

## EL RELATIVISMO HERMENEUTICO DE AMOR RUIBAL

### 1. INTRODUCCIÓN

*Exégesis* es el método concreto de una Hermenéutica arribada penúltimamente a disciplina y considerada últimamente, en cuanto Teoría de la Interpretación, como un aspecto universal de la Filosofía fundacionalmente hermenéutica<sup>1</sup>. El tema asignado a una tal Hermenéutica filosófica se llama, de acuerdo con la significación de “hermeneúein”, *comprender*. A este entender comprensivo (*Verstehen*), suele oponerse con excesiva radicalidad el entender propiamente explicativo (*Erklären*) de las ciencias naturales. El entender hermenéutico en efecto no “aprehende” simplemente la realidad al descubierto, sino que lleva a cabo una interpretación de esa realidad.

Según creemos la oposición entre “comprender” y “explicar” es, no obstante, relativa. Todo *conocimiento* es siempre una comprensión transpositiva de lo aprendido y ello primeramente por el carácter aprehensivo (y aprensivo: “alienado” y mediador) del conocer. El carácter receptivo y preceptivo del *en-tender* hermenéutico suscita a todo conocimiento que, en tanto, ha de ser de algún modo correlativamente comprensivo y explicativo a la vez<sup>2</sup>, e. d. “exegético”. Si la Hermenéutica es así un aspecto universal —y no sólo de la filosofía, sino de toda ciencia y conciencia—, la Hermenéutica filosófica es la disciplina que hace problema de su propio destino universal. Su tarea es llevar a cabo una interpretación de la inter-

<sup>1</sup> Cf. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 2.ª ed. (Tübingen 1965) p. 451. Gadamer, que pasa por ser el dirigente de la nueva Hermenéutica filosófica, recoge toda tradición hermenéutica clásica reasumiendo en especial las posiciones privilegiadas de Schleiermacher, Dilthey y Heidegger.

<sup>2</sup> Por los demás el problema no radica solamente, como a veces se cree, en la diferencia metodológica obviamente irremediable, pero asimismo relativa, entre Filosofía y ciencias naturales, sino en la diferencia hermenéutica entre aquella y las ciencias del espíritu regionales (*Geisteswissenschaften* como *Einzelwissenschaften*). Estas diferencias posibilitan a su vez un entendimiento mutuo hoy torturado por transcendentalismos y empirismos que viviendo de su mutua oposición ignoran su carácter correlativo.

pretación y ésta es, por propia *con-dición* de la realidad omnímota en el conocimiento, universal. La diferencia —relativa— estriba en que mientras la *filosofía hermenéutica* interpreta explícitamente la realidad omnímota —ontos on—, la *hermenéutica filosófica* hace problema interpretativo de la misma interpretación —noesis noe-seos—.

Entender es pues siempre ya “traductor”. Esta “transposición interpretativa” que el entender dice y no meramente significa, nos conduce a una situación elemental según la cual la realidad yace transpuesta y “en-tendida” (ver-standen). Este carácter “lógico” (logos) de la realidad queda denominado en una tesis hoy a un tiempo inventada e inventariada: *ens et verbum convertuntur* —ser y logos dicen lo propio, e. d. se cotraducen—. El logos dice (constituye) la versión original (traducción) de la realidad radical. El adagio latino dice entonces: *ens et verbum con-vertuntur*. O mejor —puesto que *verbum* constituye la versión del *ens*—: *ens convertitur*. Es la interpretación de la realidad radical como “interpretada”.

Con ésto no queremos llevar a cabo ninguna definición metafísica de la realidad y menos proponer un pensamiento nebuloso. Frente al carácter aptitudinal de la realidad (*ens ut aptum seu capax essendi: id cui competit esse*), aparece en nuestra consideración su carácter *actitudinal*<sup>3</sup>. Si traducimos a otro lenguaje filosófico esta tesis, podemos expresarla así: puesto que “ser” dice “con-versión” (*ens convertitur*) la diferencia primaria no es la ontológica —entre el ser que posibilita a los seres y éstos como realizados póstumamente— sino hermenéutica —entre ser y (su) realidad—. Dicho todo de otro modo: el dualismo absoluto de Filosofía (del ser) y Ciencias (de lo real) queda obviado a partir de una Hermenéutica que interpreta correlativamente ser y realidad.

Pero entretanto y sin querer hemos situado hermenéuticamente la filosofía de Amor R. que se sabe interpretativa de la realidad y del conocimiento y cuya apertura exegética a las ciencias positivas

<sup>3</sup> Con ello aceptamos la etimología española de “ser” proveniente a la vez de *esse* y *sedere* (cf. Ortega, *Obras completas*, T. IX, pp. 641-42). Ortega, sin embargo, de acuerdo con su reducción a “mi vida” como a la realidad radical, lleva a cabo una consecuente aplicación privilegiada del ser (*sedere*) plenario al *asentamiento humano*, al hombre. Esta actitud “humanista” se lleva a término, no obstante, sobre la *realidad* como preconstantemente pre-yacente —la cual funda en tanto toda actitud humana—. El sentido de “echada” no es, pues, exclusivo del hombre (Heidegger) ni significa solamente el carácter de “de-suyo” (Zubiri) de la realidad. Para Amor R. efectivamente la realidad es siempre una realidad estructurada “a-comodada” (quomodo).

la caracterizan. Por lo demás una Hermenéutica sólo puede ser interpretada con otra Hermenéutica y el olvido total de estos supuestos por parte de los discípulos ruibalistas ha conducido al ruibalismo a repeticiones estériles de la filosofía ruibaliana cuyo nudo central y el que constituye el sentido del sistema —la relatividad— queda sin encajar dentro de éste <sup>4</sup>. Si toda exégesis interpretativa significa un compromiso de actitudes sobre un texto (trama, cosa) entre su propio con-texto —atestiguado en palabras— y nuestro propio talante “dramático”, en el caso de un acceso exegético, por lo demás ineludible, a la filosofía ruibaliana que se reconoce como interpretativa, este compromiso sólo puede salvarse a partir de nuestra propia situación *actual* hermenéutica. Creemos en todo caso que el *Elementarcorrelatismo* ruibaliano no es ni “ontológico” ni “lógico” sino que tiene un sentido primigeniamente *hermenéutico*.

El hilo conductor de nuestra interpretación es el mismo que teje la urdimbre (“trama”: Amor R.) de la realidad omnimoda: la relatividad. La relatividad no será aquí ya interpretada como ontológica. La interpretación de la relatividad como algo ontológico que ha llevado a cabo el discipulado de Amor R. responde a la letra y palabra pero no al espíritu y lenguaje de nuestro autor. Tal interpretación ontológica de la relatividad —Relación— considera inconscientemente pero consecuentemente a ésta como algo *absoluto* comprometiendo así el sentido original de la teoría filosófica ruibaliana. Creemos que sólo una “hermenéutica” de la relatividad puede asegurar el carácter relativo de ésta como función interpretativa en el “concierto del Universo” (Amor R.) <sup>5</sup>.

<sup>4</sup> El tema hermenéutico queda silenciado incluso en las recientes gloriosas aportaciones de Baliñas, Fernández de la Mora, López Quintás, Muñoz Delgado y Rojo Seijas sobre A. Ruibal.

<sup>5</sup> De modo feliz la palabra “interpretación” significa a la vez “explicación” y “ejecución”. A la base de ambas acepciones subyace el carácter etimológico del *interpres* latino como “mediador” —*interpres per quos indicitur pactio: pacto o compromiso*— (cf. *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, A. Walde y J. B. Hoffmann, Heidelberg 1938, pp. 710-11). A partir de una ontología de la obra de arte ha reconquistado la hermenéutica actual este concepto de interpretación (reproducción musical o teatral) un puesto clave en ella. La “interpretación” artística en en cuanto *juego* (Spiel) a co-jugar, el paradigma de toda (interpretación) hermenéutica. Del mismo modo que no existe una obra musical propiamente sino en su propia *ejecución*, as mismo no existe la realidad ontológica u objetiva de la cosa-en-sí frente a la cual la interpretación se ajustaría o desafinaría, sino que la interpretación misma hace presente y patente (e.d. realiza) el texto hipotéticamente considerado como cosa en sí. Se trata de “entender al autor mejor de lo que se entendió a sí mismo”.

## 2. PARA UNA FILOSOFÍA HERMENÉUTICA

Si es que sólo puede interpretarse lo que se autoconstituye como “interpretación”, y no otra cosa real distinta de ella, la pregunta que nos urge es saber si la filosofía de Amor R. es consciente de ser auténticamente interpretación o no. La respuesta, brusca y ruda como siempre en nuestro autor, la encontramos ya en el Tomo I de sus “Problemas” y en un lugar en el que por primera vez expresa su propia concepción de la filosofía como Teoría. Aquí se nos ofrece ésta como “la interpretación valorativa de lo real”<sup>6</sup>.

La inofensividad de una tal interpretación valorativa de la realidad se torna problemática cuando la contrastamos con lo que Amor R., en el mismo lugar, denomina una *interpretación valorativa del conocimiento de lo real*<sup>7</sup>. Esta distinción es la que nos da pie a otra correspondiente entre filosofía hermenéutica y hermenéutica filosófica. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que aquel distingo es relativo y, en tanto, también éste. Según Amor R., efectivamente, el conocimiento significa el centro de su revolución teórica, pero es la realidad la que propiamente queda inmutada con el suceso gno-seológico al que precisamente sostiene —y, en el fondo, “es”<sup>8</sup>. Nos importa por tanto lograr un atisbo, “previo” al conocer como tal, de su previa y propia *realidad* básica —y ello sin olvidar en ningún momento la correlatividad de ambas hermenéuticas.

Si ahora nos preguntamos por esa interpretación primigenia de la *realidad*, la respuesta que Amor R. da sobre ella reza así: “...El universo (que) no es más que un sistema de seres en relación”<sup>9</sup>. Este “no-ser-más” nos remite a una situación de relatividad hermenéutica previa a toda hegemonía óptica o noética —las cuales son siempre interpretaciones posteriores. A su modo, Amor R. lo dice en un texto que precede al anterior y que lo funda: “la relatividad, pues, rige el mundo objetivo, como rige el subjetivo”<sup>10</sup>. La consecuencia inmediata de ambas aseveraciones es que el sistema de seres en relación que el universo (mundo) es, no descansa en sí mismo sino últimamente en la relatividad que lo rige. La realidad omnímoda no

<sup>6</sup> Cf. *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma* (Santiago 1914-36), t. 1, p. 314.

<sup>7</sup> T. 1, pp. 315-16.

<sup>8</sup> Cf. T. 6, n. 637.

<sup>9</sup> T. 6, n. 588.

<sup>10</sup> Id., id.

es propiamente interpretada (por el sujeto humano) sino a partir de la previa interpretación de esa misma realidad como relatividad —“en relación”—: Amor R.

El olvido de la relatividad como la estructura (estructuración) que distiende dinámicamente el “universo” ruibaliano, ha conducido a una absolutización de éste según la cual las relaciones se refieren, como algo “en-sí”, a sus elementos pero, a su vez, éstos en su supuesta elementalidad han de ser referidos en evidente círculo indefinido a sus relaciones. La cosa se agrava si encima se tiene en cuenta que según Amor R. los elementos en relación son previos al todo<sup>11</sup>, pero el todo es el que a su vez posee la precedencia<sup>12</sup>. Si se pierde la estructura misma *relativa* (mediadora: interpretativa) de la referencia elementos-relaciones, la relatividad que en el sistema del universo real y ruibaliano lo explica todo, no explica ya nada. No es extraño que esta interpretación absolutista de la relatividad ruibaliana se alíe con la crítica que Bradley lleva a cabo de la relación<sup>13</sup>. Hoy sabemos que esta crítica comete el error de considerar a la relación no como algo “relativo” sino como algo absoluto y sustancial<sup>14</sup>. Pero la relación, si bien Amor R. afirma que se identifica con su sujeto, no es del mismo género (sustancial) que éste, sino que constituye su *sustancialidad dinámica*. Es precisamente la distinción entre apariencia (appearance) y realidad (reality) la que quiere relativizar Amor R. cuando nos dice, en un texto de sabor fenomenológico olvidado por los comentaristas, que incluso “lo que denominamos la esencia de lo real (...) no es otra cosa sino lo que se nos ofrece como centro dinámico del ser”<sup>15</sup>. Las realidades mismas denominadas *esenciales* —y aquí se trata nada menos que de la *esencia* en el “orden metafísico” pero “concreto”— no son sino un ofrecimiento modal (“como”) en el cual se agotan. La *relatividad* es la que en cuanto ejecución íntima de la realidad omnimoda, lleva a cabo la interpretación *modal* y *trans-forma-tiva* (morfé) de ésta<sup>16</sup>. Su carácter hermenéutico (explicativo) queda además constatado explícitamente a lo largo de la obra ruibaliana en la que aparece como

<sup>11</sup> T. 8, p. 69.

<sup>12</sup> Cf. *Cuatro manuscritos inéditos* (Madrid 1964) (= T. 11), p. 298.

<sup>13</sup> Así Balañas, *El pensamiento de Amor R.* pp. 134-38.

<sup>14</sup> Ver la crítica de *Appearance and Reality* de Bradley en Russell, ‘An outline of Philosophie’, cap. 23.

<sup>15</sup> T. 9, p. 58.

<sup>16</sup> Amor R. logra a partir de la noción hermenéutica de representación (= ofrecimiento) una visión integral de la realidad considerada como una

“concepción sintética”<sup>17</sup> y “lógica universal” que “penetra y enlaza todas las cosas a manera de red invisible cuyas mallas se extienden en todas direcciones”<sup>18</sup>; se trata de una “contextura” ontológica determinada a partir del “todo”<sup>19</sup> y que constituye en cuanto “comunicación” de todos los seres, su propia “naturaleza” universal<sup>20</sup>. Es “la luz que sobre cada individuo proyecta el sistema”<sup>21</sup> pero no como algo trascendente y meta-físico, sino como el carácter mismo *sistemático* de la realidad. La relatividad es ella misma la “trama” y el “concierto” que interpreta (interpenetra: “interacción”, Amor R.)<sup>22</sup> la obra de arte que es el Universo<sup>23</sup> y cuyo sentido —“páginas de un inmenso libro”— sólo a partir de aquella —“pura relatividad”— puede alcanzarse<sup>24</sup>.

Por lo demás este *ideale philosophicum* ruibaliano está en relación con la filosofía *cristiana* de nuestro autor (*ideale theologicum*). Este arriba al mismo tema de la relatividad a partir de una exégesis del concepto cristiano de la Creación —así como de la teología trinitaria.

Con estas últimas interpretaciones logra Amor R. efectivamente un concepto de la realidad como “forma concreta” cuyo sentido original no es “absoluto” sino estructural, sistemático y morfológico: la hipóstasis individuada precede hermenéuticamente a su abstracta naturaleza (esencia) e incluso al “ser”. La razón de esta inversión hermenéutica yace de nuevo en la relatividad: si es verdad que lo relativo (hipóstasis) se *ordena* a lo absoluto (esencia)<sup>25</sup>, la *razón* (no como fundamento —Grund— sino como logos explicativo) de lo absoluto, y en tanto su principio hermenéutico, se halla en lo relativo<sup>26</sup>. Aquí yace también —en la pura presencia

*elementología relacional*. Frente al transcendentalismo y positivismo, nuestro autor afirma la extensión plena de la esencia en su “realidad” a sus “manifestaciones fenomenales propias” (*Inédito sobre la esencia*; ver Gómez Ledo, ‘Amor R. o la sabiduría con sencillez’, p. 210).

<sup>17</sup> T. 1, p. 213.

<sup>18</sup> T. 11, p. 457.

<sup>19</sup> Id., p. 458.

<sup>20</sup> T. 11, p. 280.

<sup>21</sup> T. 9, p. 70.

<sup>22</sup> T. 8, p. 221.

<sup>23</sup> T. 11, pp. 490-91.

<sup>24</sup> T. 8, p. 212.

<sup>25</sup> Cf. T. 9, p. 57; cf. Gómez Ledo, o. c., p. 214.

<sup>26</sup> Cf. T. 5, n. 383; T. 9, p. 57. Respecto a la realidad como *forma concreta*, cf. el *Inédito sobre Realidad-Idealidad, Inicio*: ‘La realidad tal cual es en su forma concreta real’.

*cuálificada* de ser— la razón concreta de la talidad existencial o “existencialidad” de la realidad omnímota.

Según nuestro A. “la constitución originaria de lo real” es “un proceso primitivo de relatividad”. Después de haber esbozado este proceso, deberemos remitirnos a una acotación hermenéutica de lo que, con una significación paradigmática, hemos designado como “realidad”. Amor R. nos la interpreta como “el principio del ser y del conocer”<sup>27</sup>. Pero con la *realidad* hemos iniciado —*principio* como *inicio*: ver contexto del texto citado— una “interpretación” del *ser* que hemos de declarar. Esta dice: “el ser, base inicial de lo real es también base inicial del conocimiento”<sup>28</sup>. El problema de la *realidad* es entonces el problema del *ser*; pero el problema del ser es a su vez el problema de realidad. Interesa saber qué co-relata esta mutua relación. Pero entretanto la pregunta no es por la previdencia entre el *ser* y el *ente* sino por el “logos” de *ser* y *realidad*.

De la *realidad* se dice que es *principal*; del *ser*, que es *básico*. Dejando al “conocer” —doblemente condicionado—, en el binomio referido el ser *sostiene* a la realidad y ésta tiene la *iniciativa*: el sostener es siempre ya *principiado* y el inicio yace siempre *fundamentado*. Esto nos dice ya algo sobre la realidad —que en el *fondo*, “es”— y sobre el ser —en *principio*, *real(iza)*. “Base” y “principio” se condicionan mutuamente (correlacionan) y, en tanto, la distinción no es ontológica sino, en cuanto no dicen lo mismo si bien lo propio, hermenéutica. Si hemos de realizar una exégesis dialéctico-transcendental sobre la *relatividad* fenomenológicamente ganada anteriormente, y aquí de nuevo anunciada como condicionamiento mutuo de ser y realidad, nuestra pregunta indagará el sentido hermenéutico de aquélla.

El tercer elemento en disputa era el *conocer*. El conocer se “basa” en el ser —es “también” (Amor R.) *ser* básicamente— siguiendo los “principios” de la realidad. La diferencia está en que el conocer no es *inmediatamente* “ser”, como la realidad, sino que a partir de ésta y en relación a ella *también* es. La realidad significa efectivamente en la tesis ruibaliana un continuo *resto* para el conocer al que constantemente ha de referirse (“la idea se refiere a la cosa”)<sup>29</sup>. Es

<sup>27</sup> T. 11, pp. 98-99. Realidad significa aquí primariamente: *acto*. En el Inédito sobre ente finito-infinito aparece la realidad como condición de la *predicación* de ser.

<sup>28</sup> T. 9, p. 23.

<sup>29</sup> T. 1, p. 2.

una obsesión típica del antiplatonismo ruibaliano la afirmación de que el conocimiento debe apoyarse (“con base”) en la realidad; pero ahora se nos dice cuál es esa *base*: el ser. El ser constituye la *conjunción* de realidad y conocimiento en cuanto el ser es “básicamente” realidad y conocimiento. Con esto hemos obtenido dos conclusiones: que la realidad es *principalmente* ser y conocimiento —y que el ser es *fundamentalmente* (y así relativamente a) realidad y conocimiento. Si ahora retornamos al lenguaje ruibaliano la confirmación es textual. La primera conclusión dice entonces un principio del ruibalismo, e. d. el carácter *onto-lógico* de la realidad como interpretada (reconocida): ésta no es ni objetiva ni subjetiva —e. d. ni realidad ante-los-ojos ni realidad pre-vista— sino *objetivo-subjetiva* —o, desde otra perspectiva, subjetivo-objetiva. Aquí encuentra su lugar la afirmación que más arriba quedó iniciada sobre el carácter hermenéutico de la realidad omnímoda. La previdencia que en la filosofía ruibaliana adquiere la *realidad* no posee carácter óntico o noético frente al ser y conocer sino hermenéutico, e. d. como punto de partida (inicial) constante de la *referencia* que dicen ser y conocer (ambos ya siempre interpretativamente comenzados: realizados). La realidad no es lo “de-suyo” (objetividad) pero sí lo “de-nuestro” (relación: *objetivo-subjetiva*)<sup>30</sup>.

La segunda conclusión —el ser como realidad y conocimiento— nos dice la conjunción de realidad y conocimiento a partir de su mutua relatividad en el ser. Pero como base simplemente inicial y “esbozo” (Amor R.)<sup>31</sup> de realidad y conocimiento, *ser* —*el* ser absoluto nunca “es”— no dice sino dependencia de principalidad respecto a éstos. La pregunta es ahora por el contenido de esta *relatividad* que el *ser* significa y que, en cuanto relatividad básica y fundamental, nos retrotrae a la pregunta por la relatividad primordial. La respuesta a esta pregunta clave en la filosofía de Amor R. nos la da éste en un texto que se alía admirablemente con los dos anteriores: “No sólo las cualidades, sino los factores entitativos, aparecen fundados en relaciones, las cuales condicionan a un tiempo la realidad y la cognoscibilidad de las cosas”<sup>32</sup>. Con ésto hemos arribado al

<sup>30</sup> La *realidad*, pues, en cuanto principio (condicionante) de ser y conocimiento conserva así el sentido primario que posee en el lenguaje ordinario de “objetividad”. Pero como *realidad realizada* (principio activo del conocer) su representación *objetivo-subjetiva* queda constituida en el *hombre*.

<sup>31</sup> T. 9, p. 54.

<sup>32</sup> T. 9, p. 56; 57, n. 85; 55, n. 81.



momento hermenéutico cumbre: la *relatividad* —*relación*— representa la fundación y condición de realidad y conocimiento. La relatividad es entonces *condición* del principio mismo —realidad— condicionante de ser y conocer, si bien ella misma necesita del fundamento mismo del ser al que pone en funciones<sup>33</sup>. La relatividad dice así lo que el ser, como mero esbozo y mismidad fundamental, no puede decir, a saber, su propia fundación. La relatividad dice la *con-dicción* de ser. No es extraño que la relatividad usurpe en la filosofía hermenéutica ruibaliana el puesto mismo fundamental del ser no para fundamentarlo sino para fundarlo, e. d. condicionarlo. Esta *condición*, sin embargo, no puede estar más acá del ser mismo (*a priori*) sino que constituye su *aposteriori mismo*, y solo en cuanto tal, su *apriori*. La relatividad condiciona a la realidad omnímoda —reconocida, interpretada— la cual es a la vez que principio de su conocimiento, principio de (su) ser. En tanto la realidad representa la “realización” misma del ser —como “logos” de aquélla— pero no a partir de la pura absolutez de éste (Heidegger II) sino en cuanto realidad *onto-lógica* condicionante. Amor R. habla expresamente de la representación “relativa” (hermenéutica) del ser en su realidad —o si se quiere: de la realidad en su ser— significando así la ejecución (exégesis) del *ser* a partir de su *realidad*<sup>34</sup>.

La relatividad nos ha precedido en la Filosofía hermenéutica de Amor R. como la realidad radical. Su significación no es óntica o noética sino hermenéutica<sup>35</sup>. El carácter representativo-ejecutivo que la relatividad muestra y que asegura el sentido originariamente hermenéutico de la realidad *objetivo-subjetiva*, nos convoca a una reflexión nueva sobre el modo concreto y el *instrumentarium* de una

<sup>33</sup> Con esto nos liberamos del relativismo absoluto que como tal absolutiza también paradójicamente la relatividad.

<sup>34</sup> La *relatividad* es la representación —*relativa*— de la *realidad* en cuanto tal, e. d. en cuanto “es” y *como* es para nosotros.

<sup>35</sup> En esta significación primigeniamente hermenéutica queda incluida la etimología de la “condición” que la realidad según Amor R. dice en su ser. Es precisamente el sentido lingüístico y eminentemente verbal del *dicere* latino el que subyace al sustantivo *condicio* y a su derivado “condicionar” (cf. Corominas, Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana, Berna 1954). Esta estructura lingüístico-verbal de la relatividad habrá de ser estudiada más adelante, cuando consideremos a la relatividad en su aspecto fundamental “lógico” (logos de la realidad). (Y precisamente porque la relatividad condiciona (objetivo-subjetivamente) la realidad, ésta puede considerarse asimismo como condición de la predicación (objetivo-subjetiva) del *ser* que mantiene así, como *quicio* fundamental de la realidad, el dualismo relativo objetivo (ser como virtud real) y subjetivo (ser como noción ideal).

tal ejecución hermenéutica. La pregunta —que dicha en términos clásicos es la cuestión de la relación entre realidad y conocimiento— arrojará luz asimismo para una última matización de lo que es la realidad misma —también del conocimiento— en su condición de relatividad.

### 3. HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

En el horizonte hermenéutico hasta aquí obviado la *realidad radical* ha quedado definida por su *relatividad objetivo-subjetiva*. Entretanto se ha mostrado el carácter de *intérprete e interpretada* de esta misma realidad. Si ahora resulta que la realidad intérprete e interpretada es según Amor R. la realidad “hombre” la diferencia hermenéutica —no ontológica— entre ser y realidad se pone ahora, por vías heideggerianas, entre ser y hombre. En el hombre se verifica en efecto, según Amor R., “el encadenamiento del ideal objetivo y del ideal subjetivo”<sup>36</sup> y el hombre es en tanto, el “intérprete” de un mundo (el suyo) ya interpretado<sup>37</sup>. Las tesis dichas con anterioridad suenan ahora así: (el) ser es la base inicial del *hombre* pero la realidad humana(da) es el principio del ser y de su conocimiento. Esto se halla ya fuera del recinto heideggeriano. El ser no accede en la iluminación que el hombre, como su pastor, lleva a cabo (Dasein: el *aquí* del ser), sino que el ser y su propio reconocimiento (iluminación) radican propiamente en *la* realidad (humana) misma —la cual por su parte en tanto es tal en cuanto sencillamente “es”—. Pero en tanto la realidad (humana) no puede llevar a cabo una consideración “enfática” del ser sino en el medium (escena) de la *realidad re-conocida* —reconocimiento fundamentado por el ser pero en el que él mismo aparece como pura fundamentalidad— y a partir siempre del resto constante que ella dice. *Es de nuevo la relatividad, como condición de realidad y conocimiento y en tanto en cuanto “condition humaine”, la que posibilita la revelación del ser en la estructura distendida del hombre como realidad realizada objetivo-subjetivamente*<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> T. 1, p. 12.

<sup>37</sup> Cf. cap. 4 del T. 3 en torno a la definición de *ley*. Frente a la concepción clásica de la ley como *ordinatio rationis*, propugna Amor R. una concepción de la ley como razón de *orden* (*ratio ordinationis*) obteniendo desde aquí una interpretación del mundo como “regulado” (legislado) por un *orden* el cual se “ofrece a la conciencia psicológica como una suma de valores físicos y ontológicos resultantes de las relaciones de los seres entre sí y con Dios”.

<sup>38</sup> Con ello se evita el peligro de una subjetivación del ser (Ser como

Hemos estudiado anteriormente la interpretación valorativa de la *realidad* que la relatividad representa. Ahora se trata de consumir una hermenéutica filosófica cuya tarea, en palabras de Amor R., sería una interpretación valorativa del *conocimiento* de la realidad.

Amor R. estrena su obra en este sentido con una decisión hegeliana allí mismo —y sobre todo progresivamente a lo largo de su obra— inmediatamente corregida: interesa llevar a término la consecución de un posible *ideale philosophicum* limitado al Ideal humano: el ideal del humano conocer. No se trata en principio de una simple teoría (gnosis) —aunque todo ideal sea objeto de una teoría que lo represente— pues en todo caso puede hablarse aquí de la suprema Teoría de los principios naturales<sup>39</sup>. Por otra parte este Ideal científico-sistemático no significa la absorción (*Aufhebung*: Hegel) de la realidad, sino más bien la posibilitación de la propia contribución hermenéutica de ésta si tenemos en cuenta que aquél quiere ser precisamente una asunción de la realidad omnímoda y la propia “realización” de esta<sup>40</sup>: nos las habemos con una “intususcepción” (Amor R.) de la realidad. En el Elementarcorrelativismo ruibaliano no se exige una superación (definitiva) de la inmediatez objetiva (*Substanz, an sich*) por parte de la subjetividad negadora (alienadora: *für sich*), si bien se afirma una *excedencia* de la realidad por parte del espíritu pero con base en ella. Este *excessus* no deja libre la huida a un cielo de verdades inmutadas, sino que importa un resto al que continuamente hay que referirse si es que queremos allegar al horizonte “cromático” del entender. Porque “todo ideal envuelve y entraña un estado de lo real”, éste —correspondientemente a lo que más arriba calificamos de “estancia” o “sedencia”— no puede ser removido sino en cuanto aceptado como tal. El modelo que Amor R. tiene aquí ante los ojos es *estético* —y en tanto típicamente hermenéutico: en la obra estética el espíritu lleva a cabo un *sobrepujo* de la realidad *re-produciéndola*<sup>41</sup>.

*Da-sein*: Heidegger I) así como de su objetivación (*Dasein* humano entregado al destino (*Geschick*) del ser: Heidegger II). El ser conserva en Amor R. su carácter fundamental pero *relativo* —e.d. en cuanto base y esbozo de la *realidad objetivo-subjetiva* (*hombre*) que lo preside, principia y condiciona—. Es en la relatividad objetivo-subjetiva que la realidad dice (condiciona) en la que aparece el *ser* precisamente como *conjunción* (relación) de la objetividad y subjetividad —en cuanto “son”—. El ser es reconocido siempre como *realizado*.

<sup>39</sup> T. 8, pp. 1 ss.; cf. T. 1, pp. 1 ss.

<sup>40</sup> Amor R. habla del Ideal como “realización” (cf. e.g. T. 8, p. 19).

<sup>41</sup> Amor R. que salva los conceptos hegelianos de dialéctica, historicidad

El problema del conocer queda así englobado también en la Hermenéutica de la Relatividad. En correspondencia a la definición de la *realidad* como un sistema de elementos en relación, ahora se nos define el *conocer* también como un conocer de relaciones<sup>43</sup> y ello dice, un conocer relativo<sup>43</sup>. A partir de nuevo de la relatividad que el conocer dice, logra Amor R. una interpretación de éste como *ejecución* (“reproducción”) propiamente dicha (“introspectiva”, Amor R.)<sup>44</sup> de la realidad. En el conocimiento la realidad *se reconoce* a sí misma. Si anteriormente la realidad quedó fenomenológicamente definida como *ofrecimiento cualitativo* (“lo que se nos ofrece como”) ahora se nos dice que el conocimiento es precisamente el *organon* (*medium*) que nos ofrece esa realidad<sup>45</sup>. La interpretación *valorativa* de realidad y conocimiento que Amor R. propugna se nos convierte, en manos de su correlatividad, en una valoración “interpretativa” de ambos. El nuevo modelo que Amor R. nos trae al respecto no es el de un *paralelismo* onto-gnoseológico que él inculpa tanto a la Escolástica como a Kant sino el de un encuentro originalmente *perpendicular* o *angular* entre realidad y conocimiento<sup>46</sup>. En un texto capaz de fundar la Hermenéutica filosófica de nuestro Autor, éste compara el conocer total humano a un instrumento músico que interpreta polifónicamente el juego monótono de la mano (objeto) ejecutora<sup>47</sup>. La aproximación relacional que aquí se supone entre espíritu y materia y que más adelante se dice equivaler a la entrada en el “concierto general del universo”<sup>48</sup> queda aquí expresada como condición de relatividad (“*al* ser recorrido”, “*al* recorrer”). Lo extraño es que mientras solamente del instrumento musical —y no de su órgano (mano) ejecutor— se dice que “produce” la diversidad de sonidos,

y sistema, los recoge con un sentido hermenéutico realista inverso al sentido idealista hegeliano (cf. T. 8, p. 398).

<sup>43</sup> T. 8, p. 162.

<sup>43</sup> T. 8, p. 247.

<sup>44</sup> Cf. Balañas, o. c., p. 168.

<sup>45</sup> Cf. T. 8, p. 225: “No podemos saber si existe lo real sino por el conocimiento mismo que nos lo ofrece”.

<sup>46</sup> Cf. T. 8, pp. 398 y 113-15.

<sup>47</sup> “A la manera que el teclado de un instrumento músico produce diversidad de sonidos al ser recorrido por una misma mano del que lo toca, así un mismo objeto al recorrer los sentidos, la imaginación y la inteligencia produce a pesar de su unidad, la diversidad de percepciones de que tenemos conciencia” (T. 8, p. 152). Obsérvese la condición de relatividad (“*al* ser recorrido”, “*al* recorrer”) y según la cual el *objeto* mismo aparece (“ofreciéndose”: ib.) con carácter ejecutor e interpretativo “*al* recorrer” *activamente* la estructura cognoscitiva humana.

<sup>48</sup> T. 8, p. 154.

el *objeto* mismo en cambio aparece (“ofreciéndose”: *ibidem*) como productor y en tanto como cointérprete. Esto, además de confirmarnos lo anotado en el Art. I sobre la relatividad interpretativa que la *realidad* inmediata dice ya de-sí, está de acuerdo con la gnoseología ruibaliana según la cual “la cosa”, antes que objeto, es *complemento* del conocer del que constituye su medio<sup>49</sup>, presuponiendo a su vez facultad y objeto su mutua “relación en acto” —que Amor R. llama asimismo, definiendo la esencia de la relatividad, “presencia en relación”<sup>50</sup>. En el Tomo 6 de sus “Problemas” formula nuestro Autor esta tesis de un modo que nos recuerda la teoría raciovitalista de Ortega sobre el pensamiento como función vital: “cuando atribuimos a una cosa la objetividad por su idea, no hacemos más que devolver a la cosa lo que ella nos ha dado”<sup>51</sup>. El conocimiento humano, como el hombre, yace enredado en la maraña de relaciones que componen el universo, llevando a cabo un cometido ordenador de todas ellas por medio de atribuciones (proyectos) que hemos de contrastar constantemente con la realidad de la que han surgido. La *devolución* que el conocer significa tiene, pues, aquí frente a su aspecto vitalista, un significado originario de correlatividad hermenéutica<sup>52</sup>. Conocer no es el tránsito *aptitudinal* de la potencia-facultad al acto (Escuela) sino la (transacción) *actitudinal* de la *realidad conocedora* (potencia-acto) a la *realidad re-conocida*, de la naturaleza que representa a la naturaleza representada<sup>53</sup>.

Hasta aquí hemos considerado al conocer en su condición de relatividad respecto de su *objeto* —conocer es conocer las relaciones

<sup>49</sup> T. 8, pp. 138-39. Para Amor R. el entendimiento humano es, en cuanto especulativo, conocedor de la realidad ya “hecha” (T. 8, p. 81). Respecto al enlace prelógico y dado entre entendimiento y cosa (“relaciones previas del ser y del conocer”), ver T. 8, pp. 69-70.

<sup>50</sup> T. 9, p. 47.

<sup>51</sup> Núm. 384. Cf. Ortega, *El tema de nuestro tiempo*, cap. 4: “El pensamiento es una función vital, como la digestión o la circulación de la sangre (...) Pienso lo que pienso, como transformo los alimentos o bate la sangre mi corazón. En los tres casos se trata de necesidades vitales (...) En suma, pensar es pensar la verdad, como digerir es asimilar los manjares”.

<sup>52</sup> No es extraño el empleo de fórmulas vitalistas relativas al conocimiento en la filosofía ruibaliana (cf. T. 8, pp. 139, 238, etc.) y no se descarta que “devolución” no indique asimismo la función vital *contraria* a la digestión. Esta *contrariedad* es en todo caso importante ya que frente a un vitalismo —quizá cercano a un subjetivismo— Amor R. propone un relativismo “físico” en ocasiones formulado en términos mecánicos (cf. T. 8, pp. 138, 170). La “devolución” que con el resultado del conocer se lleva a término no es meramente antivitalista (“antidigestiva”), sino que se trata de lo que podríamos denominar como “vómito hermenéutico” que el conocer dice en su relatividad al medium o realidad.

<sup>53</sup> T. 8, pp. 169-70 y 222.

de la realidad—. Ahora nos corresponde dejar aparecer la relatividad de la propia condición (índole) del conocimiento como *sujeto*.

Ya en el primer esbozo de lo que Amor R. califica como “nuestra doctrina” —y donde, según dijimos, habla de una interpretación valorativa de la realidad y su conocimiento— aparece claramente perfilada una teoría dialéctica del conocer cuya “elaboración progresiva” sigue este ritmo: noción prelógica-juicio valorativo-idea. A partir de una teoría axiológica equidistante tanto del trascendentalismo idealista como del empirismo pragmatista<sup>54</sup>, arriba Amor R. a una concepción de la *idea* como asimilativa de los valores de lo real por un proceso evolutivo ideal en función del juicio cualitativo y en el que “interviene todo el ser psíquico humano”<sup>55</sup>. El conocer queda concebido como una progresión dialéctica entre intuiciones y conceptos, conceptos e intuiciones, en mutua relatividad. La relatividad existencial que como pura presencialidad dice la noción de *ser* y que sostiene a todo acto propiamente cognoscitivo, no puede evidenciarse a su vez sino por la acción *judicativa* que relaciona los elementos relativos de la realidad en la síntesis que la *idea* constituye, y que no es “tipo fijo” sino punto de partida de nuevos juicios e ideas. Se trata de una interpretación (“traduce”: Amor R.) inmediata del “fenómeno y contenido de la percepción” al que las ideas no vienen a estratificar, sino precisamente a permitir nuevos valores y “matices en la interpretación”. La relatividad ontológica de este conocimiento *integrador* (cromático) de la realidad queda plenamente expresada en la correlatividad que en el sistema ruibaliano obtienen intuiciones e ideas: Amor R. sostiene una “representación” de los *valores* “a través de los conceptos abstractos” mismos —y aquí el modelo es de nuevo estético—: una obra estética es una fórmula de valores<sup>56</sup>. Valores y conceptos, o como dirá en otra ocasión, lo abstracto y lo concreto, no son sino dos modos de conocer (relativamente a) la misma realidad la cual se nos ofrece en ese su doble aspecto<sup>57</sup>. De nuevo es la realidad la que asume la máxima representación y la que disuelve en su relatividad fenomenológica (“aspectos”) y hermenéutica (“modos de conocer”) todo otro carácter

<sup>54</sup> T. 9, p. 74.

<sup>55</sup> T. 1, cap. 6. Cf. pp. 310 ss.

<sup>56</sup> Id., id.

<sup>57</sup> T. 10, p. 424. En el Inédito sobre Real-Ideal, dice Amor R.: “lo abstracto y lo concreto no son sino dos modos distintos de conocer una misma cosa”.

absolutista (nouménico: realidad “en-sí”). El aparente fenomenalismo panlogista de esta afirmación ruibaliana queda subsanado si —aplicando metodológicamente a nuestro autor su propia teoría relativista— contrastamos este texto con otro según el cual lo “real” y lo “ideal” son “opuestos entre sí” y, en tanto, no puede llevarse a cabo una confrontación entre ambos a un mismo nivel. Para lograr conveniente aclaración de términos que, como *realidad-idealidad*, *abstracto-concreto*, aparecen en el lenguaje filosófico en oposición mutua, precisamos echar mano de la “mutualidad” que ellos implican. Porque no nos las habemos con *cosas* sino con expresiones lingüísticas, deberemos poner en boga la relatividad hermenéutica de tales pares de conceptos clásicos en filosofía. Se trata de aplicar el método asimismo ruibaliano no sólo a Amor R. sino a nuestro propio trabajo en torno a Amor R. La *relación* en efecto deja ser a las cosas como son y ello dice: hace decir al lenguaje lo que dice y, teniendo en cuenta la relatividad misma del lenguaje, como lo dice. Ateniéndonos a nuestro caso aparece claro que el par “lo real” y “lo ideal” están dichos en una perspectiva de oposición no absoluta pero sí relativa —lo real desdice a lo ideal y viceversa. No sucede lo mismo, sin embargo, si tratamos de la relación entre (*la*) realidad y (*la*) idealidad en el sentido de *subjetividad*: esta última categoría según lo dicho más arriba queda implicada en la realidad *objetivo-subjetiva* como su momento interno en el sentido explicado. En un texto definitivo que aclara a los dos anteriores, ha resumido así Amor R. el problema de la relatividad hermenéutica: “la realidad es a manera de zona intermedia y campo neutral entre los fenómenos psíquicos y las elaboraciones abstractas, en relación indeclinable con unos y con otras pero con objetividad independiente de éstas y de aquéllos”<sup>58</sup>. La relación de la realidad a su reconocimiento subjetivo es indeclinable y en ello se basa lo que hemos denominado como realidad siempre ya objetivo-subjetiva; la relación, sin embargo, no amputa la *dicción* de sus términos y menos el carácter de objetividad primario en todo conocimiento como *actu* o al menos como *actitudinal* o “normal”, sino que precisamente los condiciona confiriéndoles vigencia de extremos en cuanto tales originalmente distintos. En el universo ruibaliano como en el hegeliano todo está relacionado (*vermittelt*: mediado) pero las *relaciones* no son lógicas ni meramente ontológicas, sino que poseen un sentido primario *herme-*

<sup>58</sup> T. 8, pp. 37-38.

*néutico* (relativo y mediador). La *realidad* es un *ofrecimiento modal* consistente en lo que es y como es: *elementos en relación*— interpretado *correlativamente* por un conocer relacional. En el todo concreto en el que el hombre se encuentra relacionado la objetividad en sí y la subjetividad en sí —lógica u ontología puras— no es que no tengan sentido, sino que obtienen una significación *abstracta* de un conjunto hermenéuticamente interpretado. Esta interpretación hermenéutica adquiere su representación propia en el *lenguaje* en el que las palabras forman una “elementología relacional” sólo a partir de cuya relatividad en el *discurso* cabe distinguir con sentido realidad de idealidad, objetividad de subjetividad, concreto de abstracto. Y aquí yace a su vez la mutua relación e independencia entre una Hermenéutica filosófica y una Filosofía del lenguaje.

Pero con todo ello debería quedar claro al mismo tiempo la insignificancia de una salida más allá de este *círculo de relatividad* en que nos encontramos. Toda realidad, todo conocimiento, son relativos: relativos respecto a otros posibles y relativos respecto a su propia condición y modalidad. Para Amor R. “no existe en la naturaleza ser completamente simple en el sentido de que en él no entre alguna relación”<sup>59</sup>, y, en tanto, la relatividad entitativa en cuanto “constitución originaria” irrumpe (“entra”) en el mismo ser infinito —aunque no diga (condición) creaturalidad—<sup>60</sup>. No es extraño pues que la limitación modal que la relatividad (realizada) dice siempre (“lo que se nos ofrece como”) lleve consigo en el caso del hombre, agravado por su propia creaturalidad, un signo de realización a-comodada (quo-modo) al mismo tiempo *decadente*: el hombre según nuestro autor conoce el ofrecimiento *modal* que la realidad significa en el *modo* mismo *relativo* a que él y su conocimiento dicen referencia<sup>61</sup>. El absurdo de una teoría que intentando salvar la validez de *nuestro* conocimiento modal afirma su absolutez, significa paradójicamente un relativismo absoluto en el sentido de un subjetivismo que no respeta los valores concretos (modales, relativos) ni de la realidad que se ofrece así o asá ni del conocimiento que responde *así-mismo* a su objeto. Incluso “el” Absoluto no puede menos de conocer de *un modo* —en este caso *absoluto* y, en tanto, relativo a sí mismo, al objeto y a otros posibles conocimientos. Si se quiere dar el nom-

<sup>59</sup> T. 8, pp. 168-69.

<sup>60</sup> T. 8, p. 220.

<sup>61</sup> T. 8, pp. 107-8.



bre de relativo y “*contingente*” a este conocer denominado absoluto, ello no puede hacerse en el sentido de reducir a creaturalidad su *autognosis* divina sino de elevar a una función concreta (de-finida) y determinada (delimitada) *personal*, de inspiración semítico-cristiana, lo que, reapareciendo como reminiscencia platónico-aristotélica, constituye la trascendencia de un Absoluto infinito e *indeterminado* en sí y en el conocimiento de lo finito. En este sentido critica Amor R. la definición de Dios, en Tomás, como “Ser Abstracto” (Absoluto): *Deus est ipsum esse abstractum, Contra Gent., 1, I, 42*<sup>62</sup>.

#### 4. EL LENGUAJE COMO REPRESENTACIÓN HERMENÉUTICA DE LA RELATIVIDAD.

A la pregunta inicial por un punto de partida desde el cual salvar exegéticamente la filosofía de Amor R. se nos ha ofrecido la Relatividad como respuesta continua. En el lenguaje de nuestro A. esto mismo se expresa así: la “Relatividad es la razón metafísica de los fenómenos físicos”<sup>63</sup>. De este modo la Relatividad —que para salvarla como relativa hubimos de entenderla hermenéuticamente— significa a su vez la interpretación (“explica”, Amor R.)<sup>64</sup> de la realidad omnímota. Lo que al inicio era un punto de partida inevitable se nos ha “convertido” en el *hilo conductor* mismo de nuestras elucubraciones. La interpretación que hemos llevado a cabo de la realidad radical nos ha manifestado que toda interpretación posee su sentido en el interior de una hermenéutica correlativista cuyo comienzo (exegético) es un comienzo siempre ya previamente comenzado (en el medium que la *relatividad objetivo-subjetiva* significa). El *comienzo* es también aquí *fin* (Hegel)<sup>65</sup> y en tanto nos encontramos enredados en un *círculo* del que nos es imposible salir ni aparentemente lograr un comienzo justificado a partir de la inmediatez que la realidad primigenia significa.

Aquí converge la actual problemática entre la Hermenéutica trascendentalista de la escuela de Heidegger (hermenéutica existencial) y la Hermenéutica lógico-crítica del Neopositivismo (y sus deudos). Una y otra suelen reconocerse inmersas en el círculo inmenso

<sup>62</sup> Cf. para el sentido de este aserto tomasiano, T. 7, pp. 114 ss.

<sup>63</sup> T. 8, p. 214.

<sup>64</sup> T. 8, p. 214.

<sup>65</sup> Vorrede, *Phänomenologie des Geistes* (edición de Hoffmeister, 1952) p. 22

que les envuelve y en el que todo yace siempre (*immer schon*) ya mediado hermenéuticamente; pero mientras los primeros afirman la imposibilidad de escapar de este *círculo hermenéutico* en que nos encontramos *en-tendidos*<sup>66</sup>, los otros aseguran la posibilidad de lograr un fundamento fuera de ese círculo precisamente a base de un análisis (lógico) del lenguaje libre de presupuestos metafísicos que entorpezcan este auténtico comienzo<sup>67</sup>. Lo que para éstos son “prejuicios” a evitar, son para aquéllos “pre-juicios” que posibilitan un acceso in medias res; y mientras para los unos el justificado del lenguaje se logra desde el horizonte de sentido trascendental, para los otros el lenguaje se verifica a partir de la *predicación elemental*. Creemos que la posición ruibaliana equidistante de trascendentalismos y positivismos pero en diálogo con ellos, ofrece una puerta abierta a una posible relativización de ambos extremos que ha de ser aquí brevemente trabajada.

La presencia de este problema en la filosofía ruibaliana —como ya las conclusiones a que arriba hemos llegado manifiestan— es evidente. La Relatividad no es *divergente* sino a condición de lograr siempre una *convergencia superior*: el universo está formado por sistemas centrados y cuyo centro último lo constituye lo que denominamos Dios. Pero esta “red invisible” posee asimismo una “contextura lógica” que conforma lo que hemos denominado como realidad objetivo-subjetiva. Para la solución del entender circular hemos de tener en cuenta en primer lugar que el llamado *círculo del entender* no puede significar un puro proceso circular e inmanente del propio entender (noesis noeseos) sino que, como entendimiento-de, en-tiende *algo* (realidad). El círculo del entender ha de entenderse, pues, en relación al “círculo de las *existencias*” de que nos habla Amor R. Pero entonces, y frente a un neopositivismo radical, la solución no consiste en salirse del círculo del entender sino en agrandarlo hasta su ángulo de *convergencia*<sup>68</sup> con la *realidad*-siem-

<sup>66</sup> Dilthey, Heidegger, Gadamer, entre otros, hablan del *círculo del entender* que no quiere ser un *circulus vitiosus* (*Zirkel des Verstehens, hermeneutischer Zirkel*).

<sup>67</sup> Ver una clara y breve síntesis de esta posición en *Logische Propädeutik*, de Kamlah-Lorenzen (Mannheim 1967).

<sup>68</sup> Este ángulo de convergencia de entendimiento y realidad (T. 8, p. 398) posibilita la formulación de una regla hermenéutica fundamental según la cual es el “punto de convergencia” de la *relatividad* de los elementos en el cual y por el cual logramos “apreciar el valor real de los seres” (T. 11, p. 459). Respecto a la *concentración* en un *punto medio* de que nos habla Dilthey, ver Gadamer, o. c. pp. 275 ss.

pre-ya-entendida: no podemos romper (disolver) el círculo objetivo-subjetivo en que por “nexo prelógico” trascendente estamos, pero podemos lograr un comienzo auténtico *relativizándolo* y logrando un contacto explícito con el resto que la realidad, como ya dijimos, siempre significa. La estructura específicamente *angular* y *perpendicular* de realidad y conocimiento a que más arriba hicimos referencia nos posibilita, frente a un entendimiento inmediatamente circular (inmanente) del conocimiento, un acceso hermenéutico a la realidad a través de una dialéctica entre los caracteres relativos de ésta (objetividad-subjetividad) y ella misma como *correlacionada* pero no subsumida (Aufhebung) bajo el signo de la idealidad absoluta que contra-dice. El carácter primigenio de la realidad, si bien en relación pero con independencia de la subjetividad, es el de *objetividad* —y, correlativamente, concreción. Si es verdad que conocer es conocer realidad y la realidad está siempre ya mediada, la realidad no queda en su relación —repetimos— superada sino como tal realidad *presupuesta*. Aquí se detiene toda circularidad. La dialéctica que en Amor R. reaparece entre los *elementos* y el *todo*<sup>69</sup> no se halla inscrita en el recinto del mero y puro conocer (abstractivo) sino que es primeramente una dialéctica entre realidad (inexplícita) y la realidad explicitada, entre *noción*, intuición y concepto e *idea*, valoración y abstracción. *Hermenéutica* no significa aquí el coto cerrado (trascendental) de una *gnosis gnoeseos* inmanente —pero tampoco la absoluta inclusión de la realidad en el solo hecho (empirismo)<sup>70</sup>. Frente al dualismo trascendentalismo-empirismo, la solución ruibaliana no se sale de él para superarlo fuera de él sino que, afirmando este dualismo, *relativiza* sus miembros emergiéndolos

<sup>69</sup> Si es cierto que la dialéctica hegeliana es una dialéctica de relaciones entre las partes y el todo, no es menos cierto que éstas son lógicas —pues realidad es realidad lógica. En Amor R. si bien la dialéctica entre los elementos y el todo es igualmente relacional, las relaciones no son objetivas, en el sentido clásico de la objetividad absoluta, ni subjetivas, sino —en el sentido hermenéutico-relativo de realidad— “reales”, e.d. objetivo-subjetivas.

<sup>70</sup> “Y es que una interpretación valorativa de lo real no constituye la realidad ontológica, sino que sólo origina una modalidad gnoseológica o forma de conocer aquella realidad” (T. 1, pp. 318 ss.). Aquí inculpa Amor R. igualmente a una Hermenéutica pragmatista e idealista. Respecto al empirismo: “Otra forma hace intervenir la teoría como símbolo; todas las leyes de la física son símbolos; no hay realidad fuera del hecho. En esta doctrina el hecho mismo no puede explicarse” (T. 10, p. 365). Adviértase que este empirismo bien actual intenta precisamente explicarse (Erklären) los hechos —no ya entenderlos (Verstehen)—. Lo paradójico es que “no puede explicarse” siquiera una *explicación* exenta de *entendimiento* y comprensión.

de sus exclusivismos (absolutismos). Frente a éstos una Hermenéutica filosófica auténtica sostiene que “las teorías no entran en los hechos, sino que la experiencia entra en las teorías, y llevan éstas su representación en cualquier período de su existencia”<sup>71</sup>. Se trata de nuevo de una re-presentación teórica continuada (relativa a) la experiencia. Según una original interpretación ruibaliana no sólo la filosofía clásica sino también y más la moderna (idealismo y fenomenismo) son dos formas de un mismo tipo de filosofía apriorica<sup>72</sup>. Para subsanar esta falta Amor R. nos habla de una “manera de abstracción” que mantiene “contacto permanente con su objeto sobre el cual se *origina* y se *proyecta* a la vez”<sup>73</sup> sin que ello signifique la negación de todo apriorismo<sup>74</sup>. Es una *abstracción relativa*, de nuevo, perteneciente a una Hermenéutica de la Relatividad que, a pesar de sus altibajos y oscuridades, todo lo domina en la filosofía ruibaliana.

Nos preguntamos por la relación entre esta Relatividad que todo lo ilumina, funda y funde a la vez, y que se nos ha mostrado como la “luz” misma mostradora de toda realidad, y el problema hermenéutico del *lenguaje*. El problema lingüístico ocupa con razón todos los frentes filosóficos de la actualidad y a este problema dedicó Amor R. su atención como filólogo. En el llamado, no sin cierta ingenuidad, “himno a la palabra” Amor R. nos presenta a ésta como encarnación, vida y nutrición del pensamiento humano con cuya desaparición “se apagaría la lumbre que a nuestros ojos los ofrece (los reinos del espíritu) con toda su variedad”<sup>75</sup>. Si anteriormente la realidad quedó definida como ofrecimiento cualificado al hombre y la Relatividad — eminentemente en el conocimiento— se nos mostró como el hilo conductor (“red invisible”) y la “luz” misma que posibilita tal ofrecimiento, aquí es la *palabra* la que asume la representación de “lumbre” que nos “ofrece” la realidad omnímoda. Con ello arriba Amor R. a la problemática neohermenéutica según la cual el *lenguaje* es el medium de la experiencia hermenéutica y su hilo conductor (Leitfaden: Gadamer). La *palabra* en cuanto *lenguaje* es la auténtica *con-dicción* (relatividad) de la realidad. El

<sup>71</sup> T. 10, p. 365.

<sup>72</sup> T. 10, pp. 365; 386-87.

<sup>73</sup> T. 10, p. 405.

<sup>74</sup> Tanto la afirmación absoluta de apriorismo o aposteriorismo como su negación “conduce a los mismos extremos” en tanto relativos (T. 10, p. 360).

<sup>75</sup> *Filología*, I, p. 2.

“habla humana”, como la relatividad, se halla en los confines del mundo sensible y del mundo inteligible<sup>76</sup>.

Si en los “problemas” filosóficos ruibalianos la realidad radical queda consignada como objetivo-subjetiva, en los “problemas” filológicos queda expresamente designado el lenguaje como objetivo-subjetivo (*ergon* y *energeia*); y si en aquéllos la realidad omnimoda constituye una *elementología relacional*, en éstos la palabra es considerada como una estructura fonética de elementos radicales (raíces) en relación semántica<sup>77</sup>. El *lenguaje* asume la significación de modelo hermenéutico de la propia filosofía del Amor R. Pues el *lenguaje* significa la protointerpretación, por fuerza de la relatividad, de la realidad. No solamente la realidad se autoconstituye en relación objetivo-subjetiva sino que asimismo el lenguaje es fundacionalmente la relación arquetípica de *sonido* y *sentido* y en tanto posee un carácter objetivo-subjetivo. Si además tenemos en cuenta que la relación entre lenguaje y realidad, según lo dicho, es correlativa, habremos concluido la prueba en pro del *relativismo* ruibaliano: no sólo la realidad radical y omnimoda posee ahora un sentido marcadamente relativo, sino que el lenguaje sólo puede entenderse últimamente como constitucionalmente relativo. Junto a un realismo relativo queda codefinida una hermenéutica (y filosofía lingüística) correlativista que ha de atenerse para su validez a su propia *compositio* relativa (elementos en relación) y en primer grado a su relatividad *objetivo-subjetiva*. Pero en cuanto responsable última de realidad y lenguaje —y así de la filosofía hermenéutica de Amor R.—, la *relatividad* queda a su vez situada —ya que no, en cuanto *explicans*, explicada— por lenguaje y realidad. Si es cierto que en cuanto relacionante posee in re un carácter realizativo de signo objetivo-subjetivo, en cuanto explicación última del lenguaje —como representante nato de la realidad— la *relatividad* posee una estructura hermenéutico-lingüística bien precisa. Ahora entendemos el porqué no sólo de una hermenéutica correlativista sino del *relativismo hermenéutico* de Amor R. La *relatividad*, en efecto, no tiene ni un sentido ontológico y ni siquiera objetivo, sino últimamente *hermenéutico*. La “situación” efectiva de la *relatividad* no está en un pre-yacer en-sí real-objetivo, ni tampoco en un inesse en el sujeto, sino en la implicación y expli-

<sup>76</sup> Id., id., pp. 6 y 27.

<sup>77</sup> Id., id., pp. 5 ss.; II, pp. 698 ss.

cación del *lenguaje* como *representación originaria de la realidad* y como *horizonte* último de la misma relatividad.

La Relatividad como “trama” universal es, pues, la Relatividad como estructura (stereo, trama) universal hermenéutica. La “ley de la relatividad” (Amor R.)<sup>78</sup> se convierte, de este modo, en el “principio lingüístico de la relatividad”<sup>79</sup> ahora a entender como principio de la relatividad lingüística (hermenéutica). La *Relatividad* aparece como la *forma lingüística* (innere Sprachform) en cuanto ley organizadora (entelejeia) y principio configurador (Gestaltprinzip)<sup>80</sup>. Este carácter “*relato*” —referencial— que constituye a la relatividad evita no sólo el peligro de hipostasiar a ésta sino asimismo al lenguaje que estructura. Si la relatividad posee una función real cualificativa y distintiva —y no sustantiva—, el lenguaje adquiere igualmente en la filosofía ruibaliana, de acuerdo con su ser hipostático en el *hombre*, un sentido primario *de-nominativo* y adjetivador<sup>81</sup>: el lenguaje posee una función primaria denominadora y no definidora. Y este es el significado cabal de la traída y llevada filosofía *dinamicista* de Amor R. que ha sido entendida más bien de modo mecanicista. La tesis de que las cosas no son estáticas sino que poseen virtud y dinamismo propios no tiene que ver ni con un energetismo fisicalista ni con un misticismo metafísico. El concepto griego de la *dinamis* queda asumido aquí por la *relación* que dice potencia no en el sentido de mera posibilidad, sino en el de posibilidad de la realidad: *relación-enérgeia* típicamente lingüística<sup>82</sup>.

Según ésto se trata de relacionar la filosofía (hermenéutica) de Amor R. con su propia filosofía lingüística ya ex se estructuralmente enlazadas. La Hermenéutica de la Relatividad dice, así, una Filosofía

<sup>78</sup> T. 10, p. 425.

<sup>79</sup> Cf. B. L. Whorf, *Language, Thought and Reality*, cap. 1.

<sup>80</sup> Humboldt.—Amor R. reconoce explícitamente el carácter orgánico del lenguaje (las palabras como “organismos ideales”), cf. *Filol.*, I, p. 53. Respecto al concepto humboldtiano del *innere Sprachform*, es sabido que se discute su sentido exacto, considerándose normalmente como expresivo de la relación (lingüística) entre sonido y sentido a los que configura (correlaciona) de un modo individual y social a la vez (cf. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, pp. 248-49).

<sup>81</sup> *Filol.*, II, e.g. pp. 102-3.

<sup>82</sup> Este aspecto *dinamicista* del lenguaje es el que ofrece mayores inconvenientes a la hora de consignar la filosofía ruibaliana como estructuralismo y, encima, ontológico (Fernández de la Mora). Sabido es que el estructuralismo dedica su atención al estudio de los lenguajes objetivados (lenguajes-*ergon*) contra cuya abstracta sincronía ha protestado oficialmente Sartre (así como P. Ricoeur, ver e.g. *Esprit*, Mai 1967). La *relatividad* ruibaliana es una relatividad que coimplica elementos en relación dinámica.

del lenguaje. Lo que antes quedó asignado a la relatividad —y, en primer lugar, la constitución relativa de la realidad como objetivo-subjetiva— debe quedar asumido por el lenguaje. Este sitúa y realiza la interpretación original que la relatividad dice. Su estructura es, en tanto “realidad”, objetivo-subjetiva y su relación al hombre como intérprete e interpretado es esencial e. d. definitoria de la esencia del hombre (anthropos: logon ejon). Frente a neopositivismos y trascendentalismos exclusivistas, el lenguaje queda cualificado no sólo como *objetivo* y *objeto* del análisis filosófico, sino también como *sujeto* (condición) de la misma dicción sobre él y, con él, sobre la realidad.

El quehacer filosófico actual se ancla con razón en el lenguaje. La relatividad hermenéutica que el lenguaje significa condiciona todo análisis de la realidad. Pero un análisis no puede absolutizarse a sí mismo frente a otros posibles análisis so pena de quedar desenganchado de su propia *condición*. El *Eclecticismo* es entonces el primer postulado de esta filosofía hermenéutica de la Relatividad y en él ancló históricamente Amor R.<sup>83</sup>. El eclecticismo a que nuestro A. expresamente se adhiere tiene que ver, según su etimología, no con la juxtaposición sino con la elección de-nominativa (eklegoo). Estamos dentro de la trama siempre lingüística, y por tanto “relativista”, del conocimiento filosófico. Este tiene por tema y condición “*apalabrar*” (palabra) la realidad omnimoda a partir de las estructuras lingüísticas (lenguaje) que la sostienen y, de algún modo fundamental, la “son”. Traer-a-palabra la realidad implica en efecto la *elección de-nominativa* constituyente de un “eclecticismo legítimo y racional” (Amor R.).

A partir de un lenguaje “relativador” de la realidad. Desde lo que él dice y deja decir —e. d. desde lo que el lenguaje nos ofrece (realidad) y como nos lo ofrece (idealidad)— hay que entender toda *Hermenéutica filosófica*.

El sentido último de la Filosofía ruibaliana enuncia la relatividad y *relatividad* significa dejar al descubierto la realidad tal cual es, dejar a los correlatos ser —e. d. posibilitar una interpretación por ser ella misma la interpretación relativizadora de la realidad y del conocimiento. El horizonte de esta hermenéutica y últimamente de

<sup>83</sup> *Filol.*, I, XII (Al lector).

la relatividad es la palabra. Tras la *palabra* el *lenguaje* parece decir la última palabra.

Si formuláramos en una Tesis nuestras conclusiones, podríamos hacerlo del modo siguiente: *la Relatividad interpreta a la realidad radical que ofrece así un aspecto "relativo" objetivo-subjetivo que "sitúa" a su vez a la relatividad en el horizonte hermenéutico del lenguaje. En tanto la Relatividad interpreta últimamente al lenguaje —representación de la realidad— que ofrece un carácter "relativo" objetivo-subjetivo que sitúa así a la propia Relatividad. La Relatividad no dice —lenguaje— otra cosa que sus extremos.* Lo que denominamos *relación* —y, a fortiori, relación esencial o esencia— no es sino la sustantivación (categorial-lingüística) de lo que constituye auténticamente su propio logos trascendental: la *relatividad* omnipresente. Este es el aspecto esencial que se ha escapado a los críticos (ruibalistas) de la filosofía ruibaliana.

Toda mi tesis se basa en volver del revés la tesis (ruibalista) de la interpretación (ruibaliana) de la realidad anteponiendo en su lugar esta otra: *la relatividad es ella misma interpretación* —interpretación realizadora de sentido. Cómo la relatividad interprete, es distinto en cada ámbito del ser y en tanto en cada filosofar. Pero no *interpretamos* distintamente la relatividad sino que ella *nos* posibilita el juego de las interpretaciones. Nos deja decir la realidad. Es la interpretación de la *realidad* radical como lenguaje (*logos*). La realidad está articulada como un lenguaje —como el lenguaje humano: ella no consta de cosas y sustancias, sino de elementos de relación y funciones.

### CONCLUSIÓN

Quizá pudiéramos traducir la conclusión a la que hemos llegado, a partir de una exégesis de la obra ruibaliana, en los siguientes términos: la Filosofía, encargada de llevar a sus límites una interpretación radical de la realidad omnímoda en su ser (sentido), es constitutivamente hermenéutica. La tarea primaria de una tal filosofía hermenéutica es lograr la interpretación de la situación fundamental del hombre en su mundo: pues la situación hermenéutica del hombre en el mundo representa la originaria y primaria "interpretación" onto-lógica de la realidad en cuanto mundo-del-hombre. Interpre-



tamos pues la realidad como *interpretación* primaria y determinada, como situación hermenéutica elemental —o, para decirlo en filosofía cristiana, como “Creación”—. Interpretar por consiguiente no es inventar el sentido (idealismo) no meramente inventarlo (realismo): es descodificar y recodificar, en un discurso hermenéutico coherente, la propia articulación —logos— de mundo y hombre o, en terminología ruibaliana, de objeto (realidad) y sujeto (conocimiento) en su ser (“relación”). Una “hermeneutización” de la realidad lleva consigo, en correspondencia, la “relativización” de ésta: la *crisis* de su absolutez (mudez) y absolutización (ideología). Interpretar es así también traer a lenguaje la realidad en sus posibilidades: e. d., *realizar* la realidad.

A. ORTIZ-OSÉS