos las identidades y diferencias: Amor Ruibal recoge la idea de la *relacionalidad universal* que se manifiesta ontológicamente en el nexo o enlace de toda creación y, lógicamente, en el propio conocer por relaciones, encontrando su paradigma metafísico en la Trinidad de hipostáticas Relaciones personales dentro de una comunidad esencial o de naturaleza. Esta identidad de planteamiento inicial deja abierta una inidentidad, ya que nuestro autor tomará distancias respecto al platonismo místico-hegeliano inherente al artículo de Schiffmacher, reafirmando frente a la semipanteísta «sustancia común única», la pluralidad, finitud y contingencia de la Creación frente al Creador, confiriéndole un típico carácter de «dualidad» transcendental o «escisión» y relatividad fundamental. Esta posición ruibaliana encontraría un ortodoxo eco en la fórmula del también filósofo cristiano J. Chevalier cuando afirma: «El universo, que es la obra de Dios, pero no Dios, está regido por la ley de universal relatividad, de diferencias y de negaciones contrastadas y superadas que nos devuelven a lo Absoluto y sólo en El se iluminan»<sup>3</sup>.

3 J. Chevalier, *Historia del pensamiento* (Madrid 1980) tomo IV, p. 81.

Así pues, la Relatividad se presenta simbólicamente como la «herida» del Ser agujereado por su interna contingencia y apertura. Esta interna contingencia y obertura no queda «superada», frente al clásico Chevalier, por el Absoluto y su Luz definitiva, sino, en todo caso, apalabrada o «coimplicada» en un Dios que sufre él mismo una interna Tragedia o desgarró que lo lleva a su «contingenciación», pasión y muerte (cf. al respecto el Ser-Logos tachado-crucificado en Heidegger); en el lenguaje de Amor Ruibal, en efecto, lejos de aclararse o iluminarse definitivamente lo relativo por lo absoluto, éste se relaciona y razona o explica por aquél (la *relacionalidad* como fundamento y protoestructura de la *racionalidad*). He aquí que la *Relatividad* se nos ofrecería ruibalianamente como *iniciática*: iniciación al Ser en su Devenir, iniciación al Dios inmanente en su advenir. A esta última original conclusión parece conducir la lógica interna de la filosofía ruibaliana, en la que Dios comparece como Relatividad de la Relatividad, o sea, como Relatividad hipostática transcendente y, en definitiva, cual Centro y Destino de la Realidad omnimoda transida de una elemental correlatividad y coimplicacionalidad, ya que «en Dios las cosas entran, aún antes de la idea, como factores de las ideas»<sup>4</sup>. Podríase poner en correlación esta concepción con el actual «surrelativismo» de Ch. Hartshorne y su discurso sobre la «Relatividad divina» propia de un Dios absoluto, sí, pero relacionado y en relación con todo.

La perspectiva ruibaliana reaparece cercana a una Metafísica relacional que, tras el fracaso del paradigma polar newtoniano de sujeto y objeto, recurre a un paradigma poseinsteiniano transpolar o relacional representado hoy por el bostoniano H. Oliver<sup>5</sup>. Según esta filosofía, las relaciones son las «res verae» que obtienen la prioridad sobre los «relata», los cuales serían precisamente en virtud de la relación. Se invierte aquí el Leibniz que afirma las

4 Amor Ruibal, *Los problemas fundamentales de la filosofía*, op. cit., tomo VIII, p. 170.

5 H. Oliver, *A relational metaphysics* (La Haya 1981).

mónadas como reales y las relaciones (constitutivas de espacio y tiempo) como ideales: ahora las relaciones son las auténticamente reales, posibilitando a través de sus términos o relata cual «perspectos» una visión bi-perspectivística paralela a la visión correlacionista o correlativista ruibaliana; en esta cosmovisión, el mundo aparece como omniperspecto efectivo, mientras que Dios funge cual omniperspecto ingresivo o coimplicativo. El lema de una tal filosofía relacional casi se identifica con el de Amor Ruibal anteriormente transcrito por nosotros: There is this complementary between the «conceiver» and the «conceived», so that the reality we seek lies neither in us nor in the world, but in the relationship that is the transcendent thing (M. Ovenden).

Hemos traído de nuevo las similitudes entre esta filosofía relacional y el correlacionismo ruibaliano para obtener sus diferencias. En efecto, frente a este absoluto relacionismo, el *co-relacionismo* ruibaliano encuentra su autóctono correctivo en el elemental carácter entitativo u ontológico de una realidad vivida pre-lógicamente cual elementonomía o elementología emergente: por ésto hemos llamado más adelante al correlacionismo ruibaliano un *elementarcorrelatismo*, puesto que las relaciones son siempre ya relaciones elementares o relaciones-de-elementos, al tiempo que los elementos están siempre ya en relación y correlación. Elementos relacionados y Relaciones realizadas: el paradigma de un tal elementarcorrelatismo es la *Relación hipostática*, o sea, la Hipóstasis personal, el individuo o la *Persona* como Elementaridad relacional y-o Relación elemental, es decir, la condición personal: persona preintelecta: verbum dicitur personaliter tantum (Tomás). Con ello el correlacionismo ruibaliano deja de interpretarse cuasi idealísticamente para coimplicar lo elemental-elementar, aquello que en el «juicio sintético» elemental (contingencial) —«esto es un hombre»— representa, frente a la lógica vigente, no el objeto (ésto) de un sujeto objetivador ni el predicado (hombre) de un logos abstractor sino, como se dice en el cons-

tructurivismo de la Escuela de Erlangen (Kamlah-Lorenzen), el «predicador» o «relator», o sea, el «ésto-hombre» como «realencia» o realidad emergente a partir de cuya experiencia originaria podemos reconstruir un sentido consentido o con-senso.

Puede hablarse, pues, de Relacionismo ruibaliano reentendiendo la Relación como *re-lación* o *relato ontohermenéutico* de la realidad, o sea, como interpretación elemental. La Relación relata o articula la realidad elemental, por lo que encuentra su representación específica en el Logos radical o coimplicativo como «apalabramiento» de dicha realidad emergente. He aquí que un tal logos coimplicativo es hoy reentendido como «símbolo» ontológico, por cuanto el *símbolo relaciona*, relata y, así, realiza lo simbolizado, re-presentándolo, con-figurándolo o con-formándolo de esa forma-relación de apalabramiento transcendental. La relación reúne lo elemental disperso cual «*synbolon*» («coimplicatio»).

Ha sido K. Rahner quien, en su filosófico artículo «Para una teología del símbolo»<sup>6</sup>, ha conferido trascendentalidad al símbolo, reinterpretándolo como la autoexpresión de todo ser que, al manifestarse, desde su esencia, se autoencuentra: el ser se realiza así *relacionándose*, es decir, expresándose o interpretándose (recuérdese que «hermeneia» dice «expresión»). El teólogo trascendentalista entiende esa «expresión simbólica» a partir del esquema cuasi emanatista platónico-cristiano del Dios comunicado en Cristo o del Alma expresada en el cuerpo (en donde cuerpo y Cristo fungen cual símbolos del alma y Dios como simbolizados). Es precisamente en este último esquematismo donde reaparece la diferencia entre el *trascendentalismo* rahneriano y el *inmanentismo* ruibaliano: para este último, en efecto, el símbolo no sería *ex-plicación* del previo Sentido sobrenatural (Rahner), sino *implicación* de lo sentido (asentido), así como tampoco dice mediación de tipo hegeliano

6 K. Rahner, *Escritos de teología* (Madríd 1961) tomo IV, p. 283 ss.

sino relación como articulación inmanente. El símbolo —la relación simbólica ruibaliana— no es «resultancia» de lo simbolizado (Sentido, Alma, Dios), sino «realencia» de lo simbolizado inmanente (los elementos y sus virtualidades «naturales»); aquí el símbolo, como la interpretación, no es algo exterior a lo simbolizado o interpretado, sino su «intususcepción» (un vocablo ruibaliano proveniente de Maine de Biran). Para poner un ejemplo ilustrativo, mientras que el cuerpo en Rahner es el símbolo del alma como lo simbolizado que se autoexpresa en aquél cuasi deductivamente (de arriba a abajo), en el Amor Ruibal maduro sería el alma el símbolo de un cuerpo que encuentra en la *relación* (anímica) su relato como heteromanifestación emergente o sublimación no-represora por cuanto de abajo a arriba. De modo similar, mientras que en Rahner Dios encuentra su símbolo-expresión en Cristo como Dios-Hombre, en el esquematismo ruibaliano el *hombre* encuentra su símbolo-expresión en Cristo como Hombre-Dios; pues no es lo mismo ver en Cristo la encarnación de Dios (teología) que ver en Cristo la divinización del Hombre (filosofía). Rahner parte de una teología cuasi protentántica de Dios como Redentor, Amor Ruibal de una filosofía más realista-católica y, por tanto, más mitológica y pagana o naturalista, según la cual Dios es fundamentalmente el Creador y Concreador, de donde el carácter *creacional-emergente* de la realidad que se constituyen como elementos cuasi caóticos en correlación ascendente. Así pues, en Rahner se parte de la *Unidad previa* para descender al símbolo-pluralidad creado, en Amor Ruibal se accede de la *Pluralidad* elemental creativa al símbolo relacionador o condensador de la energética cósmica: por ello, mientras que el símbolo en Rahner explica, expresa, refiere y cierra categorialmente al Sentido transcendente, en Amor Ruibal la relación simbólica implica, apalabra, relaciona y *abre* (de modo que el sentido se construye y reconstruye *inductivamente*, sin que esté predado). El logion de Jesús «quien me ve a mí, ve al Padre», es interpretado por Rahner trans-

cidentalmente en el sentido de que el símbolo encarnado remite al Sentido o Dios cuya «resultancia» es, mientras que desde la hermenéutica ruibaliana el Sentido se afirma inmanentemente o elementalmente como «realencia» o realización llevada a cabo por el símbolo-relación. Símbolo *emanativo* o por procesión (Rahner) frente a Símbolo *inmanativo* o en proceso (A. Ruibal): para poner el último y decisivo ejemplo, el símbolo sacramental, paradigma de todo otro símbolo, contiene-hace lo que dice o *significa* (Rahner), mientras que en la hermenéutica ruibaliana *significa-dice* o *relata* —*relación*— lo que es y hace en su elementalidad (cf. los elementos de agua, pan o vino en su ontosignificatividad viva transustanciada). Esta elementalidad constitutiva de la creación y su proceso dinámico-causal es tomada en serio y positivamente por nuestro autor, sin devaluarla ni reconvertirla en decadente expresión simbólica de una Realidad Ideal o Divina; ha sido Amor Ruibal quien ha definido la *materia* como «base de nuestra vida y condición de nuestro conocer»<sup>7</sup>. Por ello, no podrían considerarse nunca las cosas desde el punto de vista ruibaliano cual símbolos de retaguardia o re-plegues de Dios (Rahner) sino, por el contrario, cual realidades abiertas que encuentran su relación y relato simbólico en las ideas reentendidas cual proyecciones/proyectos axiológicos. La diferencia es significativa: las «cosas» serían rahnerianamente «símbolos múltiples/múltiplos de una Idea o Esencia caída, las «ideas» son ruibalianamente símbolos reunificadores y traductores (transductores-intérpretes) de una realidad existencial abierta, dinámica y plural o emergente. De este último modo, la realidad no es ya *estática expresión* «creada» por Dios, sino realidad *extática*, expuesta y autoexpresante o «creacional» de un sentido en devenir a consentir: la entidad de lo elemental es dinámico-causal, y el símbolo no es «decadencia» del Sentido sino su «amplificación» y consensualización (cf. el Ser como expresión o símbolo de

7 A. Ruibal, op. cit., tomo X, p. 155.

la realidad natural en tomo VIII, p. 41). Como dice P. Ricoeur, la Hermenéutica sustituye (amplifica, diríamos nosotros) el mundo natural del cuerpo y de la cosa por el mundo cultural del *símbolo* y del sujeto, o sea, por el mundo del lenguaje (un tema caro a Merleau-Ponty y Habermas). Ciertamente que, junto al culturalismo ricoeuriano, se observan tics naturalistas en nuestro autor, de modo que podríamos situar simbólicamente su filosofía entre una especie de mítico culto a los «elementos» y su culterano gusto filológico por la «relación» lingüística, lo que acusa su proveniencia de la problemática *modernista* dualizada entre inmanencia y transcendencia, así como entre el creacional Dios cristiano implicado en el devenir y el caos elemental y la signología y simbología que nos relata la realidad transida de relaciones inteligibles<sup>8</sup>.

Realizando una hermeneusis simbólica de la hermenéutica relacional ruibaliana, podríamos ver en los *elementos* los arcaicos restos daimónicos de la *mater-materia*, el destino y lo titánico, mientras que las *relaciones* en su inconsútil tejer o religar una realidad así remediada/remedada reaparecerían representando la activa imaginación trascendental, la conjugación del mundo y su ascendente hominización/humanización...



Escúseme el lector este largo discurso que pienso puede darle idea del interés actual y de la «inactual» riqueza del pensamiento aún amordazado de Amor Ruibal. Se trataría de abrir, siquiera oblicuamente, las virtualidades de su obra aún inéditas. La transversal revolución filosófica de nuestro ambiguo autor se muestra sintomáticamente en sus nuevas metacategorías trascendentales. Hélas aquí como síntesis de lo dicho: la *Relación*, que suplanta característicamente a la vieja Verdad trascendental predicada clásica-

8 Cf. Laberthonnière, *Le réalisme chrétienne* (Paris 1904).

mente de nuestro opaco mundo, proponiendo ahora la relacionalidad como fundamento de la racionalidad y, por tanto, de toda hipotética verdad como «relacionamiento»; el *Individuo* que suple al viejo «aliquid» impersonal escolástico, y funda lo in-hipostático o impersonal en el Alguien personal e hipostático; el *Número* que sustituye al «unum» abstracto y adquiere el carácter de la «unidad de pluralidad» marginada por el transcendentalismo greco-escolástico; y, finalmente, la *Causalidad* que aparece en lugar del obscuro Bien trascendental, predicado clásicamente de la realidad, reponiendo en su función trascendental el dinamismo activo inmanente al ser creacional, cuya impasión/expansión proporciona el fundamento a lo que llamamos bienes, bondades y amores difusivos...

Así pues, nos confrontamos a una nueva filosofía hermenéutica y, ello dice, a una nueva/vieja *axiología* posclásica y neoromántica crítica de nuestra heroica cultura occidental. El divino logos socrático/sacrático occidental encuentra en el *eros* humano su rahneriano símbolo. En estos textos que ahora se entreabren, el *eros* interhumano, complementariamente, encuentra su proyección simbólica en el *logos* humano, a su vez proyectado en el logos divino y en su intratrinitaria tragedia ejemplar. El logos se *hacizo carne*: la carne se dice —debería decirse!— en el *logos*. Entre *eros* y logos, un errático Profeta, secuestrado por unos y por otros, interpone el *amor* como *relación* de la relación y de la no-relación, o sea, como relación/amor al amigo y al enemigo. El evangélico relato del amor nazareno ha desvinculado logos, vencejos y ligaduras de una contradictoria Humanidad dolorosa y gozosa; frente a la antigua o contemporánea impiedad de nuestras incivilizadas civilizaciones, quisiera ser extemporáneo testigo de una tal ruptura cultural aún reprimida en nuestro horizonte.

## 2. LA RAZON AXIOLÓGICA

La cuestión hermenéutica subyacente a nuestro discurso es la propia cuestión de la filosofía clásica en torno al puesto de la razón en el mundo del hombre. Mientras que el Sócrates pre-platónico habría fundado precisamente una *razón axiológica* o emotiva basada en la intuición de los valores, el Sócrates platónico suplantaría dicha razón mitopoiética por la razón racionante basada en la *intuición eidética* (de las ideas). Estamos de acuerdo con el fundador de la filosofía —Sócrates— si su método consiste en la captación de valores arquetípicos (universales axiológicos), o sea, de sentidos subyacentes a nuestra experiencia, constituyéndose la razón diacrítica en medium/medio de legitimación crítica. Pero no estamos con Sócrates si la *razón analítica* usurpa el puesto de la razón axiológica, sustituyendo el «sentido consentido» por el «logos común» y estableciendo la virtud como razón. Pues la razón racionante sólo es un Super-Yo o metalenguaje al servicio de la *vida* y su inmanente axiología (arquetipología) como *protolenguaje* inconsciente/voluntativo. Schopenhauer vio perfectamente que la razón (consciencia) configura la representación superficial/fenomenica de la realidad como falsa consciencia, que hunde sus auténticas raíces en la voluntad (inconsciente) cual númenon/numen determinante en última instancia vital.

La cuestión socrática recorre todo el pensar filosófico occidental arribando a Hegel. En Hegel la susodicha problemática comparece en la dialéctica entre amor y libertad. Mientras que el joven Hegel estatuirá la dialéctica plenaria de la vida en el movimiento del *amor* y sus metamorfosis, el Hegel posterior reducirá el primigenio amor al ámbito de lo natural —inmediato— viscoso o dado (tesis), a superar por una *libertad* (liberalismo) que desata, desvincula o desliga «heroicamente» de la atadura del amor (antítesis). La re-solución sintética de amor y libertad en una «vida racional», que integre la necesidad (el amor) y la libertad,

resulta ser una *superación/sublimación represora*, si se tiene en cuenta el lugar/paradigma de dicha síntesis (el Estado), pero está en concordancia con el final sugerido para el amor por Sócrates en el Fedro: el amor y la vida como amor/vida filosóficos, eidéticos, ideales, formales (la forma/formalidad del Sócrates platónico opuesta a las sofisticadas «irrazones» eróticas de Lisias y socios «degenerados»). Con ello se cierra la puerta a otra propuesta de dialéctica inmanente que, en vez de trascender la vida y el amor por un fin/eidos/entelequia racional-abstracta (es decir, generalizador y volatilizador), coimplica andrógina-mente en afirmación de los contrarios una visión *surrealista* de la vida como pu'sión. Mientras que la afirmación del telos/finalidad socrático/platónica se proyecta en un estático orden racional transcendente, la afirmación de la teleología inmanente coafirma el fin como sentido intrínseco dinámico a articular inductivamente.

Exactamente esta desligación entre mundo de la vida y mundo eidético-racional ha sido planteado por el Husserl de «La crisis de las ciencias europeas», al proyectar sobre las «idealidades» con que operan nuestras ciencias las viejas esencias ideales platónicas. En efecto, la idealización que se lleva a cabo en las ciencias representa una simplificación de la realidad formalizada de acuerdo a un proceso *abstracto/generalizador*, en el que se opera una métrica ideal sobre objetos ideales; de este modo, se obtiene una *sustitución de la realidad por su idealidad*, o sea, por los arquetipos lógicos suplantadores del contenido material. Se olvida así, para decirlo con Feuerbach, que «el sujeto de la razón es el *hombre*», así como que el *amor* y la *vida* representan la prueba ontológica de la real existencia. La hermenéutica clásica de Dilthey se inscribe precisamente aquí: para Dilthey «la estructura del espíritu consiste en engendrar *valores* y realizar fines en su nexo afectivo sobre la base de captación»<sup>9</sup>. De esta guisa, nuestras ciencias exactas

9 Dilthey, *El mundo histórico* (México 1944) p. 178.

no dan cuenta de nuestro inexacto mundo de la vida; sino de sus ideales estructuras de funcionamiento mecánico-formal, lo que no puede servir de paradigma para las ciencias bioantropológicas. Pretender que la reducción funcional de la materia (agua) a su fórmula química ( $H_2O$ ) da cuenta del «agua» en su arquetipicidad simbólica, resultaría ridículo; mas tan ridículo resultaría reducir la vida a concepto. El *órganon* filosófico —la lógica, el logos, la razón— encuentra su analogía en el órgano fisiológico: y así como éste posee una función excremental (micción) y otra sexual (misión), así el logos obtiene un rol funcional y otro principal: pues nos parece obvio que el logos/órganon determinante en última instancia no es el funcional atendido al principio de la realidad y su *fisión*, sino el logos/órgano *fusional* atendido al principio del placer (que incluye, como mostró Nietzsche, el dolor) y/o la procreación.

Creemos que el planteamiento hermenéutico aquí delineado encuentra su adecuada hermeneusis en su replanteamiento antropológico. En la antropología subyacente a la filosofía obtenemos las claves de interpretación del abstraccionismo más arriba apuntado. En efecto, por una parte constatamos en el pensamiento occidental una sistemática represión ideológica (con contadas excepciones) del concepto y realidad de la *materia* en nombre de la *forma*: la materia o bien aparece como «caos» malo o bien como mero «desierto». En el relato yahvista de la Creación, la Biblia presenta la materia como un «desierto» (cf. el concepto clásico de la materia prima como materia irrelata), desierto salvado por el quehacer formalizador del Dios. El otro caso, sin embargo, es más generalizado y sintomático: la materia aparece como ámbito *caótico* de las aguas primordiales ordenadas por las formas impartidas por Dios (*sic* el relato elohista del Génesis, así como el Enuma Elish babilónico). Resulta altamente curioso constatar en este último caso el sistema de analogías establecidas entre dicha materia acuático-caótica, la naturaleza impura o incultivada, lo matriarcal-femenino (representando respectivamente

por Tehom y Tiamat), el movimiento incierto de la Maya, el *soma* como bebida regresora y, finalmente, el «pueblo» cual masa confusa; en el otro extremo transcendente comparecen paralelamente el Dios formalizador, así como el Desierto contrapuesto ahora en su «pureza» a la impura vegetación promiscua (*sic* Oseas!), el Estado ordenador, el *semen* masculino determinante (*sic* Vedas y metafísica de Aristóteles) y el Rey. El paradigma de dicho modelo estaría significado por el Dios mosaico que «seca» literalmente el Mar Rojo en una acción que nos recuerda la clásica prepotencia occidental de *Júpiter* (el dios del orden por sobre Quirino, dios de la producción/reproducción). Podemos, en efecto, recomponer el proceso de abstracción filosófico sobre la falsilla del proceso de abstracción *antropológica*: en antropología puede observarse cómo la arcaica axiología *mater-materia-lista* preindoeuropea es suplantada por una nueva axiología *pater-idealista*. Entre ambas axiologías se dan, obviamente, mutuas influencias e intercambios, pero es claro que se impone finalmente el *dios* a la diosa y la *forma* a la materia. En la terminología de Dumezil cabría ofrecer este mismo proceso de un modo funcional, observando cómo se impone en la cultura indoeuropea el Dios ordenador (*Júpiter*) a los dioses de la fertilidad-fecundidad (Quirino y Minerva) a través de una articulación violenta o represora como es la milicia (Marte): los Sabinos autóctonos con sus campos/mujeres se someterán, finalmente, al poder del *Júpiter* latino. Esta misma historia mitológica aparece en otras latitudes con sus variantes: y, así, en el País Vasco, el «ayuntamiento» de Mari (personificación de la tierra madre) y López de Haro como cristiano Señor de Vizcaya se realiza como un proceso de ascenso/ascensión racional de lo matriarcal-ctónico pagano a lo patriarcal-formal cristiano (siquiera en este relato no parece lograrse un final consenso racionalizador, ya que Mari acabará abandonando a su esposo cuando éste intenta implantar la imaginaria cristiana). Se trata, en este último caso, de un proceso simbólico en el que el Señor guerrero (López de Haro) se

aparece con el principio mater-material (Mari) en nombre del Dios-Júpiter cristiano (cf. Odín y los Ases en lucha [Thor] con los Vanes y Freya) <sup>10</sup>.

Las relaciones filosóficas entre la razón formal y la razón material recubren viejas correlaciones antropológicas y experienciales: el actual psicoanálisis ha simbolizado a la primera (razón formal) como «libertad» y a la segunda (razón material) como «necesidad». Por una parte, se preconiza la libertad «abstracta»: «De la separación del niño de la madre, resulta una ausencia y una *oquedad* constitutivas de la condición de la libertad y de la existencia autónoma» <sup>11</sup>; por otra parte, se precisa reconectar con la mater-materia: «Dios no es verdaderamente Padre, sino en cuanto que promete valores maternos» <sup>12</sup>. Un precioso logion ágrafo de Jesús dice a este último respecto: «La sabiduría no nace sino en un corazón semejante a *tierra*». El pensamiento «industrial» racionalista occidental ha olvidado su raigambre *ctónico-agraria* en un proceso abstractificador esquizomorfo: M. Eliade ha tenido que recordarnos últimamente que no son los ángeles (ni sus trasuntos: las ideas divinizadas) sino los *demonios* como representantes del inframundo catactónico energético (infierno!) los «señores de la iniciación» <sup>13</sup>. Lo demoníaco sobreseído por nuestra pura/puritana razón se nos venga en posesiones mil y en absolutizaciones (hipóstasis) de sentidos que encuentran su relacionalidad y relatividad al tacto y contacto telúrico, inmanente y contingente.

La brutal sustancialización de relaciones y la dogmática visión de absolutos valores «en sí» olvida la intrínseca *relacionalidad* de todo valor al mundo de la vida. El *sentido* no se funda, como nuestra dogmática verdad racionalista,

<sup>10</sup> Para todo ello véanse mis obras *Antropología simbólica vasca* (Anthropos, Barcelona 1985) y *Mitología cultural* (Zero, Madrid 1986).

<sup>11</sup> A. Vergote, *Psicología religiosa* (Salamanca 1972) p. 233.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>13</sup> M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (Madrid 1978) tomo I, passim.

en el ser, pero tampoco en la idea, sino en el *valor*: y el valor es desfundamentación tanto del ser (lo dado) como del deber-ser (transcendente), puesto que afirma la inmanencia del sentido como direccionalidad inmanatista. He aquí que el viejo Amor Ruibal incluía la Relación cual Ordo inmanente a la Creación en su «forma concreta» enmaterializada: forma-de-vida. En su sistema la realidad constituye una elementología relacional en la que los elementos (representantes de lo demoníaco) aparecen inmanentemente correlacionados (la relación como formación): la mediación (cuasi cultural) que las relaciones realizan no nos libra/libera (liberación abstracta) de la vida elemental sino que la *coimplica, apalabra, relaciona y relata*.

En realidad, la filosofía ruibaliana ofrece, a partir de su contacto con el *Modernismo* filosófico-teológico, una inconclusa *hermenéutica axiológica*, cuyo órganon no es el tradicional «raciocinio» sino lo que he denominado como «relaciocinio». En este contexto quiero señalar que la importancia dada por el filósofo galaico a la mater-materia (cf. supra), obtiene interesantes derivaciones antro-po-teológicas. En efecto, teológicamente Amor Ruibal sostiene con cierta radicalidad que la *Encarnación* del Logos implica ya de por sí y sin más aditamentos la Redención, lo que es consecuencia de tomar en serio el proceso de «enmaterialización» del Verbo en la mater-materia concebida como «corredentora»<sup>14</sup>. Respecto a la fundación antropológica, nuestro autor, en un curioso artículo sobre la Cruz esvástica, sitúa dicho símbolo del *tiempo genético* en el sustrato pre-indo-europeo y, por tanto, preario y pre-celta, o sea, en el trasfondo prehelénico que él denomina también protoibérico,

<sup>14</sup> Véase su estudio *Maria Mater et Universalis Hominum Mediatrix*. Sobre el inmanentismo de Amor Ruibal, cf. *Cuatro manuscritos inéditos* (Madrid 1984) p. 295: «lo transcendente puede y debe ser inmanente». Por lo que respecta a la correlación intuición-sentimiento-valor, véase *Annales de philosophie chretienne*, junio, 1911 (G. Fonsegrive). Se trata, por cierto, de una problemática típica de aquellos años: cf. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, tomo VI (*Introducción a una estimativa*) (Revista de Occidente, Madrid 1980).

en cuyo contexto ubica las arcaicas culturas vasca y galaico-portuguesa (Amor Ruibal conoce los descubrimientos de Schliemann sobre la cultura pelásgica y la Troya pre-indo-europea, personificando la Esvástica en el *Dios Sebatios* como divinidad genética del tiempo, posteriormente suplantada por el sol y el Prometeo helénico portador de la luz-razón). O el dios sol-razón hundiéndose en el Destino del que procede y al que regrede: un esquema pagano en el que Amor Ruibal inscribe su filosofía cristiana de la *creación* de modo transversal.

La visión final de una *materia incandescente* que quema, en inmanente conflagración, las formas, nos acerca, por una parte, a la dialéctica del *eros* abierto en E. Bloch y, por otra, al Zaratustra nietzscheano en su cosmovisión transfiguradora de lo real. La materia no ha encontrado aún su forma, es decir, su intrínseca dicción cual condición. La autoinformación de la materia sigue su curso: nosotros —el hombre— somos su último episodio y avatar, la última formalización, su inflexión/reflexión. Acaso Dios no es filosóficamente sino el *Envés/Revés* de la mater-materia: su amante Forma informante, su latente Sentido atrapado, su Paredro o Hijo-Esposo, su transversal Creacionalidad.

#### APODOSIS FINAL

Así pues, no podemos seguir al último Habermas cuando redefine kantianamente su modelo hermenéutico de acuerdo a una estética interpretada como «*sometimiento de las vivencias*»<sup>15</sup>: ello convoca a una negativa racionalización (consensualización) de lo irracional. Frente a esta postura racionalizadora, preferimos la primitiva escuela

15 J. Habermas, *Praxis moral y acción comunicativa* (Barcelona 1983) p. 132. En el texto vuelve a plantear Habermas la emergencia de la razón posconvencional como un paralelo *sometimiento* del hedonismo natural preconvencional: pero las Erinias sólo se «convencen» otorgándoles un adecuado destino/destinación en la polis (cf. Gorgo, Jahrgang 1985).

de Frankfurt y el emergente discurso modernista de nuestro Amor Ruibal. Y en lo que hace a la kantiana ejemplificación estética de nuestra razón, preferimos asimismo la Diltheyana visión de Ortega sobre la «interpretación sentimental» cual *medium* de emergencia del sentido: se trata de un proceso de «desrealización» o «irrealización» —metáfora— de lo real-cósico alienado, de acuerdo a la lógica simbólica del modo «*tollendo ponens*»<sup>16</sup>. Mientras que la habermasiana lógica parece abocar al crítico-negativo *modus ponendo tollens* (no simul  $p$  y  $q$ ;  $q$ ; no  $p$ ) respecto a una Razón (consenso) que se yergue finalmente a costas de lo irracional (consentimiento), el *modus tollendo ponens* ( $O$   $p$  o  $q$ ; no  $p$ ;  $q$ ) *afirma* desde la negación (recreación): de acuerdo con el primer modo, la razón *niega* afirmando; según el segundo, la razón *afirma* negando (metáfora como transacción). Trasladado simbólicamente a nuestra cuestión, el matiz diferencial entre la *ratio tollens* que, anteponiéndose quita o resta sentido, y una *ratio ponens* que, autoliquidándose pone o aporta sentido, nos parece relevante. De todos modos, y para finalizar, frente a la orteguiana razón metafórica podriase hablar aquí de la *razón catafórica*: la razón que buscamos, en efecto, no está *más allá* sino *más acá*.

Se trata de una *razón-relación*, razón-bisagra, *razón retroactiva*, «razón religiosa»:

«Pero salgámonos de esa estrecha idea de naturaleza y del concepto mecánico del movimiento trasladado al orden psicológico, y podremos concebir la *unidad absoluta de lo sobrenatural en lo natural* y sostener que *lo trascendente puede y debe ser inmanente*, en el sentido ya expuesto y con las restricciones señaladas, que en nada obstan a la  *fusión que se busca*» (Amor Ruibal)<sup>17</sup>.

16 Ortega, *Obras Completas*, tomo VI (Revista de Occidente, Madrid 1980): «Son, pues, la superación o rompimiento de la estructura real de las cosas, y su nueva estructura o interpretación sentimental, dos caras de un mismo proceso». (*Ensayo de estética*).

17 A. Ruibal, *Cuatro manuscritos inéditos*, op. cit., p. 295. Este texto explica acaso por qué quedó inédito: ¿miedo a la Inquisición? El erudito clérigo Amor Ruibal desechó ser Obispo con la cautela de que «no se puede escribir filosofía con las manos enguantadas».

*Concluamos:* Frente a la *metafísica* cósmico-racionalista del ser-sustancia y su búsqueda de esencias, emplazamos una *Hermenéutica del sentido* emergente como *valor surreal* de un *lenguaje mitosimbólico cualificativo* (y no sustantivizador-definitorio) de las *cualidades/calidades* de la existencia concebida verbalmente, virtualmente, cual *elementonomía relacional*.

ANDRES ORTIZ-OSÉS

## APENDICE

### Tesis para una filosofía correlativista de la vida

1. El mundo es una *elementotopía relacional*: sus componentes constan de *elementos-en-relación*.
2. Los *elementos* expresan la mater-materia y lo caótico-demoníaco, las *relaciones* expresan la forma y lo armónico-divino.
3. El *Ser* es la encrucijada —quicio desquiciado— de elementos y relaciones, por cuanto dice la *protocorrelación* de realidad e idealidad, objeto y sujeto, mundo y hombre a encuentro transversal.
4. El *Ser* encuentra su símbolo en el *Lenguaje* como *elementonomía relacional*, y su personificación en el *Hombre* como *mediación demoníaco-divina*.
5. El *sentido* descansa en la articulación, vidriación o relación de lo elemental-caótico.
6. La esencia de la relación es la *re-lación*, o sea, la relatividad transitiva o correlatividad universal de los contrarios convertidos.
7. Dicha relatividad /correlatividad fundamental funda una dialéctica cual *dualéctica* generalizada.
8. La *dualéctica* funciona entre lo Elemental absoluto como absolutamente relativo de por sí y lo Relacional relativo como relativamente absoluto para otro.
9. Esta dualencia de absolutez y relatividad constituye nuestro *destino* o atrapamiento *onto-lógico*.

10. Reconvertir este destino inhumano en *destinación* apropiada es situarse simbólicamente en el entre, gozne o quicio (desquiciado) de Elementos y Relaciones.
11. El *símbolo* es así el lenguaje de la Relación y Correlación en su fundacional ambigüedad.
12. El *relato* de esta nuestra situación sólo puede llevarse a cabo, en consecuencia, en una *mitología (i)racional*.
13. La solución plausible a este nuestro estado de atrapamiento está en un proceso de *relativación* de nuestra situación de encierro y encerrona.
14. *Relativación* quiede decir solución como disolución o, mejor, *dilusión*.
15. La *dilusión* consiste en salvaguardar la esencia de la realidad como *re-lación*, relacionalidad y relatividad, sin paralizarla, fijarla o *reificarla*.
16. Esta relatividad o *desleimiento* prepara la realidad para su *releimiento* hermenéutico.
17. La realidad es, así, *hermenéutica*.
18. Las filosofías han interpretado hasta aquí diferentemente al mundo: ahora el mundo, diferentemente, interpreta a las filosofías como *interpretaciones*.
19. La *interpretación* es entonces poshegelianamente la *Relación* de la relación y de la no-relación (o elementos), o sea, el *Relato onto-lógico* de una realidad siempre ya mediada.
20. El *intérprete* es en consecuencia, para bien y para mal, el mediador o relator de una tal realidad cuya realización dice *relación*.
21. *Relatar* es, pues, relacionar y, así, *in-formar*: la información es la esencia relacional de lo real-elemental y su realización.
22. El mundo es un *relato* abierto inacabado: el hombre es su correlato(r).
23. Entre mundo y hombre, entre relato y correlato(r), se interpone e intercala la medial *Relación* que retroalimenta nuestro común futuro eco-lógico.
24. La *Relación* entre Mundo y Hombre es lo que denominamos *libertad*.
25. La *libertad* es el interregno, intersticio o correlación medial entre la necesidad y el azar, entre lo absoluto y lo relativo, entre lo demoníaco y Dios.
26. Este interregno de libertad podría apalabrarse como *amor*: disolvente relación de la entidad.

27. La disolución del ente es la *muerte*: envés de la relación, elemental irrelación.
28. La *resolución* de la muerte está en la transformación de los elementos irrelatos en una nueva relación.
29. La relación relata el avatar de los elementos: los elementos encarnan dicho relato. Entre elementos y relaciones hay un *guión* (—) que dice relatividad.
30. La relatividad es el límite ilímite (*horos*) de la realidad y nuestra condición: en su urdimbre estamos suspensos y complicados.
31. La *coimplicidad* del hombre en la relatividad universal se cumple como *transrelación* y *transelementación*.
32. El que habita la relación —el hombre— es testigo de la *conversibilidad* de materia y energía, cuerpo y alma, seres y procesos.
33. La filosofía tiene por misión pensar el *guión* entre materia y espíritu como un *guión* no finalizado sino a *transfinalizar* por el hombre.
34. El sentido es el principio del fin: *re-lación* como *re-versión*.
35. El *reversionismo* es un revisionismo filosófico, pero no hacia atrás sino adelante: *urdidumbre*.
36. ¿Por qué no podemos dar cuenta y razón de la relación, juicio o *guión* (—) entre la materia y el espíritu, sino sólo de sus extremos? Por su relacionalidad, relatividad y correlatividad. Por ello conocer es reconocer, y el auténtico conocer da cuenta de la causalidad como *casualidad* y de las condiciones como *condiciones*.
37. ¿El nombre de la Relación? El nombre de la Rosa: la Rosa de los nombres. ¿Nominalismo? No; *relacionismo*. O cómo relatar la relación que condiciona el relato. Cosmovisión como cosmodicción. El hombre, diccionario del mundo.
38. Y el decir dice/decide de lo que es y lo que *no* es: omnimoda relatividad como *contingencialidad* o libre necesidad.
39. La contingencia es como un amor mal-amado: herida simbólica: *fluxión*.
40. La reconversión de esta conciencia desgraciada o mal-amada en bien-amada, no puede realizarse por una superación abstracta, sublimación represiva o consensus racional sino por una integración *relacional*.