

eman ta zabal zazu



Universidad Euskal Herriko
del País Vasco Unibertsitatea

Departamento de Filosofía

**HERMENÉUTICA SIMBÓLICA Y «ONTOLOGÍA DE LA
IMPLICACIÓN» EN ANDRÉS ORTIZ-OSÉS. ESTUDIO PARA LA
INTERPRETACIÓN DE LA REALIDAD DESDE LA NOCIÓN DE
SÍMBOLO Y URDIMBRE DE SENTIDO**

TESIS DOCTORAL

Director: Luis Garagalza

Edickson Minaya

2018

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO I

PANORAMA DE LA HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA

1.0. Introducción.....	10
1.1. Breve recorrido histórico: el concepto de hermenéutica, su pasado y consideración actual.....	10
1.2. La hermenéutica después de Gadamer.	36

CAPÍTULO II

LA CONSTRUCCIÓN DEL TEXTO Y EL DISCURSO: CARACTERÍSTICAS PRINCIPALES EN LA OBRA DE ORTIZ-OSÉS

2.0. A modo de introducción: del pensar el texto o el texto da qué pensar.	38
2.1. Estructuras rizomáticas: el texto, sus redes y estratificaciones de significados.	38
2.2. La noción de intertexto e intertextualidad como operadores fundamentales.	40
2.3. Del enunciado conceptual al campo del enunciado simbólico-poético. ...	55
2.4. La dialéctica como método expositivo.	58
2.5. Conclusiones: para un diccionario intertextual de la existencia.	62

CAPÍTULO III

ESTRUCTURA TEÓRICO-CONCEPTUAL DE LA HERMENÉUTICA SIMBÓLICA

3.1. «Giro lingüístico» y «giro antropológico»: el peso de la antropología y la filosofía del lenguaje.	65
3.2. Naturaleza y estatus epistemológico de la hermenéutica en general según Ortiz-Osés.....	74
3.3. Redefinición de la filosofía: hacia una “hermeneutización” del pensamiento actual.....	80
3.4. ¿Qué es la hermenéutica simbólica? Temas y problemas fundamentales.	88

SEGUNDA PARTE:
LENGUAJE, SÍMBOLO E INTERPRETACIÓN

CAPÍTULO IV
TEORÍA Y PRAXIS DE LA INTERPRETACIÓN

4.1. “Homo-interpres”: el hombre como «animal simbólico» y «hermeneuticum».....	108
4.2. La interpretación y su fundamento antropológico-lingüístico: intentos de una solución.	114
4.3. Propuesta de un modelo hermenéutico.	125
4.4. Metodología hermenéutica.	127

CAPÍTULO V
LA URDIMBRE DEL LENGUAJE

5.0. A modo de introducción: el macro campo de las ciencias del lenguaje y su relación con la filosofía y las ciencias humanas.	133
5.1. El lenguaje como urdimbre.	139
5.2. Concepto, función y sentido del lenguaje según la hermenéutica simbólica.	141
5.3. Lenguaje, cultura, comunicación e interpretación.	145
5.4. El lenguaje como experiencia antropológica.	158

CAPÍTULO VI
DEL SÍMBOLO EN GENERAL

6.1. Etimología.	161
6.2. Semántica del símbolo: intento de definición.	164
6.3. Símbolo y simbolismo en la hermenéutica de Ortiz-Osés.	174

TERCERA PARTE:
LOS PROBLEMAS ONTOLÓGICOS DE LA HERMENÉUTICA SIMBÓLICA

CAPÍTULO VII
METODOLOGÍA DEL SENTIDO

7.1. El problema del sentido.	182
7.2. La crítica a la noción del ser clásico desde la hermenéutica simbólica.	187
7.3. El ser como sentido o el «ser-sentido».	193

CAPÍTULO VIII
LAS CLAVES SIMBÓLICAS DE NUESTRA CULTURA

8.1. El concepto de cultura como categoría central en la hermenéutica simbólica.	202
8.2. De la cultura como texto a la cultura como dimensión simbólica de la sociedad. ..	204
8.3. Rehabilitación del concepto de «visiones del mundo», arquetipo e inconsciente colectivo desde la hermenéutica simbólica.....	208
8.4. Experiencia, discurso y estructuras psicosociales.	215
8.5. Reconstruyendo a J.J. Bachofen.	218
8.6. Patriarcalismo, matriarcalismo y fratriarcalismo.	222
8.7. Conclusiones: para una crítica fratriarcal de nuestra cultura.	230

CAPÍTULO IX
LA HERMENÉUTICA SIMBÓLICA APLICADA AL MITO

9.0. A modo de introducción.	233
9.1. Concepto de mito: función, estructura y contenido.	233
9.2. El mito como lenguaje simbólico: la visión de Ortiz-Osés.	236
9.3. Los aportes de Ortiz-Osés a los estudios de la mitología vasca.	238

CAPÍTULO X

LA URDIMBRE DEL MUNDO: LOS PROBLEMAS ONTOLÓGICOS DE LA HERMENÉUTICA SIMBÓLICA

10.0. A modo de introducción.	245
10.1. La «ontología implicacionista»: hacia un nuevo concepto de realidad.	245
10.2. El conocimiento humano como actividad simbolizadora.	249
10.3. La actividad simbólica de la mente: su fundamento bio-antropológico.	253
10.4. La realidad como relación, urdimbre y red.	260
CONCLUSIONES	275
BIBLIOGRAFÍA	293

DEDICATORIA

A mi hija Gioconda y mi familia, a Carolina (Yuris Valentina) por su amor dedicado. Al gran filósofo Andrés Ortiz-Osés quien me abrió el alma hacia la hermenéutica y por compartir muchos de sus libros y artículos conmigo.

AGRADECIMIENTOS

A mi director de tesis Dr. Luis Garagalza que tuvo mucha paciencia conmigo, gracias por sus recomendaciones. A julio Minaya y Roque Santos que se atrevieron a leer el "mamotreto" y realizar importantes correcciones. Y finalmente, al Dr. Nicanor Ursua por su gran gestión y preocupación para que este proyecto se llevase a cabo. A todos ellos, mil gracias...

INTRODUCCIÓN

LA HERMENÉUTICA SIMBÓLICA EN UN MUNDO GLOBAL

Vivimos en una aldea global, en un mundo globalizado. Los medios masivos de comunicación absorben y desbordan nuestra vida cotidiana. Las redes sociales se constituyen en la nueva Meca de las relaciones interpersonales, construyendo, deconstruyendo y recreando los imaginarios simbólicos y sociales. Los espacios virtuales son las nuevas fuentes de información: por ejemplo, un ataque terrorista en París puede ser visto apenas haber transcurrido unos minutos y visualizar las imágenes “tal como acontecieron”.

Desde aquí nos asalta la pregunta: ¿por qué interpretar? Al planteárnosla evocamos elementos fundamentales que «con-tiene» esta sociedad globalizada: la imagen, la transmisión de símbolos, la comunicación simbólica, la dispersión informativa que genera confusión más que sabiduría escrita con palabras. Y allí, solo allí surge la cuestión hermenéutica como posibilidad de pensamiento que puede ayudarnos a “superar” la indigestión teórica e informativa, de asimilar esa nueva experiencia del mundo. Un mundo convertido en imagen.

El título de nuestra investigación es “*Hermenéutica simbólica y «Ontología de la implicación» en Andrés Ortiz-Osés. Estudio para una interpretación de la realidad desde la noción de símbolo y urdimbre de sentido*”. En un primer momento, el objetivo general es comprender la hermenéutica simbólica del filósofo español nacido en Aragón en 1943, atendiendo especialmente a la teoría del sentido y a sus derivaciones ontológicas denominada como «ontología implicacionista» y presentadas como un aporte novedoso para enriquecer las nociones de realidad, racionalidad y cultura.

Las palabras clave de nuestra indagación son: mundo, lenguaje, sentido, ontología, hermenéutica simbólica, símbolo, inconsciente colectivo, cultura, relación, realidad, implicación.

Junto al objetivo general, también se proponen cuatro específicos que pueden resumirse así:

- a) Sistematizar los planteamientos, temas y problemas de la hermenéutica simbólica de Andrés Ortiz-Osés, relacionado con el desarrollo de la teoría hermenéutica contemporánea.
- b) Esclarecer las influencias fundamentales de su programa de investigación, teniendo en cuenta su construcción textual-discursiva.
- c) Comprender la ontología que se funda al interno de su propuesta hermenéutica vinculada a su teoría del sentido y concepción antro-po-lingüística del hombre.
- d) Profundizar en los conceptos de símbolo, realidad, racionalidad y cultura desde su hermenéutica simbólica.

También construimos una hipótesis general de trabajo que guía a la comprensión del problema. La misma reza como sigue:

La formulación de una hermenéutica simbólica, tal y como la plantea Ortiz-Osés, descansa en una ontología que obliga a entender la realidad como relación e implicación. Esta ontología también revisa nuestro modo de comprender la actividad racional y la forma en que se configura el mundo nuestro.

Asimismo, y según las exigencias de la UPV, formulamos cuatro “hipótesis específicas”, en correspondencia con la general y los objetivos:

- a) El programa de la hermenéutica simbólica en Ortiz-Osés se construye sobre la base de una teoría del simbolismo, entendido por él como fuente de sentido y dinámica de la vida psíquica-corporal que se expresa en la cultura.
- b) La evolución global de esta propuesta conlleva a la reformulación de una ontología que supere los monismos y dualismos clásicos, lo cual implica plantear una noción de realidad entendida como red, urdimbre o texto-tejido.
- c) En la hermenéutica simbólica osesiana, la relación hombre-mundo-lenguaje es quiasmática, mientras que la racionalidad es entendida como actividad simbolizadora.
- d) La teoría del sentido que se propugna, involucra las nociones de interpretación y lenguaje, considerando además el papel de la cultura como fondo de las relaciones primordiales entre hombre-mundo-lenguaje.

Nuestro interés fundamental, como línea de investigación filosófica, se centra en las teorías hermenéuticas contemporáneas. En este contexto, elegimos a Andrés Ortiz-Osés, por ser uno de los filósofos de habla hispana, de los últimos treinta años, que más ha aportado a la tradición hermenéutica, no sólo en el contexto español sino a nivel internacional.

Sus aportaciones constituyen un modelo teórico para interpretar la cultura y fundamentar ontológicamente las relaciones entre mundo, hombre y lenguaje. Con el mérito de poder ser aplicado a cualquier estrato de significación como el mito, la cultura popular, la comprensión de textos o los imaginarios simbólicos y sociales.

En otro orden, estudios sobre este autor no abundan, motivo por el cual entendimos que era importante profundizar en su propuesta teórica, para luego encontrar un nicho de aplicación acorde con la cultura dominicana, caribeña o la filosofía en general.

Así, trabajar la hermenéutica simbólica en este filósofo no sólo contribuye a aclarar las líneas directrices de su aportación, sino también comprender el despliegue y evolución de la filosofía hermenéutica, tras la publicación de *Verdad y método* de G. Gadamer en 1960. La hermenéutica simbólica constituye uno de los intentos teóricos más cruciales en la historia actual de dicha tradición.

Por otra parte, la hermenéutica es una de las tendencias filosóficas más importantes e influyentes del siglo XX y el presente, hasta el punto de convertirse en el problema fundamental de nuestros días (Coreht, 1972) y en la Koiné de la cultura contemporánea (Vattimo, 1991), tras la publicación de *Verdad y método* antes mencionada.

Paralelo a este avance, se despliega con notable impulso el llamado «giro lingüístico» (Rorty, 1990), cuyos efectos empiezan a corroer el suelo de la metafísica tradicional. Sobre todo, en lo que se refiere al concepto de realidad y a los fundamentos de la actividad racional humana, junto a su ideal de razón. De este modo, se aborda otro punto de partida –el lenguaje– que alcanza con fuerza a las ciencias humanas y a toda la filosofía.

Y dado que la hermenéutica es una consumación del mencionado «giro», ella se convierte en un nuevo “paradigma teórico-práctico” de las ciencias humanas, afectando a sus estrategias metodológicas y conceptuales.

A todo esto añádase el progresivo desarrollo de la teoría antropológica, lingüística, psicoanalítica y comunicacional, que durante los años setenta cobraban un nuevo impulso con corrientes como el estructuralismo, disciplinas como la semiótica, el análisis del discurso y la informática. Desde aquí, la filosofía hermenéutica establece un importante diálogo con las ciencias humanas, acrecentándose investigaciones de carácter interdisciplinar, en un claro intento por superar la llamada fragmentación de los conocimientos especializados al interno de la cultura contemporánea.

Sin embargo, la “dispersión teórica” producida a partir de los años setenta amenazaba con la posibilidad de lograr un modelo integrador que permitiese armonizar y forjar una visión unitaria (no única) respecto a la relación hombre, mundo y lenguaje, y que supiera acoger los resultados a los que habían llegado, por ejemplo, la antropología cultural y otras ciencias sociales que no desdeñaban el papel de la filosofía como saber.

Dentro de este concierto teórico emerge la propuesta hermenéutico-simbólica de Ortiz-Osés que pretende ser una respuesta a dicha situación, cuyo objetivo consiste en articular un programa para orientar la investigación filosófica en torno al hombre y la cultura, tomando en cuenta la pluralidad de su experiencia en la época actual (Solares, 2001).

Procediendo a partir de una ontologización del lenguaje –realizada primero por Heidegger, y después por Gadamer-, que se amplía con una ontologización y radicalización del símbolo o lo simbólico, se asume al hombre como «homo symbolicus» o animal simbólico (Cassirer, 2004).

En efecto, la hermenéutica nos ha enseñado que la interpretación no es una actividad exclusiva que se refiere a un tipo especial de conocimiento, sino lo que constituye la “esencia” del ser humano (Heidegger, 1996; 2008). En este caso, lo que la hermenéutica simbólica viene aportar es que dicha caracterización tiene un fundamento antropológico y no sólo lingüístico. Es decir, interpretamos no porque queramos simplemente comprender el significado de frases o las cosas que nos rodea, sino para salvar nuestra realidad, adentrarnos a ella y vivir en el mundo con-sentido. Se pasa de una ontologización del lenguaje a una ontologización de lo simbólico, transformando el ser en sentido (Garagalza, 1990; 2002).

Pues bien, la hermenéutica simbólica en Ortiz-Osés se despliega en tres etapas fundamentales, que nuestra investigación acoge no con el propósito de historiarlas sino con la intención de estar a la mira de los nuevos conceptos e ideas que este autor va introduciendo, guiado por el objetivo de potenciar las aplicaciones de la hermenéutica simbólica. Las etapas que observamos son:

1. Una teórica, coincidiendo con la publicación de una trilogía que va del 1973 al 1977 (ver bibliografía). Aquí hay una mayor presencia de autoridades como Amor Ruibal, Cassirer, Gadamer y Heidegger. Se diseña además, lo que será la propuesta general de su filosofía.
2. La segunda etapa se abre en dos dimensiones: una muy marcada por su aproximación a la mitología vasca junto a las implicaciones ontológicas que intenta extraer. Aquí se efectúan importantes estudios sobre ella. Su máximo aporte lo encontramos en la obra de 1996 y seis *La Diosa Madre*, un estudio sobre la diosa Mari y su universo mitológico. Este período comienza exactamente en 1980 con la publicación de *El matriarcalismo vasco*. Aquí empieza a profundizar y analizar los trabajos del *Círculo de Eranos* y los del psicólogo C. Jung. Esta etapa alcanza hasta principios del dos mil con un importante trabajo sobre los mitos vascos. El Segundo núcleo que compone esta etapa está marcado por su concepción ontológica respecto al ser y la realidad conocida como «implicacionismo» u ontología de la implicación, junto a su teoría del sentido. Este momento importantísimo, tanto como para su pensamiento como para las innovaciones o renovaciones de su filosofía, pues produce una sus mejores obras: *Metafísica del sentido* publicada en 1989. Con ella su concepción ontológica alcanza su mayor madurez y esplendor y va a orientar, en adelante sus próximas producciones o “textículos”, como el autor prefiere llamarles.
3. Y una tercera etapa, aunque compartida con la segunda, se expresa en su singular obra aforística. En ella el autor retoma el aforismo (de carácter nietzscheano), como giro expresivo o escritural cargada de una gran complejidad, aquí se desvela lo simbólico, los análisis de distintas visiones del mundo e interpretaciones del sentido. Esta obra demanda un tratamiento aparte y un conocimiento más profundo dada su condición de fragmento y manejo metafórico-simbólico.

En consonancia con este recorrido antropológico de su extensa obra, la estrategia metodológica de nuestra investigación se realiza a modo de una exposición monográfica centrada en el núcleo autor-tema, sin perder de vista el horizonte histórico en que se despliegan sus posiciones y sin renunciar a nuestro propio pensamiento e ideas. Dicho enfoque histórico-temático pone acento en:

- a) La evolución del problema, que abarca desde el período de su obra temprana hasta las más recientes.
- b) La explicación de cada una de sus ideas principales o centrales, poniéndolas en relación con aquellos «autores-textos» que le sirven de influencia. Resaltando las cuestiones más relevantes que se interconectan con su propuesta básica.
- c) Asimismo, nos centramos en las derivaciones ontológicas y base antropológica, haciendo operativo, para nuestro análisis, los conceptos de «urdimbre» y «quiasma». Esta última noción tiene su referencia vital en la obra de Merleau-Ponty, sobre todo en *Phénoménologie de la perception* (2009). De esta manera, resaltamos el componente fenomenológico que existe en la noción de urdimbre, pues como detectamos en la obra de Osés, ésta se presenta como componente originario y primario en la cultura, las formas simbólicas y los lenguajes-discursos que exponen diversas concepciones del mundo.

Pese a la complejidad estructural en que se desarrolla la vasta obra de Ortiz-Osés, nuestro trabajo de investigación se reconduce a través de cinco problemas, y que a nuestra consideración son fundamentales en la propuesta del autor:

- a) Su concepción del símbolo.
- b) La cuestión del sentido.
- c) El tema de la razón.
- d) El problema del lenguaje.
- e) El planteamiento de un concepto de la realidad que supere la idea substancialista o meramente entitativa heredada de la metafísica tradicional.

Toda esta problemática se formula en dos planos: en su *génesis* y en su *estructura*. La primera tiene que ver con la condición de posibilidad teórica y discursiva del programa de la hermenéutica simbólica, esto es, con sus motivaciones, surgimiento y antecedentes.

Esta génesis se mueve en tres órdenes: filosófico, antropológico y semiológico. Ya que el discurso de Ortiz-Osés los abarca en una labor interdisciplinaria como se ha señalado antes.

En cuanto a su estructura, tiene que ver con los contenidos demarcados por dos líneas esenciales y que atraviesan su pensamiento hermenéutico:

- a) La línea antropológica.
- b) La línea lingüística.

Estos niveles son inseparables a la hora de realizar una evaluación general de su pensamiento, ya que el mismo se constituye a partir de su entrecruzamiento, sobre todo, cuando intentamos realizar una reflexión sobre la realidad y la capacidad de aprehenderla con la intención de construir sentido y valor.

De esta manera, iremos estableciendo las conexiones internas y externas de su pensamiento, siempre en relación a estas dos líneas y a los problemas antes señalados. Para ello, también, haremos referencia a aquellos acontecimientos y circunstancias (a modo de contextos) que arrojan luz sobre las ideas en los textos que hemos estudiados.

Así, desde un punto de vista metodológico, nuestra investigación pretende hacer operar tres dimensiones: descriptiva, interpretativa y de aplicación.

En la primera, y dado que nos proponemos ofrecer algunas claves para la comprensión y profundización de la hermenéutica del autor, se trata de presentar con precisión lo que A. Ortiz-Osés dice, exponiendo sus tesis a manera de enunciados nucleares dirigidos a la “cosa misma” del tema.

En la segunda, sugerir hechos inobservados por el propio autor y señalar las relaciones, significados o sentidos implícitos de sus ideas; infiriendo, además, generalizaciones que puedan determinar el enfoque global del filósofo y su perspectiva filosófica determinando por último, el sentido y alcance de la propuesta desarrollada por él, logrando de este modo una “traducción conceptual” de sus ideas.

Y en la tercera, se trata de tejer nuestra propia visión y comprensión de los argumentos, tratando de buscar posibles zonas de aplicación de lo interpretado.

Por otra parte, tomando en cuenta tanto los objetivos como las hipótesis del presente trabajo, los interrogantes que intentaremos responder son: ¿cómo Andrés Ortiz-Osés define a la filosofía hermenéutica en sentido general? ¿Qué es la hermenéutica simbólica? ¿Cómo formula nuestro autor su teoría del sentido y del símbolo? ¿Cuáles son sus principales influencias y supuestos filosóficos en la presentación de su propuesta? Para nuestro autor, ¿en qué consiste la racionalidad hermenéutica? ¿Qué es la Antropología Hermenéutica? ¿Cómo vincula Ortiz-Osés hermenéutica y ciencias humanas? ¿Cuál es la relación entre hermenéutica y lenguaje? ¿Cuáles son las conexiones de Ortiz-Osés con el pensamiento hermenéutico y antropológico contemporáneo? ¿Cuál es la importancia del mito de cara a esta hermenéutica? ¿Qué es la ontología implicacionista y cuáles sus supuestos primordiales?

En otro orden de ideas, organizamos nuestra tesis doctoral en tres partes, cada una con sus capítulos y acápite que irán distribuyendo, a modo de secuencias, la argumentación. Así, en la primera parte, abordamos cuestiones generales que tienen que ver con la génesis y explicación del contexto donde emerge la hermenéutica simbólica de Ortiz-Osés, así como algunas referencias del estilo de su pensamiento. Aquí aprovechamos la oportunidad para discurrir en torno al despliegue de la tradición hermenéutica en la historia de la filosofía.

La segunda parte analiza los contenidos y problemas de la hermenéutica simbólica. Cuestiones nucleares como la cuestión del lenguaje, el símbolo y el sentido. Hemos hecho un gran esfuerzo no sólo en exponer sus ideas, sino también ofrecer nuestra propia opinión sobre los diversos temas.

Por último, en la tercera parte, tratamos con las derivaciones ontológicas de su hermenéutica. Asimismo, se explica una de las cuestiones centrales: el concepto de realidad y el intento de fundar otra actitud ontológica conocida como «implicacionismo» concomitante con su ideal de racionalidad y conocimiento.

Con el presente trabajo esperamos cumplir nuestra tarea como doctorando, cuyos resultados se plasman en la presente tesis doctoral.

PRIMERA PARTE:
EL SURGIMIENTO DE LA HERMENÉUTICA SIMBÓLICA:
GÉNESIS, ESTRUCTURA Y CONTEXTO

CAPÍTULO I

PANORAMA HISTÓRICO DE LA HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA

1.0 Introducción.

Delimitar el campo semántico del concepto ‘hermenéutica’ implica recopilar un material bibliográfico lo suficientemente representativo, que pueda ayudar a explicar su génesis y raíces en la tradición filosófica occidental.

A primera vista, el concepto emerge en el contexto de un conjunto de prácticas referidas a la interpretación de textos poéticos, jurídicos y sagrados que forman parte de la formación del ciudadano común.

También, el concepto se amplifica en la medida en que la cultura occidental va teniendo experiencia del otro: una cultura o modo de vida distinta, aunque percibida como “extraña” y sólo dada en los límites del libro o el texto.

Aunque soslayada por la tradición metafísica, no impedirá que la hermenéutica se transforme en filosofía u ontología, donde autores diversos se dedicarán a situarla o problematizarla, vinculándola con otras áreas del conocimiento, condición que redefinirá su alcance en la cultura contemporánea, logrando el matiz de Koiné o “lengua común” dentro del panorama de las ideas (Vattimo, 1991).

En lo que sigue realizaremos un breve recorrido histórico que exponga en una apretada síntesis su significado general, con el objetivo de situar el discurso hermenéutico de Andrés Ortiz-Osés.

1.1. Breve recorrido histórico: el concepto de hermenéutica, su pasado y consideración actual.

Según el diccionario griego-español de José Pavón, el término ‘hermenéutica’ proviene del griego ἑρμηνεία (*hermeneia*) que significa “interpretación”, “palabra”, “habla”, “don de la palabra”, “explicación”. Como podemos observar, su etimología implica las múltiples y ricas funciones del lenguaje, la palabra expresada o el sentido.

Su transliteración al latín es “interpretatio” (interpretación), “que deriva de *interpres*” significando “mediador entre partes” (Corti, 2000, p. 89). Esta idea apela al concepto de “mediación” que será central en la obra *Verdad y método* de Gadamer (*Vol. 1 y 2*, 1996), texto que inaugura el debate en la actualidad y cuya publicación, en 1960, influenciará el futuro despliegue de la filosofía hermenéutica, impactando en el pensamiento contemporáneo aunque atravesando una gama muy variada de conocimientos¹.

Desde su etapa inicial, el concepto de hermenéutica irá comprendiéndose en conexión con saberes que requieren “actividades de desciframiento” como la adivinación, la lectura de textos sagrados y canónicos o la comprensión de los textos poéticos. De esta manera, será considerada connatural a esos campos, abriendo la reflexión sobre los *procesos de interpretación* desde una perspectiva meramente técnica.

En ese sentido, Gadamer confirma que “no en vano la verdadera problemática de la comprensión y el intento de dominarla por arte –el tema de la hermenéutica- pertenece tradicionalmente al ámbito de la gramática y de la retórica” (1996, *Vol. 2*, p.462).

Así, el concepto quedaba restringido a campos específicos como por ejemplo a la explicación de “pasajes oscuros” de un texto poético, religioso o jurídico. Sin embargo, esta consideración técnica no marginará el posterior desarrollo reflexivo y filosófico de sus implicaciones para el conocimiento humano.

Asimismo, la hermenéutica ha contenido una pretensión filosófica desde su nacimiento. Así lo explica Maurizio Ferraris en su *Historia de la hermenéutica*:

La universalidad de la hermenéutica contemporánea no se entiende, pues, como extensión de prácticas originariamente regionales, sino, en todo caso, como acceso a un nivel distinto (que, sin embargo, mantiene fuertes lazos con el antiguo). El alcance existencial (y, a través suyo, universal) de la hermenéutica en *Ser y tiempo*

¹ Dentro del conjunto de conocimientos que la hermenéutica va a impactar significativamente se encuentra el amplísimo campo de las ciencias humanas, y en específico a la antropología, el psicoanálisis, la pedagogía, la semiótica, la lingüística y la historia. Después de los años setenta, se produce de su proliferación en los espacios de las ciencias naturales. Al respecto, puede consultarse el debate Kuhn-Taylor.

se separa de la tradición exegética de la teología, del derecho, y de la filología, *pero conserva en su interior eso que aquellas ya habían conquistado por sí mismas, y que ya estaba implícito en el alcance práctico del hermenéuein –y es esto, a saber: que el interpretar «va de» decisiones históricas y existenciales de sujetos y de comunidades.* Análogamente, la idea de la hermenéutica como tematización del papel constitutivo del logos, en Heidegger y después sistemáticamente en Gadamer, *vuelve a conectarse, como hemos visto, con la idea antigua de la hermenéia como sermo y como verbum. La pretensión de universalidad de la hermenéutica contemporánea se apoya en la explicitación de estos presupuestos; «hermenéutica filosófica», según eso, no significa interpretación de textos filosóficos, sino justamente, elimponerse de la interpretación como cuestión fundamental de la filosofía* (2000, p.11, cursivas nuestras, c.n.).

Al respecto, D'Agostini nos dice:

La conexión con la interpretación de los textos que caracterizaba originariamente a la hermenéutica (y que todavía define sus aplicaciones) no se ha perdido de forma completa. De hecho, según la hermenéutica contemporánea la verdad es interpretación porque las cosas, los acontecimientos, el mundo del cual nos ocupamos y que intentamos comprender, se comporta de una manera similar a cómo se comporta el lenguaje escrito (2000, p.329).

El sentido de estas argumentaciones revela cómo una arqueología del concepto 'hermenéutica' arroja su condición de posibilidad como filosofía, puesta en la práctica de otros saberes no filosóficos, pero vinculados a la necesidad del "arte" de comprender.

Entonces, lo que hoy viene a llamarse la «vía hermenéutica de la filosofía» (Gómez-Heras, 2000, pp.55-65; pp.69-104) tiene una larga historia, pero sólo en nuestra sociedad actual, la de los medios de comunicación y de la conversión del mundo en imagen, cobra el espesor que se merece. En parte, porque en esta nueva condición cultural se exigen “métodos” para la interpretación de las fuentes de información de la cual dependemos para construir una idea global de las cosas. Pero aún más, porque vivimos inmersos en una *Babel*, muy heterogénea y plural de discursos o verdades que sólo una actitud crítica e interpretativa puede ayudarnos a convivir en esta compleja “sociedad del conocimiento”.

Líneas atrás expresábamos que un término asociado al de hermenéutica es el de “mediación”. Si extrapolamos lo argumentado hasta aquí, diríamos que hermenéutica es “mediar” con el objetivo de permitir la comprensión. De esta forma, ella se propone llevar a cabo un diálogo entre las partes, constituidas por varios pensamientos, discursos, tradiciones o textos, y en sentido ontológico, por realidades vividas.

Andrés Ortiz-Osés ha trabajado esta idea como característica propia de la hermenéutica, ya que según él la “mediación” debe aparecer como tarea, objetivo y fin de esta filosofía: “(...) nuestra tarea –dice- es clara: se trata de mediar hermenéuticamente la mediación lingüística que condiciona nuestro discurso tanto propio como ajeno” (1976, p.182).

La estructura de este enunciado revela tres significados: primero, toda la realidad que nos envuelve está «con-figurada» por el lenguaje como discurso, convirtiéndose en mediación de toda comprensión del mundo, tesis que se transformará en el “fundamento básico” de la hermenéutica (Coreth, 1972, pp.49-59; Gadamer, *Vol. 1*, pp.461-585; Gómez-Heras, pp.61-65)²; segundo, que ese carácter universal del lenguaje nos “pre-dispone” ante el mundo en que actuamos³; y tercero, que en este acontecer se da la posibilidad de entablar un

² El problema de la mediación enfrenta la cuestión de la polaridad radical sujeto/objeto planteada en la filosofía moderna. La filosofía hermenéutica ya no considera la existencia de un abismo, sino una especie de co-relación que podría denominarse como de “reciprocidad condicionante” (Gómez-Heras, p.63) y que opera como “estructura previa” de todo conocer. Puede verse en esta perspectiva, la contundente respuesta que ofrece Ortiz-Osés en su libro: *Comunicación y experiencia interhumana. Una hermenéutica interdisciplinar para la Ciencias Humanas* (1977, pp.65-75).

³ Es decir, todos los hombres y las mujeres adquieren una actitud ideológica a través de la lengua heredada. Pero esto no significa que sea una condición “mecánica”, sino que se da a través de un largo proceso de adaptación y asimilación desde el contexto socio-cultural.

diálogo con lo otro, es decir, con «lo ajeno»⁴, con aquello que pertenece a otra cultura o momento histórico, incluso, con un texto.

A efectos, se concreta la «*intersubjetividad*»⁵ como exigencia de toda comprensión e interpretación. Por eso, la hermenéutica “Apunta a la apropiación de aquello que se experimenta como verdad en la tradición recibida” (Maceiras Fafian & Trebolle, 2004, p.26).

Hemos sostenido que el concepto fundamental de hermenéutica tiene su origen en los procesos concretos de interpretación. Pues bien, todo sujeto que ejecuta una lectura se ve en la obligación de aplicar ciertas estrategias y técnicas para desarrollar su interpretación⁶. El objetivo último es *aproximarse a la verdad del escrito*.

Sin embargo, no podemos concluir apresuradamente diciendo que la hermenéutica agota su propósito reflexivo en una meditación sobre las “herramientas” que permiten entender un texto. Por el contrario, en la hermenéutica filosófica contemporánea hay resistencia a auto-considerarse como emparentada con el análisis filológico o lingüístico del texto. Mucho menos en auto-presentarse como propuesta metodológica para la comprensión.

Si bien durante la modernidad este sentido estaba ligado a ella, hoy no aparece reducida a la elaboración de “reglas” que regulan la práctica interpretativa, pues, la hermenéutica –se dirá– no es conjunto de normas que fijan reglamentos dogmáticos para la interpretación. Por el contrario, *la hermenéutica es entendida como una filosofía u ontología que plantea cuestiones sobre el ser de la realidad, la experiencia, el conocimiento, la naturaleza o constitución humana, tomando en cuenta el concepto de interpretación*. Empero, a la hermenéutica como práctica cada período histórico le ha proporcionado un uso determinado, y la ha revestido de características muy específicas. Por eso, encontramos una

⁴ La categoría de «lo ajeno» fue muy bien discutida por W. Dilthey para quien las *Ciencias del Espíritu* es su “objeto” fundamental. Es decir, la antropología, la historia, la sociología, la psicología, entre otras disciplinas, son modos de conocer y estudiar «la vida ajena». El debate epistemológico reside en escudriñar en qué consiste y de cómo podemos llegar a un conocimiento seguro sobre ellas.

⁵ Desde un punto de vista fenomenológico, la intersubjetividad tiene que ver con la capacidad de alternar con otros. De trascender el espacio de la subjetividad y el yo para salir al encuentro con el/lo otro que posee una constitución distinta a mi persona.

⁶ Por su parte, Gilbert Durand nos recuerda que no puede haber interpretación sin una “ley comprensiva” o código (cf. 2012, p.112).

hermenéutica teológico-filológica y una hermenéutica jurídica (Gadamer, *Vol. 2*, p. 96). Respecto a la primera, vale la pena citar a Paul Ricoeur (2003, p.9):

No es inútil recordar que el problema hermenéutico se plantea ante todo dentro de los límites de la exégesis, es decir, en el marco de una disciplina que se propone comprender un texto, comprenderlo a partir de su intención, sobre la base de lo que quiere decir.

En consecuencia, *el problema básico de la hermenéutica se sintetizará en el problema de la comprensión e interpretación del sentido, teniendo en cuenta que se trata de aplicar lo entendido del escrito a la propia situación que vive el intérprete.*

La conclusión general de dicha postura es que todo escrito tiene la capacidad de ofrecernos algo más que su propio sentido literal: trata de lograr una conexión espiritual que va más allá de la simple aprobación o validez de sus planteamientos. La hermenéutica, como teoría filosófica de la interpretación y la comprensión, se propone esa “conexión” como una de sus tareas fundamentales. Pasemos ahora a registrar algunos momentos históricos importantes en el desarrollo de la hermenéutica, pero tomando más en cuenta el período moderno⁷.

Un momento importante para la hermenéutica fue el *humanismo renacentista*. Éste se revela como una «vuelta a lo clásico», surgiendo una “nueva conciencia” que retoma la antigüedad como canon para fundar un nuevo ideal de cultura. En este caso, el texto antiguo funge como modelo para su construcción. Durante el *Renacimiento*, se impone la visión que consiste en entender al hombre como centro del mundo, de la reflexión filosófica y la creación en el arte. En este contexto germina el concepto de «formación», importante luego para el *Romanticismo*, el *idealismo alemán* y la *hermenéutica actual*. Gadamer lo explica de este modo (*Vol. 1*, p.47-48):

⁷ Una advertencia: nos hemos limitado más a este periodo por sabias sugerencias de nuestro director de tesis, ya que la redacción se hacía muy extensa y tediosa para los propósitos originales de la investigación.

Merecería la pena dedicar alguna atención a cómo ha ido adquiriendo audiencia desde los días del humanismo la crítica a la ciencia de la «escuela» [escolástica], y cómo se ha ido transformando esta crítica al paso que se transformaban sus adversarios. En origen lo que aparece aquí son motivos antiguos: el entusiasmo con que los humanistas proclaman la lengua griega y el camino de la erudición significaba algo más que una pasión de anticuario. El resurgir de las lenguas clásicas trajo consigo una nueva estimación de la retórica, esgrimida contra la «escuela»; una oposición que se encuentra realmente desde el principio de la filosofía. (...). Frente a la nueva conciencia metódica de la ciencia natural del XVII este viejo problema tenía que ganar una mayor agudeza crítica. Frente a las pretensiones de exclusividad de esta nueva ciencia tenía que plantearse con renovada urgencia la cuestión de si no habría en el concepto humanista de la formación una fuente propia de verdad. De hecho veremos cómo las ciencias del espíritu del XIX extraen su vida de la pervivencia de la idea humanista de la formación, aunque no lo reconozcan.

El *Humanismo* funciona como un “sistema ideológico” que configurará, posteriormente, la cultura occidental europea en la adquisición de una nueva imagen del mundo⁸, emergiendo un novedoso “espíritu crítico” hacia la *Edad Media*:

En el Humanismo va a ser fundamental el descubrimiento de los textos de la Antigüedad. Los textos clásicos habían llegado a la Edad Media por medio de copias de manuscritos antiguos, generalmente de época romana y en latín, por lo que solían estar llenos de interferencias y comentarios. *Los humanistas deben eliminar tales*

⁸ Gadamer realiza un extraordinario análisis de los “conceptos básicos del humanismo” (*Vol. I*, pp.38-74), dentro los cuales ubica a los siguientes: a) La *formación*, b) El *sensus communis*, c) La *capacidad de juicio* y, d) El *gusto*. Para una reinterpretación de estos términos en Gadamer, recomendamos la excelente síntesis que ofrece Andrés Ortiz-Osés (1976, pp.35-36).

interferencias, se dedicarán al estudio del griego y se ven en la obligación de crear un nuevo tipo de pensamiento que procure solucionar las contradicciones que van aparecer entre las enseñanzas de la religión católica y de los clásicos. (Hidalgo Tuñón & García Fernández, 2005, p.218, c.n.).

Nos encontramos ante la necesidad de un distanciamiento crítico respecto a una tradición determinada (la escolástica), además de su interés en conocer las lenguas clásicas con miras a revelar la autenticidad de la obra⁹. Asimismo, la hermenéutica heredará esta actitud o motivación espiritual en su intento de comprender lo extraño¹⁰.

Pero es con Matias Flacius que se abre un nuevo capítulo cuando publica en 1567 su *Clavis scripturae sanctae seu de sermone sacrarum literarum*. En opinión de Dilthey (2000), en esta obra por primera vez se organizan “reglas de interpretación” a modo de “un edificio doctrinal” que respondan a un postulado clave y fundamentado: que procediendo de acuerdo a estas reglas “habría de hacerse alcanzable una comprensión universalmente válida” (Dilthey, p.51; Ferraris, pp.41-44). Sin embargo, el uso moderno de la palabra “hermenéutica” se vislumbra por vez primera en el s. XVII, 1654, gracias a la obra de Dannhauer titulada: *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum* (Gadamer, Vol. 2, p.96; Ferraris, p.14; Maceiras & Trebolle, p.25;).

Por su parte, Plachy (1974) en su libro *La teoría della interpretazione. Genesi e storia della ermeneutica moderna*, subraya el papel del «humanismo jurídico» que se desarrolla a partir del «Cinquecento». Su aporte se resume en el intento de profundizar y

⁹ El concepto de «distanciamiento crítico» es fundamental en la filosofía hermenéutica. Indica que todo intérprete debe tener la capacidad de enjuiciar un texto, un autor. Pero este juicio no es en base a caprichos o rechazos, sino que opera sobre la base de una conciencia que va más allá de lo planteado por un autor. Por otra parte, “autenticidad” quiere decir, que todo intérprete ha de ser capaz de conservar las características fundamentales de lo que interpreta o traduce. Tiene que hacer valer la “originalidad” del texto, al menos su sentido total.

¹⁰ En este orden de ideas, juega un papel importante la filosofía de Giambattista Vico quien habla de la importancia de la ciencia histórica frente a las de la Naturaleza. Aquella debe determinar las edades de la historia de la humanidad, proponiendo leyes que determinan el desarrollo de su temporalidad, así como el de los acontecimientos que, según él, proceden de manera lineal, gobernados por el esquema causa-efecto (Vico, 1985, Vol. 2, p.161). Lo importante del reclamo de Vico consiste en la necesidad de una ciencia histórica que nos revele el curso de los acontecimientos a partir de la *interpretación de su sentido*. Hay pues, una exigencia histórica como conciencia del pasado.

perfeccionar el método de la interpretación para constituir así, “una dottrina ermeneutica” sistemática (1974, p.1; Ferraris, pp.44-47)¹¹.

Partiendo de estos hechos significativos, tanto Plachy (pp-4-7) como Maceiras & Treballe (p.25) y Ferraris (p.13; pp.48-57), coinciden en que también el racionalismo y la filología del siglo XVIII impulsan la hermenéutica. Aquí Spinoza juega un papel importante. En su libro *Tratado teológico-político*, en especial el capítulo VIII titulado: “De la interpretación de la escritura” (1996, pp.44s), propone su máxima hermenéutica que resuena así: “cada uno tiene derecho a su propia interpretación”.

Esta máxima va dirigida a la interpretación de la Escritura Sacra y representa una crítica a la autoridad pontificia de la época, quienes intentaban imponer a los creyentes su interpretación. ¿Ganó la hermenéutica su “espíritu democrático” y abierto que podemos encontrar hoy? ¿O la afirmación spinoziana inspiró una inevitable relativización de la interpretación de un texto (no sólo bíblico)? Pensamos que la propuesta de Spinoza tuvo sus efectos posteriores sobre autores decisivos como Schleiermacher y Dilthey. En este intento general e histórico, seguiremos matizando el contenido del concepto ‘hermenéutica’ desde un breve y esquemático recorrido por estas dos figuras representativas. Veremos cómo la hermenéutica va cobrando forma filosófica, mucho antes de llegar a Heidegger y luego Gadamer.

El primer *impulso filosófico* de la hermenéutica se debe, sin dudas, a Friederich Schleiermacher. Dilthey lo interpreta de este modo: “Una hermenéutica de efectivo vigor podía llegar a serlo únicamente en una cabeza en la que *el virtuosismo de la interpretación filológica fuera unido a una genuina capacidad filosófica*. Y esa cabeza fue Schleiermacher” (2000, p.57, c.n.).

Según esta estimación, el máximo aporte para el consecutivo avance de la hermenéutica sólo fue posible cuando se pudo fusionar la mirada filosófica con las

¹¹Entorno a esto, hay dos campos primordiales que han permitido el desarrollo de la hermenéutica, que son: el teológico –que ya hemos mencionado- y éste, el jurídico. De hecho, tanto el derecho, la teología como la literatura son campos en los cuales se despliega totalmente la experiencia hermenéutica porque “se tiene la experiencia de una dimensión canónica de los textos y de un alcance dogmático de la tradición, contra la pretensión de una razón privada de presupuestos (...)” (Ferraris, p.45).

teorizaciones en torno a las técnicas usadas en la interpretación filológica y consolidada durante el *Romanticismo*.

Con la tentativa de exponer las ideas generales de Schleiermacher, nos remitimos a los *Dos discursos sobre hermenéutica* pronunciados en el 1829, cuyo título unitario de la traducción española es: “Sobre el concepto de hermenéutica en relación a las indicaciones de F.A. Wolf y al manual de Ast”¹².

Para Schleiermacher *la hermenéutica es el arte de comprender e interpretar lo dicho o escrito en un discurso o texto*. Para él, toda comprensión se alza partiendo del «extrañamiento» que surge tras la lectura de un texto o discurso; es decir, a partir de un «malentendido» provocado por un pasaje oscuro y que el intérprete cree confuso. Esta tesis se convierte en el principal presupuesto en la hermenéutica según Schleiermacher. En este sentido, por interpretación ha de entenderse la comprensión de un discurso extraño o ilegible, difuso o vago.

El motivo práctico fundamental de Schleiermacher es proponer una *teoría general de la interpretación* partiendo de la tradición filológica alemana. Además, se encuentra influido por la doctrina del genio creador del *Romanticismo* alemán y por el *idealismo trascendental* que conoció en su época. Dilthey, interpretando a Schleiermacher, nos dice:

Hasta entonces, la hermenéutica había sido, en el mejor de los casos, un edificio de reglas, cuyas partes, cada una de las reglas aisladas, se mantenían cohesionadas por la finalidad de una interpretación de validez universal. (...). Schleiermacher, entonces, fue más allá de estas reglas, hasta el análisis del comprender, esto es, hasta el conocimiento de la acción con arreglo a un fin, y a partir de este conocimiento dedujo la posibilidad de una interpretación de validez universal, sus

¹² La edición que seguimos aquí es la realizada por Lourdes Flamarique, Navarra, 1999 cuyo formato fue presentado en bilingüe, acompañada además de una exquisita introducción al pensamiento en general de Schleiermacher y a ambos discursos. En lo adelante, cuando citemos dos páginas estará acompañada de la barra: /, ya que las páginas se citan en pares debido a la edición bilingüe, y al lado de la letra que corresponda al discurso, por ejemplo A, número de la página.

medios auxiliares, sus límites y sus reglas. Pero sólo por su viva relación con el proceso de la producción literaria misma pudo él analizar el comprender como un reproducir. (...). (2000, p.57, c.n.).

Por su parte, Martin Heidegger interpreta:

Posteriormente, Schleiermacher restringió la idea de la hermenéutica, vista con carácter general y activo (¡véase Agustín!), al «arte (doctrina del arte) de entender» el habla de otro, y la pone en relación, en cuanto disciplina junto a la gramática y la retórica, con la dialéctica; esa metodología es formal, y en cuanto «hermenéutica general» (teoría y doctrina del arte de entender el habla ajena en general) abarca las hermenéuticas especiales, teológica y filológica (2008, pp.31-32).

Se comprende ahora, que hasta Schleiermacher el paradigma de la interpretación de los textos residía en la obra de la antigüedad clásica, de ahí el valor que tiene la filología para muchos pensadores del *Romanticismo*. En cambio, nuestro autor entiende que no sólo esta disciplina ejerce el arte de interpretar, sino que ha de extenderse hacia la *universalidad del comprender* cuestión que sólo es aprovechada por la hermenéutica contemporánea a partir de Gadamer. Al respecto, Schleiermacher dice:

(...) la hermenéutica no sólo está versada en el campo clásico y tampoco es meramente un órgano filológico para ese campo restringido, sino que se practica por doquier donde hay un escritor y, por tanto, sus principios deben brotar también para todo ese dominio y no remontarse tan sólo a la naturaleza de las obras clásicas (A, p.59).

Esto significó una ruptura en el marco de esta tradición. Después, la *universalización de la hermenéutica* será una de las cuestiones que Gadamer analizará en su obra *Verdad y método* (1996 *Vol. 1*, pp.237-252; *Vol. 2*, pp.213-224). La universalidad a la que se refiere

Schleiermacher –de que la hermenéutica no puede supeditarse a lo escrito- bien involucra al acto comunicativo en su totalidad así como a la comunicación participativa, pues:

(...) donde quiera que hay algo extraño en la expresión del pensar a través del discurso para quien lo percibe, allí hay una tarea que no puede ser resuelta sino con la ayuda de nuestra teoría [Hermenéutica]; por supuesto siempre en la medida en que hay algo común en él y el hablante” (A, pp.59/61).

En esta propuesta, Schleiermacher introduce el *ideal de empatía* que ha de existir necesariamente entre el intérprete y lo interpretado; pero aun más, consciente de que «lo extraño» no se reduce a una “lengua extraña”, sino que nos atraviesa en la convivencia cotidiana, se hace valer la exigencia universal de toda comprensión.

En ese sentido, el problema hermenéutico desborda el campo de la actividad filológica, ahora pasa al campo de lo propiamente ordinario: en la conversación, en el entendimiento de las personas. Por esta razón, Schleiermacher juzga que “la hermenéutica no puede ser limitada únicamente a las producciones escritas” (A, p.61) porque también se aplica a las operaciones de interpretación durante el intercambio *face to face*, cuya materialidad son los “actos de habla”, sonidos, los gestos y, en concreto, las palabras. En dicho acto se entrecruzan las intenciones psicológicas de los hablantes con el contexto o la situación comunicativa¹³.

Asimismo, se plantea la cuestión de comprender por qué el otro dice una cosa y no otra; o también, porqué durante el diálogo se ha llegado hasta un determinado punto; pero

¹³ En lo que sigue aquí, por contexto entendemos: a) “Todo lo que hay alrededor de un enunciado”; b) el “mundo de la comunicación en el que se inserta el enunciado”. El contexto, también incluye todos los interlocutores que se encuentran implicados en el intercambio dialógico o de conversación, pero además, todo lo que cae fuera de la dimensión humana pero vinculados con éstos; es decir, tanto lo lingüístico como lo “extra-lingüístico”, lo verbal como lo no verbal. Asimismo, el contexto incluye información: conocida, presupuesta, tácita o implícita. Estas informaciones, que se materializan o condensan en los mismos “actos de habla” o propiamente comunicativos, son “sobre el ambiente sociocultural en el que se mueven o participan los interlocutores. También, implica “la conciencia que tiene cada uno de ellos de lo que es el otro, su carácter, sus reacciones conocidas o imaginadas, del mundo en el que viven, etc” (Matte Bon, F., 1995, p.XIII). De tal manera, que involucra aspectos psicológicos, sociales, antropológicos y de cosmovisión. Asimismo, participa de modo activo aquello que la tradición fenomenológica, con Husserl, llama el «-mundo-de-la-vida» de cada participante.

además, “cuando indago con qué opiniones, juicios e intenciones guarda relación el hecho de que se exprese precisamente así y no de otro modo sobre un objeto determinado” (A, p.62/64).

Estos problemas son humanos, se encuentran en la experiencia ordinaria y cotidiana y no son sólo cuestiones especiales planteadas por un saber. La cuestión hermenéutica, desarrollar la interpretación de algo, no sólo surge en ámbitos de una disciplina regional, “sino que se encuentra siempre que tenemos que percibir pensamientos o series de ellos a través de palabras” (A, p.63). Incluso, dirá Schleiermacher que en la propia lengua que hablamos existen o se da este problema porque siempre “hay cosas extrañas” que hay que dilucidar.

Schleiermacher entiende que la «individualidad» juega un papel fundamental en el modo en que se presentan las ideas o sistemas de pensamientos; estos se han de comprender como “lugar” donde se expresa todo *el ser espiritual de la individualidad*. La misma encierra su propio contenido o manera de ser y el lenguaje o la comunicación les sirven de vehículo para expresarse.

Por dicha razón, se entiende que la comprensión puede darse “correctamente”, siempre y cuando «lo extraño» se haga *familiar*; sólo así acontece un verdadero diálogo entre uno y otro. Estas dos categorías, «lo extraño» y «lo familiar», el filósofo alemán las hace valer para cualquier forma de interpretación: sea bíblica, literaria o en la conversación cotidiana.

Sin embargo, en ese *proceso dialéctico* el intérprete tiene la tarea de “adivinar el modo individual de combinación de un autor” (A, p.67). Esto es, la forma en que un autor o hablante construye el edificio de sus ideas.

Para Schleiermacher el momento de la “adivinación” no significa fijar de una vez por todas lo que se quiso decir, como si se intentara demostrar una ecuación en física o matemática. En cambio, lo que se produce es otro tipo de conocimiento no guiado por la idea de certeza, ya que es más adivinatoria pues “resulta de que el intérprete se sumerja lo más posible en la constitución del autor” (A, p.67). Por eso, el intérprete tiene que penetrar en la *psicología del productor* de la obra y no sólo entender el lenguaje en que se expresa.

En Schleiermacher, el «arte de comprender» tiene una doble meta: en primer lugar, la exploración del lenguaje en su objetividad; segundo, comprensión del *proceso* creador. Así, el comprender es el resultado de la “combinación acertada” entre *intelección gramatical* con la *exposición de la psicología del proceso creador* usado por el autor. Sáez Rueda sintetiza esta labor hermenéutica de Schleiermacher cuando dice:

El primer momento apunta al análisis lingüístico de un texto, de su sistema formal y de la forma compositiva que lo estructura. El Segundo momento atiende a la comprensión de lo que hay de individual y subjetivo en la obra; aborda el mundo interno del autor, que es irreplicable (2010, p.184).

Por lo tanto, la tarea de la hermenéutica “consiste en reproducir todo el curso interno de la actividad compositiva del escritor hasta lo más completo” (A, p.75). De este modo, el intérprete debe relacionar el *proceso interno de la composición* y *situar* correctamente al escritor con el lenguaje al uso y las formas empleadas que sirvieron a dicha composición. A esto se refiere Schleiermacher cuando habla del “discernimiento de la relación de un escritor con las formas ya acuñadas en su literatura” (A, p.77).

En continuidad con lo planteado en párrafos anteriores, para Schleiermacher el “método hermenéutico” se compone de dos niveles, siendo dos momentos de un mismo proceso de captación del sentido: el *comparativo* y *adivinatorio*; con cuya aplicación correcta “podemos comprender todo lo inmediato” (A, p.79). Ahora bien, estos niveles se dirigen a dilucidar dos tramas de cualquier obra o discurso:

- a) La parte gramatical que tiene que ver con “la comparación del discurso a partir de la totalidad del lenguaje” y por ende, con la investigación “sobre el significado de las palabras y el sentido de las frases” (A, p.79).
- b) La parte psicológica: “busca la comprensión del mismo [del discurso del autor] en tanto que acto de producción continua de pensamientos” (A, p.79).

Es importante señalar que según Schleiermacher en toda comprensión e interpretación existe una “cosa misma” a la que se le pregunta, prevaleciendo un proceso de

captación de significados por medio a la *comparación*; así, el intérprete debe permanecer siempre en el horizonte de lo que se interpreta si quiere superar el malentendido, pese a que “jamás podemos disolver la no-comprensión” (A, p.87):

(...) todas las dificultades gramaticales son superadas siempre sólo mediante el proceder comparativo, en la medida en que una y otra vez acercamos algo emparentado y ya comprendido a lo que todavía no hemos comprendido, y de este modo cercamos en límites cada vez más estrechos lo que no comprendemos (A, p.81).

Estamos ante el “descubrimiento” de la estructura psicológica de la comprensión en el acto de comparación. Pero el suelo donde se realiza el pensamiento y la interpretación es el lenguaje. Schleiermacher hace valer este principio cuando afirma que “no hay pensamiento sin palabras” (A, p.85); por tanto, hay que remitir toda productividad a la totalidad del lenguaje en uso por ser el *fundamento originario* donde emerge la individualidad que antes aludíamos.

A partir de aquí, con la hermenéutica se empieza a reconocer *la figura del otro* (D’Agostini, p.335). *Otro* que se abre en un texto o una conversación, pero cuya comprensión depende de un condicionamiento metodológico que impone el intérprete: “la interna movilidad hacia la propia producción, pero con la orientación original a la recepción de otro, no es otra cosa que lo que hemos denominado con la expresión de lo adivinatorio” (A, p.85). Por eso, en Schleiermacher, *la comprensión es un proceso gradual*. Similar a la de un niño que aprende a utilizar el lenguaje y poco a poco va entrando en una “mejor comprensión” o comunicación (A, pp.86/87); significa, entonces, que toda comprensión en un estadio determinado puede ser superada, dándose así un “progresivo autodescubrimiento del espíritu pensante” (A, p.87); el trabajo de comprender e interpretar, dice nuestro autor, es un todo constante “que se desarrolla paulatinamente”, en un proceso mediante el cual vamos encadenando lo captado anteriormente con lo que acontece en el ahora de la comprensión. Esto último, implica atribuir objetividad al lenguaje, ya que sólo desde él se manifiesta el contenido que puede captarse metódicamente:

Pero un arte (...) puede sugerir únicamente cuando tanto el lenguaje en su objetividad como el proceso de producción de pensamientos son captados tan perfectamente como función de la vida intelectual individual en su relación con la esencia del pensar mismo que, partiendo del modo de combinar y comunicar pensamientos, se pueda exponer con una coherencia total también el modo como se debe proceder al comprender (A, p.87).

En la época de Schleiermacher el principio del “Todo y las partes” ya era un precepto común del filólogo, sólo que él lo actualiza desde un trasfondo filosófico u ontológico: “todo lo individual puede ser comprendido únicamente mediante el todo, y, por tanto, toda explicación de lo individual presupone ya la comprensión del todo” (A, p.89). Es decir, el “todo” se comprende a partir de lo individual, pero éste último “puede ser comprendido *únicamente desde* el todo” (B, p.89, c.n.).

Con este planteamiento podemos insertar a Schleiermacher dentro de una *hermenéutica metodológica*, pues está interesado en organizar un conjunto de preceptos filosóficos que ayuden y posibiliten el comprender, sin perder la originalidad de las ideas de la obra. El “correcto comprender” (un autor o texto) es la cuestión fundamental.

Que el *todo* se comprende desde lo *individual* y éste desde el todo, no es más que la aplicación del *círculo hermenéutico* que más tarde Heidegger y Gadamer hará suyos; lo importante de este círculo es que la noción de contexto alcanza gran relevancia en la teoría de la interpretación. ¿Cómo se relaciona el contexto con aquello que se interpreta? Todo texto o discurso posee una estructura compuesta por “piezas simples” que, relacionadas entre sí, forman un entramado total de significados. Cada uno está en determinación e interdependencia recíproca. Dirá Schleiermacher (B, p.91): “Pues lo mismo que la palabra en la frase es algo individual y una parte, también la frase lo es en el contexto mayor del discurso”. La necesidad de reconocer la totalidad es fundamental, pues ayuda a entender por qué un elemento de esa totalidad es de un determinado modo y no de otro.

Este “optimismo” o “confianza” de Schleiermacher consiste en entender *que la comprensión es un paso gradual de la oscuridad a la iluminación*, toda comprensión es perfectible en este sentido. Un proceso de esclarecimiento de lo anterior por lo posterior: “(...) cuanto más avanzamos, más se ilumina lo anterior con lo siguiente, hasta que, al final, como de golpe, todo lo individual recibe su luz plena y se presenta con un contorno puro y definido” (B, p.93).

Mas aquí hay un detalle: el intérprete debe “suplir lo que falta” (B, p.95) partiendo siempre de la totalidad, pues lo que siempre está en juego es el problema de la *receptividad del autor*. La *confianza* de Schleiermacher en este proceso es tal, que cree alcanzar un estadio puro de la comprensión.

Así, la hermenéutica en Schleiermacher se presenta como “una teoría que reclama luz clara” (B, p.115). La metáfora óptica es clave: para Schleiermacher todo proceso de comprensión es una “progresiva iluminación” donde las palabras o las ideas van apareciendo de un modo más claro según vamos comprendiendo “mejor” la “cosa misma” que tratamos. Es esta continuidad lo que puede llamarse *experiencia hermenéutica*.

Sin embargo, enfrentando las posturas que sostienen que la interpretación no es más que el desarrollo ulterior de la comprensión, Schleiermacher empieza a diluir la distinción rígida entre comprensión e interpretación y juzga que es una “falsa dicotomía”. Frente a esto, nuestro filósofo dice:

El desarrollo [esto es la interpretación] no es aquí sino la exposición de la génesis de la comprensión, la comunicación del modo y la manera como uno ha llegado a su comprensión. *La interpretación se distingue completamente de la comprensión sólo como el discurso en voz alta del discurso interior* y, si con vistas a la comunicación entrara todavía otra cosa, esto podría suceder únicamente como aplicación de las reglas generales de la retórica, pero sin que se agregara algo al contenido o se cambiara alguna cosa en él (B, p.117, c.n.).

Hay pues una clara continuidad entre ambas actividades. Ellas forman parte de un mismo proceso cognoscitivo, dos caras de una misma moneda. Dilthey (2000, p.73) ha resumido este proceder de Schleiermacher:

- a) *Signosis de la articulación*. Aquí se ofrecen detalles cómo la obra enuncia sus relaciones internas o como se configura al interno.
- b) *Abarcar la conexión completa*, siempre vinculándola con las partes de ella.
- c) *Aclarar las dificultades* que se presenta en la interpretación y comprensión.
- d) *Detenerse en los pasajes* que ofrecen conjeturas y claves en la comprensión.

Estos procedimientos metódicos producen una dialéctica entre lo individual y lo general, abriéndose un nuevo espacio antropológico: un re-encuentro con la «vida ajena», una nueva perspectiva para conocerla a partir de la tradición. Las *Ciencias del Espíritu* encarnan este nuevo saber que ya se había configurado desde Kant, pasando por Hegel, el *Romanticismo* y el idealismo alemán.

Ya vimos cómo Schleiermacher tiene clara conciencia de que “El lenguaje es la síntesis de creatividad y generalidad, individualidad y comunicabilidad” (Flamarique, 1999, p.7). Por tanto, no hay separación entre lenguaje y pensamiento. Y la hermenéutica deberá ser ese arte que nos ayude a “descifrar” aquello que se expresa a través del lenguaje, en tanto es pensamiento comunicado.

Con lo dicho hasta aquí, pasemos ahora a presentar las ideas generales de Dilthey, un continuador a gran escala del proyecto hermenéutico de Schleiermacher¹⁴. Para Dilthey, la cuestión epistemológica fundamental es que toda comprensión de lo singular puede ser elevada a un conocimiento de validez universal (Dilthey, p.21) sin perder de vista que ésta se gana frente al imperio de las *Ciencias de la Naturaleza*; es decir, basándose en una demarcación del objeto, método y principios que pertenecen a las *Ciencias del Espíritu*. La especificidad de ambas no puede confundirse y hay que suponer que las metodologías de una no pueden aplicarse a otra¹⁵.

¹⁴ Al respecto, Heidegger dice (2008, p.32): “Dilthey adoptó de *Schleiermacher* el concepto de hermenéutica en cuanto «método del entender» («doctrina del arte de la interpretación de textos») sin embargo, lo descompuso al hacer un análisis del entender en cuanto tal, y en el contexto de sus investigaciones sobre el desarrollo de las ciencias del espíritu prosiguió también el de la hermenéutica”.

¹⁵ Nosotros pensamos que aquí existe una clara herencia, y digamos deuda, con los planteamientos de Giambattista Vico.

Dilthey fue más lejos que Schleiermacher, pues injerta la hermenéutica en las *Ciencias del Espíritu*. Sostiene asimismo, que el único modo de “tener” experiencia de lo individual es a través de la comparación, o en el acto donde se compara mi constitución como sujeto con otros (Dilthey, p.25). Pero siguiendo a Schleiermacher, Dilthey entiende que el intérprete, en su caso el investigador en las *Ciencias del Espíritu*, tiene que “complementar”, “suplir” o “poner” aquello que haría falta para que el conocimiento universal de lo singular se logre, puesto que la «existencia ajena» se da desde el exterior aunque la captemos desde el interior. En este sentido, Dilthey define la comprensión del siguiente modo: “A este proceso por el cual conocemos un interior a partir de signos dados sensiblemente desde fuera llamamos comprender” (p.25). Lo nuevo en Dilthey consiste en *añadir a la comprensión la participación de los “signos dados sensiblemente”*; sólo a partir de ellos “conocemos algo psíquico de lo cual son su manifestación” (p.27).

Puede resultar exagerado afirmar en Dilthey un *fundamento semiótico* de la comprensión y el conocimiento, pero es evidente la importancia que adquieren los signos, siendo entendidos como el *medio* desde donde la «vida ajena» o el *otro* se manifiestan. Por tanto, los signos funcionan como medio para la comprensión. Claro está, el objetivo último de Dilthey no es conocer estos signos por sí mismos y clasificarlos como hace la semiótica, sino entender la vida que se revela a partir de ellos.

Ya hemos visto que en Schleiermacher la comprensión no es un fenómeno exclusivo de una disciplina, sino universal, perteneciente a todo el género humano. Asimismo, Dilthey reivindica esta universalidad, pero radicada en las *Ciencias del Espíritu* (Dilthey, p.27). Dilthey entiende el comprender como actividad que procede por grados, pero los grados del comprender están en función del interés del intérprete. Pero a igual que en Schleiermacher, entiende el lenguaje como suelo de manifestación de lo “interior humano”, ocupa un lugar especial (p.31), pues hace posible que ese “interior” dure en el tiempo de la historia. La intención última del comprender es “la exégesis o interpretación de los vestigios de existencia humana contenidos en la escritura” (p.31), encontrando el discurso que permanece en secreto para otros, incluso para el mismo creador.

¿Qué expresa una obra de arte? ¿Qué se desea transmitir en ella? Dilthey responde: la «vida anímica»¹⁶ que puede ser objeto de “una interpretación objetiva y completa” (Dilthey, p.33). Es en este contexto que Dilthey emplea una categoría importante: la de «monumento» (*Kunstlehre*). Detengámonos en ella, pues creemos que es una categoría vital en la hermenéutica diltheyana. ¿Por qué introduce esta noción? ¿Qué es un monumento?

Un monumento es una imagen histórica que contiene en sí misma las huellas del pasado conservándolas, como por ejemplo, un escrito, un palacio o catedral. Aquí “conservación” significa que en toda interpretación el hermeneuta debe *actualizar y resaltar el valor* de toda creación humana realizada en su respectivo contexto histórico. Así, “conservación” viene a significar, además, la acción de *restaurar* un tiempo (olvidado o no); un valor expresado que acerca a los sujetos hacia una *conciencia histórica* capaz de sensibilizarse con la tradición desde la comprensión del monumento. Entonces, este acto debe permitir el “cuidado” de la permanencia de la tradición con el objetivo de que pueda ser a su vez transformada, en el fiel sentido de mantener la tradición o las obras “vivas”, al margen de su olvido corrosivo. En este sentido decimos que la hermenéutica “hace durar” a la tradición.

Aunque Dilthey retome ese carácter de “no olvido de la tradición” que ha de restituir la hermenéutica, será Heidegger quien dará un giro brusco a la manera de concebir este “no olvido”. Para entender esta preocupación heideggeriana hay que tener en cuenta las lecciones de 1923, publicadas en castellano bajo el título de *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (2008). Aquí la ontología aparece ligada a la hermenéutica, pero es tomada de manera vaga y en sentido débil: no como disciplina filosófica que trata acerca de la realidad o de los modos en que las clases de objetos «aparecen» a una conciencia que los capta, sino como “doctrina del ser” (2008, pp.17-20), a modo de “hablar o tratar del ser”: “Así, pues, - dice Heidegger- en lo que sigue se empleará el título de «ontología» siempre en la acepción vacía, con la sola pretensión de mentar cualquier preguntar e investigar dirigido hacia el ser en cuanto tal” (p.20).

¹⁶ Por «vida anímica» ha de entenderse en este contexto, la experiencia vivida por el artista, elevada como paradigma de creación y recreación de la obra de arte.

Este preguntar conduce al problema de la *facticidad* o del *existir propio*, de su interpretación, de su hermenéutica. De este modo, Heidegger no entiende por hermenéutica la doctrina de las técnicas o metodología de interpretación aplicadas a un tipo de ciencias, por ejemplo, las del *Espíritu*; sino en cuanto “interpretación que la facticidad hace de sí misma” (p.32)¹⁷. Esto quiere decir que existimos “hermenéuticamente”: interpretando el mundo e interpretándonos a nosotros mismos pero además, necesitamos de una determinada interpretación. La existencia es de por sí hermenéutica. “Vivimos hermenéuticamente” en el mundo. Al respecto, Heidegger dice:

La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a entenderse y de ser ese entender (2008, p.33).

De esta manera, el carácter “técnico” del comprender se difumina para convertirse en el modo en que la existencia se desenvuelve fácticamente en el mundo; por tanto, interpretar se concibe como “posible distintivo del carácter de ser de la facticidad” (p.33). Este argumento, puede considerarse como la antesala de lo planteado tiempo después en *Ser y tiempo*¹⁸. En esta obra Heidegger concibe el “comprender” como constitutivo del “ser-ahí” (el hombre). Es, por tanto, una *estructura existencial* o el *modo fundamental* en que el “ser-ahí” sale al encuentro con su mundo. En este sentido, el “comprender” se considera un “estado de abierto” que hace del ser humano un “ser posible” (1996, p.161)¹⁹.

Así, me encuentro en el mundo comprendiéndome o comprendiendo a los otros; y de esta forma mi comprender posee la “proyección” de lo que soy o quiero ser: me abro no sólo al presente, sino al futuro; también, me da la posibilidad de “ir al pasado” para conocer “lo

¹⁷ Para sostener sus argumentos dilucida un “concepto tradicional” de hermenéutica (véase a partir del § 2, pp. 27-32), para luego ofrecer su propio planteamiento sobre el término (a partir del § 3, pp.32-40).

¹⁸ Sobre todo en los párrafos §31, pp.160-166, §32, pp.166-172 y §33, pp.172-179.

¹⁹ “Ser posible” porque con la interpretación el ser humano elige una forma de ver o percibir el mundo. Y al hacerlo, abre y cierra otras posibilidades de comprensión.

dado”, y lo que ha sido abierto desde ese mismo pasado en la construcción de mi presente y futuro.

Como consecuencia, el filósofo alemán hace referencia a la interpretación entendiéndola como “el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender” (1996, p.166). Toda comprensión e interpretación implica algo “previo”, es decir, supone una “pre-comprensión”. A ese fenómeno Heidegger, en la obra *Ser y tiempo*, lo llama “el círculo del comprender” (1996, p.171) que es inherente a toda la *estructura del sentido*. Pero si la *proposición* es un modo derivado de la interpretación (p.172) sólo a su través se anuncia el *aparecer* del fenómeno o las cosas, y la interpretación entonces se convierte en la verdadera articulación de la existencia con en el mundo. También aquí, cuando hablamos de *proposición* estamos incluyendo *sentido y lenguaje*. Por lo tanto, el lugar originario donde acontece la interpretación es propiamente el lenguaje como construcción proposicional.

Sáez Rueda (p.189) ha resumido los aportes hermenéuticos de Heidegger en tres aspectos fundamentales, que posteriormente desarrollarán tanto Gadamer como Andrés Ortiz-Osés en sus respectivas propuestas:

- a) La ontologización del problema del comprender.
- b) La fundamentación ontológica del «círculo hermenéutico».
- c) Justificación del carácter temporal del proceso de comprensión.

Sin embargo, pese este impulso, Heidegger no llegó a teorizar explícitamente una originaria teoría o filosofía hermenéutica. Será su discípulo Hans-Georg Gadamer quien se encargará de llevar a cabo dicha tarea.

Aunque en continuidad con los planteamientos de Schleiermacher, Dilthey pero sobre todo Heidegger, su proyecto hermenéutico cobrará un rumbo diferente y se materializa en su gran obra *Verdad y método*, publicada en 1960. La obra se divide en tres partes fundamentales:

- a) Arranca con una dilucidación del problema de la verdad desde la experiencia del arte (1996, *Vol. I*, pp.31-222).
- b) Después, pasa a estudiar la cuestión de la verdad y la comprensión en las Ciencias del Espíritu (pp.225-458).

- c) Luego, cierra su estudio con un riguroso análisis en torno al lenguaje como hilo conductor del «giro ontológico» de la hermenéutica (pp.461-585).

La intención principal de Gadamer no consiste en confeccionar un *sistema metodológico* para interpretar o comprender, sino replantear la problemática hermenéutica desde perspectivas ontológicas y sustraer los resultados de estas argumentaciones para, en adelante, esclarecer el ámbito de la experiencia humana y la comprensión.

En síntesis, podemos decir que la comprensión es abordada desde tres perspectivas:

- a) Desde la historicidad (la historicidad de la comprensión).
- b) Desde el lenguaje (la lingüisticidad de la comprensión).
- c) Desde el diálogo (La comprensión como proceso dialógico) (Bleicher, 1980, pp.108-116).

La negativa de Gadamer a proponer una nueva metódica general o construir un canon interpretativo no debe conducirnos a “mala interpretación” pensando que rechaza la actividad científica. En cambio, se propone analizar la *experiencia hermenéutica*, o lo que ocurre con nosotros cuando comprendemos e interpretamos (Gadamer, *Vol. 1*, p.10). En este sentido, aborda la cuestión de las *Ciencias del Espíritu* desde su vínculo con la tradición humanística, así como su papel e importancia en la historia de la educación y formación humana. De este modo aclara:

El espíritu metodológico de la ciencia se impone en todo. *Y nada más lejos de mi intención que negar que el trabajo metodológico sea ineludible en las llamadas ciencias del espíritu.* Tampoco he pretendido reavivar la vieja disputa metodológica entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu (p.11, c.n.).

Como dirá el propio autor: su investigación pregunta “cómo es posible la comprensión” (p.12), cuestión trascendental y fundamental para la hermenéutica ya que *precede* a cualquier actividad metódica, de aplicación de «reglas» o «preceptos». Por esta razón, la hermenéutica en Gadamer no es considerada como una “disciplina técnica”, sino

como un modo de ser y a lo sumo, una ontología. En esta perspectiva, Gadamer es un fiel heredero de Heidegger al plantear lo siguiente:

[La Hermenéutica] Designa el carácter fundamentalmente móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que, por lo tanto, abarca el conjunto de su experiencia del mundo. El que el movimiento de la comprensión sea abarcante y universal no es arbitrariedad ni inflación constructiva de un aspecto unilateral, sino que está en la naturaleza misma de la cosa [que se interpreta] (p.12).

Cuando comprendemos algo lo hacemos partiendo de una determinada tradición o, como dice Foucault, de unos discursos, de un contexto y universo de sentido o significados ya establecidos y que se ofrecen como condiciones de posibilidad en la interpretación de una realidad determinada. Sólo así llegan a existir valores y somos capaces de reconocerlos desde un horizonte histórico específico.

Todo acto de la vida humana implica una comprensión e interpretación, pues la acción humana no existe separada de éstas. Esto significa que la universalidad del problema hermenéutico subsiste, incluso fuera de aquellos ámbitos en los que el texto no aparece como “objeto” de estudio. Lo importante en cada caso es saber “que la comprensión misma medie entre la historia y el presente” (Gadamer, *Vol. 1*, p.15). Incrementar tanto la experiencia de esta mediación como la de encargarse de ella es también tarea de la hermenéutica. Pero, dirá Gadamer (p.16):

(...) la comprensión sólo se convierte en una tarea necesitada de dirección metodológica a partir del momento en que surge la conciencia histórica, que implica una distancia fundamental del presente frente a toda transmisión histórica. La tesis de mi libro es que en toda comprensión de la tradición opera el momento de la historia efectual, y que sigue siendo operante allí donde se ha afirmado ya la metodología de la moderna ciencia histórica, haciendo de lo que ha devenido históricamente, de lo

transmitido por la historia, un «objeto» que se trata de «establecer» igual que un dato experimental; como si la tradición fuese extraña en el mismo sentido, y humanamente hablando tan incomprensible, como lo es el objeto de la física.

¿Qué es la conciencia histórica? ¿Qué significa esta distancia? ¿En qué consiste comprender la tradición y cómo puede ser entendida? ¿Qué es la historia efectual? No daremos respuesta concreta a esas cuestiones, pero sí realizaremos un rodeo en torno a sus significados.

La tradición histórica aparece como un tú necesitado de reconocimiento. La manera de realizarlo es comprendiéndola y aprehendiendo “la verdad que nos dice” (Gadamer, *Vol I*, p.18) como si fuera un lenguaje cuyo sentido tenemos que esclarecer o comprender. Esta actividad es inacabable. No se agota en ningún sujeto que experimente dicha comprensión pues no solo la conservamos, sino que también “rompemos” con ella: nos distanciamos, la cuestionamos, la deshacemos (p.20). De ese modo, la comprensión nos abre a otras posibilidades, a otros modos de enfrentarnos con lo dado u ofrecido en la historia en que estamos firmemente involucrados.

Respecto a este último punto, en la introducción de *Verdad y método* (*Vol. I*, p.23) se puede leer lo que sigue: “Comprender e interpretar textos no es sólo una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo”. Quizás, de las cosas que realizamos constantemente y durante toda nuestra vida, es *leer textos*, asumir símbolos, interpretar signos. Entonces, ¿no se impone la actividad del comprender e interpretar? Pero ocurre que se suele pasar por alto este acontecer, y llegamos a creer que sigue siendo una actividad especial, como por ejemplo: el del literato, el filólogo, el teólogo, el lingüista o incluso el profesional de la enseñanza que tiene que explicar y lidiar con textos especializados para el aprendizaje formal. Frente a esta actitud, Gadamer explica que “cuando se comprende la tradición no sólo se comprenden textos, sino que se adquieren perspectivas y se conocen verdades. ¿Qué clase de conocimiento es éste, y cuál es su verdad?” (p. 23).

Aunque se haga referencia a la experiencia con textos, todo parece indicar que la experiencia hermenéutica es mucho más abarcadora. Por dicha razón, se pretende amplificarla, ir más allá del tratamiento de los textos y asegurar una vía ontológica y epistémica.

Ahora, partiendo de lo dicho hasta aquí, podríamos concluir que la hermenéutica es “la orientación filosófica que asume como tema central el fenómeno de la interpretación, considerado como el rasgo esencial de la existencia humana y como la base apropiada para la crítica y la destrucción de la metafísica tradicional” (Vattimo, 2001, p.128). Es esta definición la que se impone después de Gadamer, cobrando diversos matices según el tratamiento y perspectiva de un determinado autor. Así la hermenéutica a partir de Heidegger será filosófica: *ontología del ser y de nuestra facticidad*; luego, *descripción de la posibilidad del comprender* (Gadamer); pero a su vez, se propone como camino para preparar la salida de la metafísica tradicional (Vattimo); creando, asimismo, la vía para retirarse de su racionalidad excluyente (Ortiz-Osés), pero con firme carácter descifrador de lenguajes y símbolos (Osés y Ricoeur).

La filosofía hermenéutica retoma el lenguaje como experiencia reveladora del sentido del ser entendido no como fundamento incondicional, sino como mensaje de la tradición, como horizonte que se temporaliza acogiendo nuestra existencia. Sólo bajo la condición del lenguaje podemos decir que heredamos una tradición. Y pertenecer a una tradición implica que estamos “entre-mezclados” con una historia de significados y símbolos que resuenan, a modo de un eco, en la propia cultura.

Sin embargo, para la filosofía hermenéutica la tradición no constituye una camisa de fuerza que aniquila o anula toda subjetividad como instancia creativa, sino todo lo contrario: la posibilita, en el sentido de que le dona “eso” que de alguna manera nos destina. Es decir, la tradición pasa a convertirse en un abanico de posibilidades donde podemos decidir abiertamente. De ahí, también, el interés o la necesidad de reconstruirla y desconstruirla, de realizar un trabajo arqueológico y genealógico, pues en ocasiones la tradición tiende a fijar dogmáticamente significados que suelen condicionar el *hacer y comprender* de los individuos.

Por esta razón, la filosofía hermenéutica ha de significar una praxis interpretativa que comporta un ejercicio crítico para que *lo transmitido* no sea asumido sin más: entender filosóficamente el mundo significa “des-ocultación”, acción de despejar y ofrecer claridad.

Finalmente, poner atención al fenómeno de la interpretación, convierte a la hermenéutica en un tipo de filosofía que aboga por los contenidos de la tradición. Preparando de esta manera, el camino para comprender la multiculturalidad, el pluralismo, los conflictos interpretativos (Ricoeur, 2003), y llevar a cabo el diálogo con/de las diferencias.

1.2. La hermenéutica después de Gadamer.

Tras la publicación de *Verdad y método* irán emergiendo comentarios, nuevas críticas y confrontaciones teóricas. Es entonces cuando la hermenéutica empieza hacerse central en el debate filosófico actual. E. Coreth dice que la hermenéutica es “un problema fundamental de nuestros días” (1972, p.7), Ortiz-Osés la ve como “tema de nuestro tiempo” (1973) y Gianni Vattimo la entiende como “nueva Koiné” de la cultura actual (1991).

Hoy, las cuestiones más fundamentales que la ontología de la interpretación o hermenéutica filosófica se plantea son: ¿cómo comprendemos e interpretamos? ¿Cuál es su “fundamento”, no ya epistemológico, sino además ontológico-antropológico? (Coreth, 1972; Ortiz-Osés, 1976; Gadamer, 1996). Pero también: ¿qué significa comprender? ¿Cómo es posible la interpretación? ¿Cómo es posible el conocimiento del otro a partir del texto y del lenguaje? ¿Cómo la historicidad afecta al comprender? ¿Es la historicidad de la tradición ineludible en el comprender que funda la verdad?

Por último, en la hermenéutica entra en juego una manera de entender cómo se constituye el conocimiento de las cosas, quedando desplazada la clásica teoría del conocimiento que se erige en la escisión sujeto-objeto. O digamos, que la “vieja gnoseología” queda dislocada gracias a los argumentos de la hermenéutica que están relacionados a la comprensión, la tradición, el sentido de pertenencia a ella y la esfera de la lingüística como constitutiva de esa praxis cognoscitiva que lleva a cabo el ser humano.

Con lo dicho hasta aquí, ya estamos en condiciones de abordar los problemas fundamentales que plantea Andrés Ortiz-Osés desde su propuesta conocida como *hermenéutica simbólica*. Como tendremos oportunidad de apreciar, Osés *participa* de modo activo en la tradición hermenéutica asimilando y transformando muchos de sus planteamientos, para adaptarlos al campo de la comprensión cultural, antropológica, axiológica. Osés implica su discurso en lo ya dicho y allanado por la tradición hermenéutica proponiendo un pensar comprometido con la interpretación de nuestras claves culturales. Pasemos ahora a considerar el texto-discurso propuesto por nuestro autor. Aquí, el objetivo fundamental es acceder a la estructura teórico-conceptual de su hermenéutica simbólica.

CAPÍTULO II

La construcción del texto y el discurso: características principales en la obra de Andrés Ortiz-Osés

2.0. Introducción.

El siguiente capítulo expone algunas características discursivas de la obra de Andrés Ortiz-Osés. Este recorrido lo entendemos necesario antes de entrar en el corazón de su propuesta hermenéutica. En lo general, sus textos, su pensamiento y discurso se construyen tomando en cuenta el fenómeno de la intertextualidad y el uso de la dialéctica como método expositivo. Explota al máximo la riqueza de la lengua castellana para establecer un “pensar en español” en la vía de su propuesta ontológica conocida como «implicacionismo» y que busca redefinir el concepto de realidad que parte de una crítica a la metafísica tradicional. Este intento acompaña el programa de investigación de su hermenéutica simbólica.

2.1 Del pensar al texto o el texto da que pensar.

En un breve, pero bellissimo ensayo, el gran historiador francés de la filosofía Ferdinand Alquié (2005) planteaba una pregunta clave: ¿qué es comprender un filósofo? La interrogante invita a formular otra: ¿qué es lo que entiende, o entendió, un filósofo? O bien, ¿qué significa comprender lo que él entiende? Estas cuestiones obligan a indagar en las vivencias del pensador así como en sus actos creativos, sus posibles motivos, las fuentes que lo han nutrido, sus prejuicios, incluso, sus «obsesiones temáticas»²⁰.

En nuestro caso, este importante planteamiento metodológico no es indiferente: entendemos que para comprender el pensamiento global de un autor, sea filósofo, literato o científico, es necesario acceder a su forma de trabajo y a las posibles estrategias metodológicas que le han permitido organizar, exponer y desplegar sus ideas conforme a sus objetivos originalmente propuestos. O, también, acceder a la pregunta para la cual los enunciados que éste produce, son una respuesta (Gadamer, 1996).

²⁰ Esta noción de “obsesión temática” es empleada a menudo por Gilbert Durand (2012) para referirse a la insistencia de ciertos autores cuando siempre se refieren a un mismo tema o problemas de forma constante.

Esta indagatoria hace posible que el intérprete pueda captar tanto el campo creativo del autor, como su estilo. Aunque no completamente, si bosquejar los posibles “principios” y “criterios” que le permitieron construir su obra.

Para esto, conviene partir de la idea de que método y pensamiento son inseparables, que ambos forman parte de la misma cadena del acto interpretativo y estructuración del conocimiento y que el primero –el método- no es un simple amasijo de reglas que instituye al segundo -al pensamiento-, sino que se establece una estrecha relación entre ambos. Precisamente, esto ocurre con el pensamiento hermenéutico de Ortiz-Osés.

Por nuestra parte, intentamos una aproximación de algunas “estrategias metodológicas” y escriturales que consideramos claves en la formación de su pensamiento. Esto nos ayudará a comprender algunas motivaciones, así como la estructura de su estilo. Para lograrlo, por un lado aplicamos la noción de rizoma²¹, pues nos orienta en dicha misión; por el otro, aprovechamos las nociones de «intertexto» e «intertextualidad» respectivamente, porque entendemos funcionan como “operadores estratégicos” en la construcción global de sus ideas en la medida en que hace participar los «textos-autores» con los que dialoga, además de servirles como marco teórico de su propuesta.

En ese sentido, tomamos en cuenta el corpus consultado y estudiado, tratado como “material empírico” clave: son los propios textos de Ortiz-Osés que hablan de ese «intertexto», de esa «intertextualidad» y de ese «carácter rizomático». Desde esta perspectiva, nos hemos esforzados en observar la forma de trabajo del filósofo, expuestas sistemáticamente en su obra y hemos aplicado las categorías arriba planteadas -rizoma e intertexto- pues, creemos justificadamente forman parte de su proceder.

Sin embargo, cabe advertir que nuestra observación no se basa en la selección de una muestra total del conjunto de su trabajo, pues, nos hemos restringido a aspectos generales y formales de la construcción de esa textualidad que indagamos. Pero primero, pasemos a explicar por qué cabe hablar de “estructura rizomática” en la obra de nuestro filósofo. Veamos.

21 Este concepto metodológico fue planteado por Guilles Deleuze y Felix Guatarri en su pequeño texto *Rizomas* (2012). Lo retomamos porque se aplica al *corpus* que hemos construido con el objetivo de analizar la propuesta hermenéutica del autor.

2.2 Estructuras rizomáticas: el texto, sus redes y estratificaciones de significados.

En la construcción del texto osesiano es recurrente la multiplicación de los significados que se logran a partir de las diversas inserciones de textos y autores distintos, provocando múltiples voces que resuenan a manera de un eco. A este fenómeno, Bajtín le llamó *dialogicidad* y *polifonía*: un fenómeno textual que se produce cuando aparecen varias enunciaciones de otros textos y autores pero que adquieren unidad o armonía de acuerdo a los propósitos del autor.

Aplicando este presupuesto a la obra de Ortiz-Osés, podemos decir que en él ocurre lo mismo, pudiéndose observar la fusión entre «lo que dice» con «aquello que piensan los otros». Es como si el texto osesiano se apropiase del significado de los textos leídos pero que al citarlos se expresara su propio pensamiento. Y es que esos pensamientos terminan formando parte de su bagaje intelectual y conceptual.

A este procedimiento le denominamos «asimilación directa» del sentido del texto, consistente en cierta complicidad por parte de Osés con lo que dicen los otros autores. Mecanismo que a nuestro entender, es la forma de expresar la «correlación» que desarrolla el filósofo haciéndola valer desde su postura ontológica.

En este sentido, tal y como refieren Deleuze/Guattari: un texto “está hecho de materias diversamente formadas” (2012, p.10). Así en nuestro autor: sus textos están hechos de diversas materialidades, reflejo del carácter interdisciplinario y dialógico que acompañan a su propuesta hermenéutica. Pero, ¿de qué están compuestas esas “materialidades”? Precisamente, de los diversos autores que Osés lee e interpreta a su modo, de las disciplinas filosóficas o humanísticas que conforman el «eje teórico» de su propuesta: desde la semiótica, pasando por la antropología, la filosofía del lenguaje y la mitología.

Como consecuencia, esta capacidad de mezclar posturas es fundamental en la construcción de su pensamiento, y comprender esa mezcla es vital para acceder a una interpretación “adecuada” de nuestro filósofo. Pero, ¿cómo funcionan sus textos? Podríamos asegurar que ellos están gobernados por tres de los principios básicos del rizoma expuestos por Deleuze/Guattari a saber (pp.17-22):

1. La conexión.
2. La heterogeneidad.
3. La multiplicidad.

En su obra esos tres principios gobiernan, dotándola de singularidad, originalidad y de estilo de pensamiento. Y Justamente, la multiplicidad o variedad que introduce es la mejor manera de realizar la labor dialógica o *complementación de los opuestos* que pone en práctica su hermenéutica simbólica. Allí se contrastan autores, ideas, conceptos, argumentos. Asimismo, los textos de Ortiz-Osés generan conexiones que liberan un sin número de “coincidencias” entre las ideas estudiadas. Hay, pues, una heterogeneidad en su producción.

Desde esta dimensión sostenemos que su escritura produce un «agenciamiento»²²; es decir, sus textos “gestionan significados”, todos ellos de carácter abierto y plural permitiéndole deshacer dicotomías, dualismos y centros únicos; con la finalidad de favorecer la dialogicidad, los estratos de sentidos, las implicaciones, correspondencias, correlaciones e implícitos en el discurso.

Desde aquí, emergen raicillas de ideas y conceptos; incluso, litorales o amplificaciones de sentido; creándose además todo un juego entre texto y realidad, en tanto el texto se manifiesta como *pliegues* de una visión plural.

Asimismo, los textos de Ortiz-Osés crean “eslabones semióticos”: son verdaderos aglutinadores de sentido compartido²³ a fin de cohesionar las diversas perspectivas de los textos estudiados; aunque desarrollan descomposiciones estructurales, indaga en símbolos, los hace hablar para explicar su contenido anímico pero resaltando su engarce en la psique del hombre occidental. Podemos decir, que el filósofo español analiza los autores, textos, lenguajes y símbolos “descentrándolos sobre otras dimensiones y otros registros” (Deleuze/Guattari, p.19) que ellos mismos no contemplan o que el propio lector no puede

²² Este concepto es empleado por Deleuze/Guattari para referirse a la acción de agenciar signos, significados, sentidos, para formar estratificaciones de contenido, que se aglutinan en una superficie muy heterogénea. Una especie de solicitud del propio pensamiento para asegurarse un espacio de contenido.

²³ Sentido compartido quiere decir: que Ortiz-Osés colabora con la idea expuesta por los autores que trata con el único objetivo de esclarecer y reconstruir el pensamiento desde una perspectiva unitaria.

reconocer. En este ejercicio, Osés hace valer una categoría que explica y asume: el concepto de urdimbre²⁴.

En efecto, esta noción forma parte de su «agenciamiento». Agenciamiento que consiste en “ese aumento de dimensiones en una multiplicidad que cambia necesariamente de naturaleza a medida que aumenta sus conexiones” (Deleuze/Guattari, p.19). Pero la urdimbre se comporta como un rizoma, precisamente porque “En un rizoma no hay puntos o posiciones, como ocurre en una estructura, un árbol o raíz. En un rizoma solo hay líneas” (Deleuze/Guattari, p.20); pero líneas de fuga que pautan la mirada y ordena el pensamiento hacia lo plural y diverso.

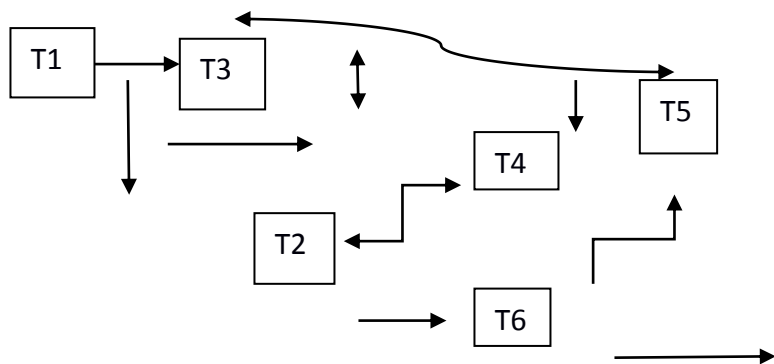
En efecto, Osés al conectar un autor, idea o argumento con otro, produce cierta multiplicidad que disloca cualquier interpretación unívoca sobre ellos. Esto pasa cuando interpreta por ejemplo a Nietzsche, a Heidegger o a Adam Schaff. Ortiz-Osés traza varios planos conceptuales y los interconecta, provocando líneas de investigación filosóficas que motivan a reformular lecturas y posturas que ya se tenían por conocidas. Así, por ejemplo, nos invita a leer de nuevo a Carl Jung; a reconsiderar a Cassirer y retomar su noción de forma simbólica. A tener que revisar la metodología estructuralista y aprovechar los análisis semiológicos de Charles Morris. Actualizar el pensamiento de Nietzsche y “corregir” al de Heidegger; precisar al pensamiento antiguo y confrontarlo con el trasfondo matriarcal de nuestra cultura. Abordar la hermenéutica de Gadamer, pero resaltando el papel del lenguaje simbólico frente a la primacía de la palabra conceptual.

De esta forma, se llega a construir el “texto ideal”. Precisamente: “aquél que lo distribuye todo en ese plan de exterioridad, en una sola página, en una misma playa: acontecimientos vividos, individuos, grupos y formaciones sociales” (Deleuze/Guattari, p.21). Y es que cada página de cualquier texto de Osés, o en cualquiera de sus aforismos, redescubrimos la multiplicidad teórica que recoge la experiencia del mundo y el lenguaje en variaciones de significados; o bien, que activa otros sentidos insospechados; así produce una serie: “un encadenamiento interrumpido de efectos, con velocidades variables, precipitaciones y transformaciones, siempre en relación con el afuera” (p.21). Para el caso

²⁴ Este concepto es clave en el pensamiento del autor.

de Ortiz-Osés, el “afuera” sería la cultura; su punto de referencia constante, pues lo considera más próximo al hombre²⁵.

Otra característica importante es su capacidad de *atar* textos. Estrategia que depende de una actitud pragmática al componer significados *atendiendo su uso* en el contexto. Aquí se produce un modelo de «comunicación transversal» que podríamos representar así:



Donde “T” es el texto consultado por Ortiz-Osés e introducido en el territorio de su pensamiento hermenéutico. Los números, representan los distintos textos que se interceptan y comunican, que no están en disposición de una linealidad gobernante. Mientras que las flechas expresan esa transversalidad: esas líneas de fuga que se crean durante el proceso de asumir la multiplicidad y la *lógica oppositorum*. Instituyendo, con ello, direcciones y lógicas implicatorias que no limitan el sentido, sino que abren al texto hacia una diversidad que enriquece el pensamiento.

Como observamos, no existe en esta comunicación transversal un centro único. Sino puntos claves. Lugares dentro del mapa textual cuya intención es encadenar los significados para avanzar en la búsqueda de nuevos sentidos, nuevas comprensiones del mundo; provocar sistemas de interpretaciones que ayudan a completar o corregir las ya existentes. Por esta razón, no se intenta postular ninguna interpretación unívoca, pero si lograr puntos de miras que sirvan a la imaginación filosófica para luego crear una interpretación propia.

²⁵ Como texto troncal donde pone en la práctica esta estrategia puede consultarse *Las claves simbólicas de la cultura* (ver bibliografía).

Desde esta postura se produce la verdadera comunicación entre textos²⁶; de hecho, los textos que participan en la construcción del pensamiento de Ortiz-Osés son todos intercambiables, negociables; por tanto, no hay uno que domina al otro, sino que la intercomunicación se convierte en la base del tránsito de las ideas, produciéndose de esta manera, una especie de «traducción» de ellas.

Juventino Caminero, en un texto que seguiremos a partir de este momento²⁷, confirma una "hermenéutica interdisciplinar" en el autor. En ese sentido, el estilo del filósofo o la manera de construir su texto, su discurso, su pensamiento van unidas a este resultado: la de construir una «hermenéutica interdisciplinaria». Labor que veremos cumplirse en su libro *Comunicación y experiencia interhumana* (1977).

Otro aspecto resaltado por Juventino es que "los textos de Ortiz-Osés están poblados de gran densidad conceptual" (1984, p.130): constituyen pliegues y protuberancias de sentido que el intérprete tiene que saber enfrentar a la hora de querer comprender su discurso.

En este mismo orden, planteábamos que la «densidad conceptual» conduce a Osés hacia la formación de una polifonía en el texto. A la sazón, Caminero observa la plena conciencia del autor respecto al empleo de esta estrategia textual, co-gobernadas además por el uso y manejo del contexto y el intertexto, cuyo objetivo es diseñar el amplio sistema de conceptualizaciones en la hermenéutica simbólica e interdisciplinar. En opinión de Juventino Caminero, "el autor es un maestro experto en el manejo de la estrategia Rema-Tema, como primer elemento de su código de persuasión" (p.130). Detengámonos a explicar el contenido de dicha estrategia.

Mientras *rema* es el *aporte*, *tema* es el *soporte* (V. Cassanova & A. Franco, 2006). Tras su uso se da una progresión temática que le permite tratar las ideas de un autor, a la vez que plantea su propia postura. Esto tiene profundas implicaciones en el despliegue de su discurso. Pero, de qué forma. Veamos.

²⁶ Es a esto que Deleuze/Guattari llaman comunicación "entre vecinos cualquiera" (p.39).

²⁷ Juventino Caminero nos ofrece una descripción y análisis del estilo de Andrés Ortiz-Osés. El corpus elegido está constituido por seis textos que abarca diez años de labor del autor: 1971-1982. De ellos Caminero "entresaca" los textos que le servirán como soporte de dicho análisis. Un concepto fundamental que hace operativo al interno de las obras de Osés en la noción de «intertexto» e «intertextualidad», respectivamente.

Gracias a los estudios sobre semiótica y gramática textual se sabe que la producción de un escrito está vinculado a complejos mecanismos lingüísticos, cognitivos, retóricos y discursivos. En ese sentido, quien escribe un texto o comunica un mensaje necesita de competencias para contextualizar²⁸ e introducir nuevas informaciones que aprueben y justifiquen la presentación de los argumentos dentro del texto que se construye o el mensaje que se transmite.

En esta perspectiva, hay un "saber lingüístico" en Osés no por el simple hecho de ser usuario de la lengua, sino porque es consciente de las estrategias discursivas en la creación de un intertexto solidario; solidario porque es capaz de discutir con diferentes posturas, así como de asimilarlas de forma crítica, transformando sus conceptos e ideas a su favor.

En efecto, el rema comprende los elementos que hacen avanzar la información, aportando datos nuevos; mientras que el tema presenta datos conocidos y están en el nivel del presupuesto de las ideas, estableciendo un vínculo con el discurso previo (V. Cassanova & A. Franco, p.60).

A pesar de multiplicar el sentido, Ortiz-Osés mantiene un foco de atención: la de construir una hermenéutica simbólica e interdisciplinar, como se ha comentado. Y en torno a esta propuesta general, mantiene informando al lector de los pasos que sigue *en y para* su elaboración. En consecuencias, como lo confirma Juventino Caminero:

Lo nuevo y lo viejo se explicitan en el texto con gran concreción, y en esto consiste posiblemente el más característico rasgo pertinente de su ideolecto estilístico, es decir, que el lector puede identificar fácilmente la historia del texto, pues el autor le recuerda con profusión sus propios textos anteriores; le señala, además, el medio de cultivo de su nueva teoría (escuela de Jung, Cassirer, Eliade, Gadamer, Habermas...), y le lleva de la mano con

²⁸ Por contextualizar entendemos "registrar entre los elementos informaciones asumidas en el contexto, como una pieza más de las que lo componen" (Matte Bon, 1995, p.XIII). Esta labor es de inserción de significados que en el momento, empiezan a tomarse en consideración.

recurrencia conceptista y altamente plástica a la nueva teoría (matriarcalismo vasco, no matriarcado; hermenéutica interdisciplinar vital, no abstracta-racionalista, etc.) (p.130).

Cuando se construye el intertexto se provoca una nueva inserción de pensamiento, que induce, a su vez, un ulterior intertexto. Caminero confirma que esta estrategia permite que el texto se abra a un abanico de referencias explícitas que incitan al diálogo, a la dialogicidad, a la polifonía. Dándose así “el entrelazamiento de sus productos teóricos por citas, alusiones y replicas” (Lachmann, 2003, p.16).

Desde esta estrategia, la hermenéutica simbólica osesiana se opone al dualismo de ciertas tradiciones filosóficas. La manera de enfrentarlo son las expresiones que contienen la partícula: "frente a", y que según Caminero formaliza su "espíritu dialéctico" (p.136). Así queda orquestado las oposiciones que le permiten introducir nociones y argumentos nuevos, además de “negociar significados”, adoptar algunos, incluso *adaptar* otros:

CUADRO DE OPOSICIONES, MULTIPLICADOR DE SIGNIFICADOS

Patriarcalismo	Matriarcalismo
Razón abstracta	Razón afectiva
Signo	Símbolo
Ser	Sentido
Substancia	Relación
Esencia	Existencia
Universales abstractos	Universales concretos
Objetivo	Intersubjetivo
Concepto	Poema
Certeza	Intuición

En continuidad, estas oposiciones tienen varias finalidades:

- a) Romper con el anquilosamiento o dogmatismo de la metafísica tradicional. Pero también, denunciar los aspectos represores de su concepto de realidad.
- b) Llevar a la práctica la *compositorium opsitorium*.
- c) Relativizar los posicionamientos teóricos o perspectivas de autores que entran en concurso en su pensamiento.
- d) Establecer los límites de la teoría, creando un cerco conceptual para volver a pensar lo dicho y no dicho por un texto.
- e) Para expresar el cambio y la transición entre un estadio de pensamiento a otro, que implica también el cambio histórico. Describiendo con ello, la encrucijada, los caminos por donde anda las/sus ideas, los/sus pensamientos.

Además, en sus escritos se puede experimentar el gusto por el barroco y el conceptismo. Esta *condición estilística* se resume en los siguientes aspectos constatados en sus obras:

- a) Provocación y desafío a la inteligencia.
- b) Gusto por la dificultad. Retando al lector a la actividad de desciframiento y a establecer sus propias conclusiones.
- c) Es notable el retorcimiento de estilo, que Aranguren lo ha descrito bajo la expresión: "estrujar el lenguaje". Esto es, nuestro filósofo opta por la "artificiosidad complicada", por la superabundancia de términos, incluso al desequilibrio y deformación de la expresión.
- d) Recurrencia al subjetivismo individual: refiriéndose a su biografía personal, a sus vivencias y andanzas intelectuales, a su espacio antropológico. Caminero ha constatado a propósito, que "la circunstancia cultural es la que sirve de estímulo constante al autor a mantenerse en su reflexionar hermenéutico" (p.131). Pero, también, observa: "el punto de partida del reflexionar y escribir hermenéuticos es la idiosincrasia biográfica del autor" (p.136).
- e) Por último, existe una valoración del ingenio, de la creación a partir del lenguaje; de otorgar supremacía a la riqueza de la lengua con la firme convicción de (que se puede) "pensar en español".

Podríamos hablar, pues, de toda una "filosofía conceptista": es filosofía de contenido²⁹. Filosofía que recupera los contenidos. Que libera la "asociación ingeniosa" entre palabras e ideas. Esta filosofía opera sobre el pensamiento abstracto, sirviéndose de ingeniosas antítesis, paradojas, laconismos, el doble sentido; juego de pensamientos y de palabras, de asociaciones. Se da una dialéctica entre la búsqueda de lo nuevo y lo extraordinario, junto a la sutileza del pensar. Se apela a la imaginación, al símbolo y no sólo a los sentidos, al mero signo, convirtiendo su hermenéutica en una hermenéutica del lenguaje simbólico.

Al respecto, Caminero ha observado una especie de "dialéctica dinámica" (p.131). En ella se da el *cruce*, el *intertexto entre lo filosófico y lo antropológico*. Es decir, texto filosófico y texto antropológico comparten un mismo espacio discursivo sin contradicciones y sin competir uno y otro. Más bien se hallan en un orden recíproco, donde uno reclama del otro y viceversa.

Lo mismo pasa con el texto poético y el mítico. No existen prejuicios a la hora de citar a un héroe de la mitología vasca o griega, y a sí mismo citar un poema. Hay, pues, una excentricidad temática; en el sentido de que un elemento textual citado puede co-incidir con el aspecto que se trata, sin ocupar necesariamente el centro o bloquear la operatividad del concepto.

A partir de aquí, vamos a pasar a comprender la forma operativa de su construcción discursiva desde las nociones de intertexto e intertextualidad.

2.3. La noción de intertexto e intertextualidad como operadores fundamentales en la obra de Ortiz-Osés.

Ya hemos visto que uno de los aspectos a valorar en la obra de Osés es su capacidad no sólo de *adoptar* teorías, sino también de *adaptarlas*. Es más, es desde esta estrategia que ha de valorarse la estructura general de su pensamiento.

Al respecto, Caminero ha planteado que en Osés no se da un simple negar o soslayar los sistemas filosóficos o autores en discusión, sino que por el contrario "se salva lo más

²⁹ Frente a reducir la práctica del filosofar, por ejemplo, al mero análisis del lenguaje o a explicar los problemas de las ciencias.

relevante y esencial de dichos sistemas" (p.132). En nuestra opinión, a partir de aquí se inicia la construcción de la "estructura hermenéutica interdisciplinar". No obstante, la naturaleza de esta intertextualidad es sin dudas "las muchas referencias a tradiciones de otras corrientes filosóficas y literarias" (p.136). Razón por la que no debemos pensar que las nociones de intertextualidad e intertexto no sólo se aplican al ámbito de la producción literaria en general, sino también a la filosofía³⁰ o a los textos científicos usados en la enseñanza. Dicha aplicación se justifica porque todo pensamiento tiene que ser expresado a través de un discurso. Se materializa sólo cuando se produce el acto de escritura que lo deja aparecer en un sistema, en unas estructuras, en unas coordenadas.

Y cuando hablamos de filosofía no es para menos. Pues, este saber se desarrolla sobre la base de un diálogo constante: con textos de autores del pasado y el presente, de las cuales tenemos y debemos, por responsabilidad intelectual, hacernos cargo como si fuese un imperativo. Por tanto, nuestra formación como pensadores depende de este núcleo informativo.

Y es que en filosofía no es posible la escritura sin la lectura. No es posible el pensamiento sin el texto. Y no es posible plantear y defender posiciones sin conocer, o al menos tratar, con las ya existentes. En conclusión, no es posible la filosofía, y el filosofar, sin habérselas con la tradición. Por dicha razón, fue tomando en cuenta la práctica textual y discursiva de Ortiz-Osés lo que nos llevó a entender que la noción de intertextualidad³¹ juega un papel esencial en la construcción conceptual-discursiva de su propuesta hermenéutica. Es decir, lo que se llama el fenómeno de la intertextualidad para el contexto de la literatura no

³⁰ Al respecto, Giuseppe Patella afirma no sin razón que: "...desde su fase antigua, la filosofía se presenta como literatura, que el pensamiento se transmite en forma de escritura, se da como género literario y llega hasta nosotros característicamente en esta forma (...). La palabra filosófica se convierte entonces en letra, escritura, forma, texto, llega a ser, casi de modo paradójico, literatura justamente con la intención de distinguirse en su misma esencia de cualquier otra forma de literatura" (2000, pp.169-170). Pensamos que esta posición basta para justificar la aplicación de la noción de intertexto e intertextualidad respectivamente, como un modo característico de la filosofía o la actividad filosófica en general.

³¹ Dicha noción proviene de los estudios de literatura, y puesta a circular por los trabajos semióticos de Julia Kristeva. Sin embargo, tiene una deuda con la noción de «dialogicidad» planteada en los estudios de Bajtin. Para una lectura detallada puede consultarse a Renate Lachmann (pp.15-24) y la Manfred Pfister (pp.25-49) de la excelente selección realizada por Desiderio Navarro (2004). En otro orden, estos conceptos no nos parecían forzados al aplicarlos al trabajo de Andrés Ortiz-Osés. Así, pues, entendemos que estas categorías son metodológicamente operativas en la construcción general del «texto-pensamiento» de nuestro filósofo.

es nada ajeno a la obra de este autor³². Precisamente, porque todo filósofo ha de establecer un diálogo o discutir los planteamientos de otros. Al hacerlo, se encuentra en la obligación de citar, relacionar, introducir argumentos ajenos o contextualizar las ideas retomadas.

Según nuestra interpretación, la categoría de intertexto³³ sitúa la obra de Ortiz-Osés en la dialéctica «local/global», «lo uno/lo diverso»; «lo particular/lo universal». Es decir, entre el *comparativismo*, como ejercicio de proliferación de enunciados filosóficos; y el *textualismo*, como actividad creadora que atiende a la construcción del mismo texto, aunque ligada a la producción discursiva, de pensamiento. Esto hace del texto filosófico osesiano un mecanismo donde impera la capacidad de «enlazar» y «relacionar». Dos actividades que son afines a su visión ontológica.

Es más, es a partir de aquí que dicha visión se concretiza. Como en un intento de decir que no es posible el pensamiento sin la *actividad relacionadora*, que hace funcionar la comprensión e interpretación de la realidad.

En sus diversos textos se da la interconexión entre culturas, tradiciones filosóficas de la cual parte y el universo de interpretaciones que retoma. Hace uso de la relectura, la recuperación de textos y significados, incluso “muertos” (como por ejemplo, los conceptos de alma, visión del mundo, espíritu, dios, madre, entre otros similares); además de la incorporación de un pensamiento en el conjunto estructural de su propuesta (como el de Jesucristo, Nietzsche, Heidegger, Cassirer, Gadamer, Kerenji, Jung). Por esto apuesta el filósofo. Una jugada que funciona como estrategia para troquelar una filosofía: la hermenéutica simbólica.

Conforme a esto, Ortiz-Osés insiste en que la misión de su hermenéutica simbólica y filosófica consiste en la «recreación del sentido». Actividad que se produce, según palabras del autor, "cuando lo aplicamos a textos que de por sí e inmediatamente vistos ya no nos dicen nada; tal es el caso general de los mitos, textos metafísicos y textos bíblicos" (1976, p.143). En este espíritu hermenéutico, se trata de ir más allá de lo literal para acceder a su "trasfondo significativo", leáse su estructura simbólica: "Una hermenéutica tratará de

32 Y nos atreveríamos a discutir también, que la filosofía en su totalidad está atravesada por dicha noción.

33 La noción de intertexto significa "un texto dentro de otro texto", un texto en relación a otro texto. Mientras que la de intertextualidad es la condición general de dicha operación.

rescatar y amplificar su sentido perdido, de recobrar un tiempo olvidado y volver a ganar un espacio de interpretación actualizadora" (p.144). Pero esto se logra asumiendo la intertextualidad o el intertexto como motor de recreación, reestructuración o apropiación del sentido. Y concluye diciendo que: "Confrontar nuestra experiencia textual es amplificar críticamente nuestra propia autocomprensión en el mundo. Y de esto se trata en último término: de entender-nos más y mejor" (p.144). A partir de aquí, la producción textual del autor, en su conjunto, se puede analizar desde una teoría de las redes de textos (Camarero, 2008, pp.8-10), donde texto y experiencia están vinculados.

Es evidente que esta teoría podría ayudar al desarrollo de una *hermenéutica de la filosofía comparada* y no sólo a la literatura. A demás, nos permite comprender la propuesta de Andrés Ortiz-Osés desde un punto de vista más práctico, o por lo menos a contemplar su pensamiento como una actividad escritural que se abre a dimensiones interculturales. Y ya Caminero ha destacado como característica vital de su discurso las "múltiples redes significativas" que abren sus textos.

En efecto, su *hermenéutica* es propiamente *intercultural* porque implica un diálogo con culturas diferentes como por ejemplo la antigua, la vasca, la centroeuropea, incluso latinoamericana; en dicha práctica hermenéutica se redescubren riquezas de significados creando paralelismos e identificando similitudes simbólicas con la cultura occidental en general.

Se produce un cruce, una circularidad hermenéutica; un intercambio entre significados y contextos. Como indica Jesús Camarero: "Así se construye una red, y luego, o al lado, y otra y otra; hasta llegar a las redes entretejidas que serían una red global invisible, dada su extensión y sobre todo su densidad" (p.11). Si no tomamos en cuenta este criterio se dificultaría entender la propuesta hermenéutica del autor. Esto es así, porque sus textos, en tanto «redes textuales», son el resultado de las relaciones que establece con los otros textos leídos y trabajados, haciendo posible a su vez, un "sentido dialógico de las ideas y de la creación en general" (Camarero, p.9). Esto es, su propuesta, sus textos y pensamientos en específicos son el resultado de un diálogo, haciendo cumplir con ello la importancia que tiene para nuestra cultura los procesos de comunicación.

Una de las consecuencias del uso del intertexto en el autor es la destacada por Juventino Caminero al decir que el lector, cualquier lector, queda como "hechizado", diríamos atravesado, por "la enramada textual" gracias al juego de tema-remata o la dialéctica entre lo conocido y lo viejo; lo no conocido y lo nuevo en el discurso (Caminero, p.130). Debemos decir que pocos autores, en el área de la filosofía actual, poseen esta capacidad de relacionar y vincular textos como lo hace Ortiz-Osés. Pero lo que nos llama poderosamente a la atención, es que dicha capacidad se implementa desde una clara conciencia metodológica: con serios fines creativos y de producción de sentido; dejando saber con esta actitud que la filosofía es un «sistema de citas abierto» y dialógico; que no es posible hacer filosofía si no llevamos a cabo el diálogo con otras ideas y autores o con otras tradiciones culturales y de pensamiento. Y así, podemos aplicar a la obra de Ortiz-Osés lo dicho por Jesus Camarero:

La red de textos [para el caso de Ortiz-Osés] haría posible que la obra se convirtiera en una relación entre obras [como sucede con nuestro autor], sería una obra de obras, unos textos de textos, una cultura de culturas, una lengua de lenguas [y ya veremos más adelante como Ortiz-Osés habla de un protolenguaje], y su funcionamiento estaría basado, no ya en la invención de una historia original y única (o no sólo eso) [para el caso nuestro sería una filosofía], sino en la interacción textual o capacidad de relación entre textos diferentes [aquí se encuentra la original capacidad de nuestro filósofo, c.n.], todo un sistema, dado que se trata de un todo (o red) formado por elementos interdependientes en relación (intertextual) con los demás, tal como algunas teorías lo han definido al día de hoy, como los «polisistemas» (p.10).

Visto así, el conjunto de los textos de Ortiz-Osés comprende una pluralidad de sistemas. De hecho, su propuesta filosófica hay que pensarla también como *escritura creativa* sostenida en su capacidad de relacionar. Como consecuencia de esta práctica se produce la «intersubjetividad textual», ya que en su conjunto se distingue entre un «sujeto

cercano» y un «sujeto lejano» que dialogan e interactúan entre sí. Veamos cómo funcionan y se distinguen.

En conjunto, rastreamos la insistencia pragmática de un «sujeto cercano», ese que "interpreta y organiza la obra a partir de la lectura del texto como acto de puesta en relación o traslación hacia el otro" (Camarero, p.14); Ortiz-Osés se mantiene interactuando siempre con los autores o corrientes que forman parte de su elenco teórico; mientras que ese «sujeto lejano» es aquel que se mantiene implícito en el discurso, existiendo subterráneamente; que suscita sentidos insospechados que sólo pueden ser entendidos desde esa puesta en relación. Creando con todo ello, una amplitud infinita que no puede concebirse dispersa o dislocada, pero si cargada de intencionalidad.

En continuidad con estos argumentos, distinguimos entre las «configuraciones temáticas» y la «estructura global» de su propuesta. La primera tiene que ver con los temas filosóficos más importantes que se organizan a partir del cruce entre problemas filosóficos y «contexto disciplinario»³⁴. El segundo, es la visión filosófica que se pretende construir: la hermenéutica simbólica e interdisciplinar. Siendo persistentes, además, otros marcos teóricos que van desde la semiótica, la filosofía del lenguaje y la antropología filosófica. El resultado es un esfuerzo integrador que busca la «transversalidad conceptual» de gran efectividad teórica y dimensión práctica, en cuanto a su capacidad de aplicación y productividad de sentido. Asimismo, aparece en los textos de Osés la «transversalidad filosófica»³⁵ que planea desdibujar la linealidad en favor del *cruce* y la *construcción de relaciones*. Así se pregunta: ¿cómo relacionar textos filosóficos, problemas y planteamientos?

Estas relaciones no están dadas así sin más, sino que el intérprete -en este caso Ortiz-Osés- participa de forma activa en su construcción a partir de las «co-incidencias», «correlaciones» e «implicaciones» en tanto «implícitos de sentidos» en los discursos

³⁴ Por este último, entendemos el marco conceptual general que organiza la discusión tomando en cuenta la disciplina que se desarrolla.

³⁵ Derivamos esta noción de la de "transversalidad literaria", en el sentido de literaturas que se atraviesan e interactúan dando lugar a un sentido que no necesariamente pertenece a la identidad de sus estructuras. Lo mismo pasa en filosofía. Ortiz-Osés, en efecto, emplea la metáfora de la cruz y el agua, llegando a afirmar que su filosofía es crucífera y acuática. En el fiel sentido, de que en su pensar se produce tanto una "cruz", por cuanto se "cruzan distintas visiones del mundo; como una mezcla, un devenir por las corrientes acuáticas de la filosofía.

tratados y que el autor descubre entre ellos. En esta «transversalidad filosófica» se presupone, al igual que la literaria, lo siguiente (Camarero, pp.15-17):

- a) *La interrelación de conocimientos.* En filosofía es muy difícil demarcar ciertos conocimientos como, por ejemplo, cuestiones sobre el entendimiento humano se pueden cruzar con los problemas de la antropología filosófica e incluso con la ontología.
- b) *La dimensión sintética,* superando la especialización, pero abogando por la interdisciplinariedad y multidisciplinariedad. Así, la propuesta de Ortiz-Osés se dispone a romper "comportamientos estancos" de actitudes filosóficas incapaces de integrar las oposiciones. De esta manera, la hermenéutica simbólica alcanza un «conocimiento cruzado» de saberes y posiciones teóricas, facilitado por su "acción sintética".

En resumidas cuentas, podría bien decirse que la hermenéutica simbólica es una síntesis teórico-práctica, cuyos ejes organizadores se encuentra en la ontología, la filosofía del lenguaje y la antropología filosófica. Así, llega al «conocimiento transversal»: "como un ejercicio intelectual que permite poner en relación saberes de campos diferentes para construir un conocimiento nuevo" (Camarero, p.17).

Esto evidencia la capacidad de nuestro autor por compensar vacíos conceptuales provocados por la actitud separatista y segregada de los especialísimos e ismos filosóficos del siglo XX, y que otrora se enfrascaban en una batalla ideológica por el predominio de los territorios del pensamiento y el sentido. Frente a esto, se busca un conocimiento renovado, una filosofía vital que favorece al surgimiento de nuevas estructuras del pensamiento y nuevas integraciones de ideas. En definitiva, se intenta una “nueva síntesis” hermenéutica.

Así mismo, se observa un claro dinamismo en el tránsito de sistema a sistema, “sintetizando y conservando lo esencial y válido de los sistemas en cuestión”, para luego proponer el suyo propio (Caminero, p.131). Esto quiere decir, que el sistema de ideas osesiano queda incorporado a una nueva estructura que, a pesar de reconocer aspectos contradictorios, alcanzan una hermandad de posiciones, optando por las integraciones, prevaleciendo una actitud integracionista. Una hermenéutica integracionista y relacionista.

Dentro de los resultados que provoca el intertexto estaría una estructura hermenéutica interdisciplinar, que salva “lo esencial y relevante de los sistemas sometidos a

dialéctica y a consenso" (Caminero, p.132). Para materializar dicho cumplido, en sus obras destaca la *introducción*: donde se indica qué se va a tratar o qué preguntas se intentan responder; la *obertura*: el desarrollo temático-argumentativo; la *conclusión*: que se deduce e infiere de lo tratado; el *excurso*: aplicación de lo comprendido; el *exordio*: tratamiento de preguntas que han quedado abiertas; la *bibliografía comentada*: los textos que el autor recomienda en su línea de investigación; las recomendaciones de autores y textos, tanto en el cuerpo de trabajo como a pie de página, para que el lector siga leyendo, y en caso del lector especializado encontrar referencias claras y distintas; además intercala aforismos y citas poéticas con el ensayo reflexivo: la fusión entre metáfora y concepto en la medida en que la literatura y la poesía funcionan como espacios de pensamiento. En definitiva, se trata de la creación explícita de un intertexto que busca prolongar y recrear el sentido; de ajustarlo a nuevas estructuras dinámicas. Pasemos, ahora, a observar la esencia de dicho dinamismo.

2.4. Del enunciado conceptual al campo del enunciado simbólico-poético.

Ya hemos planteado que la noción de intertexto se hace operativa a modo estratégico. Además observamos que esto le permite al filósofo intercambiar miradas e ideas, como construir un texto que toma en cuenta la cultura³⁶ pero sobre todo, al fenómeno intercultural; ahora, junto a esta operación existe otra estrategia que le permite complementar su audacia: pasar del enunciado conceptual al enunciado simbólico-poético. Tomando en cuenta que concepto y símbolo no existen separados en su pensamiento, sino las caras de una misma moneda, siendo esta moneda el pensar filosófico.

Con Ortiz-Osés se comprueba que la filosofía no puede dejar de recurrir al terreno de la metáfora y de la simbolización. Y la razón estriba en que la filosofía desciende del mito; como consecuencias se sostiene la idea de que a todo *logos* le subyace un *mythos*. De esta forma, toda "verdadera" filosofía no es más que el tejido entre concepto y metáfora, signo y símbolo; formalización y simbolización como expresiones de esa relación primigenia entre *Mythos* y *Logos*. El resultado de esta práctica serán unos textos "abigarrados y viscosos"

³⁶ La cultura es entendida por Ortiz-Osés como «inter-cultura»: toda cultura es verdaderamente "mezcla", interacción y diálogo, aunque esto no soslaya su autonomía e identidad. Con esta postura lo que se niega es una identidad metafísica y abstracta. Vaciada de contenido.

según palabras del mismo autor en su autobiografía intelectual escrita en 1986 (p.16). Como consecuencia, esta práctica convierte a su hermenéutica simbólica en un «intertexto intercultural» que puede definirse como:

(...) aquello en lo que uno reconoce cuando no se halla situado en su propio espacio cultural, y por ende es lo que permite a los otros acceder a nuestro ámbito de expresión por mucho que, en principio, una determinada relación intercultural sea percibida como dificultosa (...), implicando de este modo, pues, la revalorización de «lo otro» junto al valor (intrínseco, adquirido) de «lo propio» (Camarero, p.20).

Es lo que precisamente se logra en toda la hermenéutica de Ortiz-Osés, sea a través de sus constantes referencias a la mitología occidental («lo otro»), sus estudios sobre la mitología vasca y su inconsciente cultural («lo propio»). Aquí, notamos la dialéctica o cruce entre lo local y global, característica muy común en su obra. Así pues, lo que en el fondo intentan sus textos es redefinir "la clásica *complexio* o *conjunction oppositorum*", según palabras del propio Osés en la autobiografía antes citada (p.16). En adelante, vamos a seguir revelando la propia experiencia del autor expuesta en este escrito.

La idea de "apalabrar lo múltiple o articular lo plural" tiene una dimensión práctica y pragmática cuya finalidad es "organizar [su] sagrado caos cultural" (*Autobiografía*, p.17). Es decir, consciente de la pluralidad y la dispersión que gravita en el panorama del pensamiento actual, la misión de todo acto de filosofar es la de *reintegrar*, *unificar criterios* y *re-ordenar* dicha dispersión dándole y asignándole unidad, que no hacer de las propias ideas un régimen totalitario.

Se trata, también, de lidiar con la cultura a través de la reflexión e interpretación de sus significados que forman parte en la construcción de nosotros mismos. Esto, bajo la idea de que "únicamente podemos ponerla en relación y, así, coadyuvarla y coimplicarla" (*Autobiografía*, p.17). Nuestra cura y posible remedio –piensa el autor- se encuentra en "afirmar esta polimorfía y pluralidad" sin quitar rasgos a la identidad de cada teoría o cultura.

A la sazón, el autor se define como un "culturalista": un hermeneuta de las culturas, un *lector de la cultura* tras la búsqueda de sentido:

(...) el filósofo de la cultura trata de moverse intercalando sus poemas en prosa, exudando sus conceptos, soñando artilugios y simulacros ideales. Por ello, toda auténtica escritura cultural resultará algo enmarañada, ya que se precisa una labor o «esfuerzo de concepción» (*Autobiografía*, p.18).

Se habla de "escritura cultural", cuando de lo que se trata es del «intertexto intercultural». Se habla de intercalar el poema en prosa, cuando de lo que se trata es del pase o cruce del concepto al símbolo y viceversa. A fin de cuentas, se trata de un escrutinio de la realidad cultural desde la interpretación simbólica.

Sin embargo, esta opción por lo complejo no es un capricho intelectual, sino que a lo complejo se concibe como parte de la vida que se da con "sentido pregnante"; pues "La vida es intriga y nudo; la escritura y el pensamiento laberintos de las *passiones animae*, pasiones lógicas, peripecias y metamorfosis, urdimbre" (*Autobiografía*, p.18).

Confesado por él, prevalece en su escritura el uso insistente de la *catáfora*, que se define como "el movimiento complementario de la metáfora como tránsito de la naturaleza a la cultura" (p.18). En sentido propio, la catáfora es una figura retórica. Según el *Diccionario de términos literarios* de Demetrio Estébanez Calderón, consiste en anticipar, mediante expresión o palabra, "una idea del mensaje que se va a especificar a continuación". El uso de la catáfora, por tanto, mantiene en vilo al significado y al lector, produciéndose, con ello, un estado de expectativa o expectación por lo que viene a continuación; así, "Los elementos usados en la 'catáfora' generan incertidumbre y, por tanto, intensifican el interés del receptor y producen un cierto énfasis" (Alcaraz Varó, E. & Martínez Linares, M.a. A, 2004, pp.48-49; voz: 'Anáfora'). Todo este mecanismo, ayuda a proyectar en el receptor del mensaje la comprensión global del texto y sus enunciados.

Por otra parte, dos símbolos guían el espíritu indagador de nuestro autor: *la tierra y el agua*. Su mezcla ofrece un lugar pantanoso. Así queda refrendado: todo creador necesita "aguas pantanosas, gérmenes, ciénagas, materia putrefacta de la que rescatar la piedra preciosa o filosofal, fango, lodo y barro que modelar, mater-materia prima que incubar, matriz de logos a encarnar, ámbitos incandescentes, lugares limítrofes y peligrosos" (*Autobiografía*, p.18).

Todo este "lugar pantanoso" no es más que la cultura, los símbolos, textos olvidados por la tradición; todos ellos guardan una singularidad de sentido y exhiben el juego de oposiciones que se imponen al intérprete, pero del cual tiene que hacerse cargo si no quiere sucumbir en reduccionismos o disgregaciones.

Ahora cabe responder, ¿qué método emplea el autor para expresar esta complejidad de pensamiento?, ¿qué estrategias metodológicas están presente en sus escritos? Veamos.

2.5. La dialéctica como método expositivo.

No existe una separación estricta entre método de investigación y método de exposición. De igual modo, en el conjunto de la obra de Ortiz-Osés. Quien resalta la dialéctica como método expositivo³⁷.

En efecto, en el contexto de la filosofía actual, la dialéctica se recupera desde otra "conciencia metódica", volviendo al sentido originario con que fue concebida: como arte del diálogo, de la conversación y, sobre todo, de la argumentación: fiel estrategia de combate dialógico.

En ese sentido, Juventino Caminero a resaltado este "aspecto dialéctico" como "uno de los rasgos estructurantes" de su obra, y que se trasmuta en una «dialéctica vital» cual amante de la vida, de lo próximo, de lo cotidiano. En consecuencias, siguiendo estas observaciones de Caminero, se puede resumir las estrategias dialécticas de nuestro autor con esta cita:

³⁷ Recuperada por la hermenéutica de George Gadamer tras sus indagaciones sobre Platón y Hegel.

(...) los textos de Ortiz-Osés conforman por regla general *un discurso en perpetua expansión*, constituida formalmente por la *combinación de formulaciones anafóricas cognitivas* (relaciones lógicas de identidad entre dos términos del discurso, «pura natura: mundo», «pura cultura: hombre») y *formulaciones anafóricas semánticas* (en las cuales la relación es de equivalencia y la identidad sémica evocada es tan sólo parcial); debo añadir, en este sentido, que como hermeneuta su originalidad radica en esto segundo, que es lo que verdaderamente expande el discurso y le da una nueva proyección hermenéutica, *traduciendo y consensualizando*, si se me permite la paráfrasis. *El texto dialéctico*, en dos palabras, *avanza por condensación conceptual y expansión simbólico-analógica* (Caminero, p.142, c.n.).

Entendemos que el punto central de la dialéctica es el «entre». El «entre» de la relación. Se resalta, aquí, el prefijo griego "dia" que significa "a través de". Por tanto, los textos de Osés se exponen *a través* de una dinámica dialógica. Dejando entrever, claramente, su interés por el diálogo crítico con la tradición, siendo esta actitud propiamente hermenéutica. Ejerciendo con ello, el arte de la argumentación: explicando la palabra y matizándola con otros significados.

En su esencia, el uso de la dialéctica como método expositivo consiste en la presentación de un argumento seguido de otro. Permitiendo con esto la lectura de ambos. Donde el autor expresa su parecer respecto al asunto tratado por ellos. De esta forma, lejos de rechazar teorías por "incompatibles", de lo que se trata es de confrontarlas y realizar una "nueva síntesis" sobre la base de las ya existentes, actualizando el pensamiento comprendido, aunque cuestionando aquellos elementos "superables". Y así, el nuevo argumento –el que nos ofrece Ortiz-Osés– expone otros más suficientes y claros.

A raíz de esto, con el objetivo de hacer más diáfana su propuesta, el autor opta por los cuadros comparativos y relacionales, esquemas sintéticos que exponen los conceptos en su faceta dinámica, junto a bibliografías comentadas cuya finalidad es orientar al lector.

Por otra parte, Osés entiende que la dialéctica es propiamente traductiva (1976, p.59). Empero, existe una “naturaleza dialéctica” de las cosas, en el sentido de poseer una dinámica de cambio, de procesos acumulativos que producen transformaciones, aunque dejando significados para luego ser empleados desde otra mirada y perspectiva no oficiales; esto es, la de construir *miradas alternativas* con las que enfrentar nuevas realidades sin necesidad de enfrascarse en viejas ideas. O bien, el de producir un *pensamiento alternativo*.

Así pues, se ha de buscar la estructura condicionante de sentido. La dialéctica como método expositivo logra traducir la realidad tratada a los significados que la expresan. Por tanto, en Ortiz-Osés la dialéctica explica e implica el sentido, a la vez que expone. Como consecuencias, se alcanza una comunicación entre diversos mensajes, textos, palabras, discursos, pensamientos; el objetivo es "traducir los diversos lenguajes y sus mensajes a un lenguaje-intérprete" (1976, p.61). Pero esto supone el riguroso intento de captar y exponer "algo" en los diferentes niveles en que se manifiestan, extrayendo posiciones complementarias y a la vez “correctoras” de las ya conocidas.

En esta perspectiva, entender algo "no es meramente aprehenderlo como es, sino como es para nosotros y cómo podría ser para nosotros" (1976, p.126). Es decir, traducir la comprensión de un texto, de una obra, en términos que puedan ser universales y válidos para todos, pero que a la vez me permitan entender la realidad, mi situación en el mundo.

En otro orden, la intención de retomar la dialéctica como método expositivo nace de la convicción de que el diálogo es el verdadero vehículo de las ideas. Ideas y pensamientos que se cristalizan en la conjunción del lenguaje y la escritura. Y que el "combate" de estas ideas no consiste en llegar a una “enemistad”, sino a una fraternidad, que quiere decir: no desechar nada como falso sino reconducirlo hacia la unidad del sentido en tanto queremos comprender la realidad.

A esta actitud podríamos considerarla como de *mediación* más que de *partición*. Una filosofía mestiza que funde y fusiona el ritmo como la música caribeña y no una filosofía del deslinde que rechaza y separa, como la música de recámara.

Podríamos aplicarle a la obra de Ortiz-Osés lo que Patella dice respecto a la escritura filosófica: de que "[en el caso de Ortiz-Osés] la filosofía afronta la dialéctica y el arte de la retórica, con el resultado de que la escritura filosófica conquista siempre una mayor autonomía expresiva y una verdadera particular dimensión literaria" (p.171). En resumidas cuentas, Ortiz-Osés asume tanto la dialéctica como la retórica, pero también la pragmática. Permitiendo así, la relación entre texto y escritura filosófica, pensamiento y cultura; dimensión poético-simbólica, dimensión conceptual. A decir de Caminero:

El programa personal del autor comparece en dialéctica con los intertextos filosófico-antropológicos y simbólicos del pasado y del presente cultural de Europa, conjugando la transitoriedad y el simultaneísmo de los diferentes sistemas en cuestión, pero siempre aportando una nueva formulación consensuada (p.155).

Este diálogo le facilita al autor recomponer el sentido histórico: aquello que hemos heredado de las tradiciones, así como poner en vilo aquello que puede y debe ser cuestionado. De esta manera, "la circunstancia cultural sirve de estímulo constante al reflexionar hermenéutico". Esto pasa, precisamente, cuando Ortiz-Osés hace referencia a su propia condición cultural, pues una de las estrategias metodológicas que asume su hermenéutica es la aplicación de lo comprendido a una/su situación real y presente.

Por esta razón, la necesidad de situarse siempre en el *acontecimiento cultural* como camino hacia la reflexión, reflexión que lo conduce hacia el conocimiento del

(...) universo cultural contemporáneo desde una perspectiva simbólico-mitológica, pero partiendo siempre de una postura solidaria interdisciplinar, desde una atalaya perspectivística, ubicándose en una especie de coexistencialismo, (...) en que el discurso mítico sintetiza todo sincrónicamente distinguiéndolo diacrónicamente; en

otras palabras, coimplicación y apalabramiento de la realidad entre el mito y la historia (Caminero, p.139).

Dicha actitud metodológica permite escudriñar la realidad cultural atendiendo a su multiplicidad. Con esta característica el autor se propone la síntesis de los elementos estudiados pero "conduciendo el discurso de modo progresivo, enunciando la nueva tesis y relacionándola con el conspectus de su obra anterior" pero con la bibliografía tratada (Caminero, p.139). Sin embargo, como se ha indicado, esto obliga al lector el tener que esforzarse porque tiene que intentar leer lo recomendado; obtener noticias sobre algunas corrientes filosóficas contemporáneas, definir conceptos y tratar de situar el discurso en su contexto adecuado. Es, por tanto, una invitación a leer responsablemente. Una invitación a ejercitar el pensar y la lengua. A reflexionar a partir del texto.

Por último, un componente estructural que sale a relucir en el texto-discurso de Andrés Ortiz-Osés, es el uso y empleo de la "intercalación" que Caminero especifica así: "El empleo de la intercalación es un componente capital de organización formal del texto dialéctico juntamente con el fragmentarismo sintagmático; el campo referencial (con las citas, autores comentados o evocados) es sometido a una constante manipulación alusivo-elusiva" (p.141). De acuerdo con esto, se favorece la multiplicidad conceptual junto a la asimilación de lo intercultural, a propósito de ser la base de nuestras sociedades.

2.6. Conclusiones: para un diccionario intertextual de la existencia.

Queremos concluir este capítulo integrando un comentario a ese "extraño" y rico *Diccionario de la existencia* (2006b) que Ortiz-Osés y cómplices prepararon. ¿Por qué? Porque entendemos que en la presentación de este *Diccionario*, dirigido junto a uno de sus discípulos (Paxi Lanceros), se ofrece un resumen de lo planteado hasta aquí. De esta manera, iremos intercalando nuestra propia conclusión, haciendo referencia directa al comentario que realiza Osés al *Diccionario* mencionado.

El objetivo principal de esta rarísima obra es la reflexión en torno a la existencia, sus avatares y problemas más fundamentales, desde el contexto de la globalización, la postmodernidad y el multiculturalismo. En la obra se dan cita diversos y distintos autores, dando oportunidad a un imbricado y complejo texto que Osés expone así: "La *interdisciplinaridad*, el *mestizaje* y la *hibridación cultural* presiden la intención intelectual de este *intertexto*" (p.11, c.n.).

Atrás, dejamos claro que esta operación se realiza desde una clara conciencia metodológica, con un conocimiento de causa respecto al uso y manejo del intertexto y los procesos de escritura rizomáticas. Recordamos que el autor en su libro *Comunicación y experiencia interhumana* (pp.30-40) planteaba una concepción de la verdad como contraste ("la verdad es contraste"), además de profesar una "teoría de la mezcla" conceptual. Esto se reafirma cuando dice que en la elaboración del diccionario "han sido convocados saberes/sabores diversos", dejando claro la intención de la mezcla, la degustación conceptual y la cocina de la escritura. Y no es para más. Su labor textual es, propiamente, una cocina donde se cuecen conceptos, reflexiones, ideas, filosofías, experiencias culturales.

Y hemos visto que en esta construcción se revela el manejo del procedimiento rema-tema y el uso de "dualidades contrastadas", que además expresan una lógica de la implicación. Precisamente, lo que se implican no son los iguales, sino los diferentes, las oposiciones. A manera de establecer "correlaciones" y "paralelismos", como por ejemplo Jesucristo/Nietzsche; Eros/Hermes... En este tenor, Caminero apunta:

La condensación y expansión semánticas de las dicotomías indicadas son entendidas como una COIMPLICACIÓN; ésta es sometida a elaboración en las cápsulas recapitulativas transicionales entre apartado y apartado, así como también en las finales; a veces, la recapitulación es de hecho una cápsula de intertextos. Es decir, que el autor resume brevemente la historia de sus propios textos y la relaciona con los textos de otros textos (p.157).

Lo interesante es que la «coimplicación» no es sólo un recurso literario para la construcción del texto, sino que va más allá: es una *ontología*. Es una forma de pensar y concebir la realidad y la existencia. Así, por analogía se transfiere a la propia construcción textual produciéndose una “ontologización del texto” y sus recursos, tal y como lo describe en el *Diccionario* que podría ser extensivo a toda su obra, pues el lector asiste a "una auténtica complejión de autores y textos" (p.12) ofreciéndole además, "la mediación relacional" que dona una auténtica "comunicación de los opuestos" en tanto «co-existencia». Para Ortiz-Osés, esto reproduce "una visión medial de la existencia" (p.14). Pero una vez más, esta no viene dada de una vez por todas, sino que hay que ponerla en práctica y más: ponerla a funcionar en el propio pensamiento.

Realizando una apreciación general de la obra de Ortiz-Osés nos encontramos con “injertos” y “adaptaciones” teóricas, cuyo objetivo es desplegar las ideas filosóficas y, sobre todo, desarrollar la propuesta de una hermenéutica simbólica.

CAPÍTULO III

Estructura teórico-conceptual de la hermenéutica simbólica

3.1. «Giro lingüístico» y «giro antropológico»: el peso de la antropología y la filosofía del lenguaje.

La antropología filosófica y cultural junto a la filosofía del lenguaje son el suelo de anclaje desde el cual Ortiz-Osés elabora su propuesta hermenéutica. Sus primeras obras de importancia constituyen una apreciada y compleja trilogía que se compone de las siguientes obras: *Antropología Hermenéutica* (1973), *Mundo, hombre y lenguaje crítico* (1976) y *Comunicación y experiencia interhumana* (1977). Este conjunto se encamina hacia la construcción interdisciplinaria de su hermenéutica simbólica y tomando en cuenta a las ciencias humanas.

La asunción de la antropología filosófica y del lenguaje se hace presente desde su obra inaugural *Antropología hermenéutica*, cuyo objetivo fundamental era aclarar el actual “estado de cuestión antropológico”, tratando de llegar a una especie de “acuerdo” entre aquellas teorías que hasta aquel momento intentaban edificar una nueva imagen del ser humano³⁸.

En esta investigación nuestro autor entiende que no puede soslayarse el problema del lenguaje, ya que “sólo a base del lenguaje que lo funda e infunde identidad” puede autocomprenderse; y en ese sentido, el lenguaje aparece como “«condición» del hombre y su humanización”, además, como “el centro siempre en rotación de su identificación” (1976, p.94). A partir de este momento, Osés inserta la “esencia” del hombre en el terreno de la

³⁸ Aquí participan nuevas corrientes como el existencialismo, el marxismo, el estructuralismo, las innovaciones de Michel Foucault y la incipiente hermenéutica. En España, el desarrollo de la antropología filosófica también tuvo su impacto. Puede consultarse el excelente diagnóstico que realizaron Jacinto Choza y Jorge Vicente Arregui, bajo el título: “La antropología filosófica en España” publicado en las Actas del V seminario de Historia de la Filosofía Española, celebrado en la Universidad de Salamanca en 1988 (ver bibliografía). Aquí los autores realizan un recorrido histórico de los desarrollos de esta disciplina filosófica en el territorio español. Este desarrollo tuvo su impronta en la filosofía de Ortiz-Osés.

lingüística. Y encontrará en el lenguaje un *principio unificador y ordenador* de todas las características de lo humano (Gerenabarrena, 2016, pp.1-29).

Por eso, nuestro autor entiende que la antropología filosófica es la tentativa por lograr una “autodefinición” del hombre, solo que esta disciplina es ahora comprendida como un *lenguaje compuesto de lenguajes*. Es decir, “compuesto por las diversas teorías” que hablan específicamente del ser humano³⁹. Por lo tanto, la antropología filosófica es posible cuando es capaz de reunificar las caracterizaciones del ser humano que han inferido algunas disciplinas científicas⁴⁰. En virtud de esto, intentará dos momentos:

- a) Descodificar las dispersas antropologías. La intención última de esta operación es “mostrar su posible *recodificación* en un lenguaje unitario” (1973, p.90, c.n.).
- b) Luego, el autor elabora una «reinterpretación» del hombre a la luz de estas teorías, realizada a través de un hilo conductor importante: “su esencial relación (logos) al lenguaje que lo define y delimita como «*animal apalabrado*»” (p.90, c.n.).

Notemos que el autor plantea una «re-codificación» y no una «reducción», y que se habla de obtener un «lenguaje unitario» pero no único. Unitario significa en este caso, “unificación de criterios” y *complementariedad* de contrarios pese a las diferencias teóricas.

Por otra parte, esos dos momentos se enfocan hacia una operación disolvente: no hay una única esencia a la que podamos suscribir lo humano, ni mucho menos podemos soslayar el lenguaje en la constitución de su “naturaleza” respecto a sus determinaciones.

De este modo, el vínculo entre *horizonte lingüístico* y *antropológico* se justifica porque el ser humano, dada su “naturaleza”, se funda *en* y gracias al lenguaje, convirtiéndose este último en su modo de ser más propio, a la vez que constituye esa «experiencia primaria» que ayuda a internalizar el mundo desde la categorización, las interpretaciones y la construcción del conocimiento.

³⁹ La antropología filosófica se va entender desde ahora como “discurso en torno a lo humano”. Sin embargo, ya no intentando indagar sobre su puesto en la naturaleza, sino comprendiendo los límites de él mismo: su libertad, su praxis, su conocimiento, junto al sentido de su finitud.

⁴⁰ De las que cabría mencionar la biología, la psicología, etología, paleoantropología, incluyendo a la neurociencia.

Asimismo, Osés agrega otro objetivo básico en el conjunto de su propuesta: elaborar “una teoría crítica de los actuales humanismos y anti-humanismos” desarrollados en la cultura contemporánea (1973, p.15). Un tema que para inicios de los años setenta estaba en el tapete, a propósito de la disputa existencialismo y estructuralismo representadas por dos grandes figuras de la filosofía contemporánea: Sartre y Lèvy-Strauss. Dos corrientes que nuestro autor reinterpreta y a veces “supera”, logrando una brillante integración en la tercera obra de su trilogía (1977, pp.99-134).

Para Ortiz-Osés, la antropología filosófica adquiere un corte hermenéutico. Ésta no sólo es capaz de ofrecer una caracterización más adecuada y originaria del ser humano, sino que también realiza una *evaluación* histórica de las diversas concepciones sobre el hombre. Asimismo, enfrenta cualquier reduccionismo de la especie humana⁴¹ asumiendo su riqueza pluridimensional y compleja.

Ante esto, apunta que la interpretación de nosotros mismos no empieza en los conocimientos especializados, por ejemplo, la antropología, la psicología, filosofía entre otros, sino en el *mito* y las *visiones del mundo*. Estas narraciones proyectan una imagen del ser humano con fines orientadores; estos relatos pretenden ser la síntesis de su propia «autoconsideración» o autocomprensión.

Posteriormente, esto motivará a Osés incursionar en la psicología junguiana, sobre todo explorar en la noción de *arquetipo*, pues le proporcionará una importante herramienta conceptual para entender el sentido de estas «autointerpretaciones» del hombre en su cultura desde una dimensión simbólica (1988a).

Pero volvamos a nuestra discusión central, a saber: ¿cómo formula Ortiz-Osés la idea de una antropología hermenéutica y qué peso e importancia tiene junto a la filosofía del lenguaje?

⁴¹ Dentro de los grandes y reconocidos reduccionismos de la “naturaleza humana” se encuentra: a) aquellos que lo reducen a mera naturaleza biológica y animal; b) los que lo reducen a simple naturaleza espiritual, sin tomar en cuenta otros factores; c) los que reducen su naturaleza a ser racional, sin tomar en cuenta su “animalidad”. Esto significa: que la antropología hermenéutica no se restringe a definir la naturaleza del ser del hombre, pues nuestro filósofo piensa que no basta en considerarlo como un «ser-vivo» entre los demás, ya que anularía otras dimensiones que no están sujetas a esa sola condición o determinación, entendiéndose a la mera naturaleza.

Ortiz-Osés hace impactar el «giro lingüístico» en la antropología filosófica haciéndola rehacer su punto de partida: ya no puede partir del hombre en estado “puro”, esto es, como centro del mundo; ni siquiera como ente viviente diferenciado de otras especies, *sino que debe considerar al lenguaje como parte constitutiva que lo objetiva y proyecta en la sociedad*. Se trata de re-fundar la relación entre *discurso y sociedad* o *lenguaje y mundo*. Es decir, se entiende que *el lenguaje lo funda* como un ser en el mundo, en la medida en que el lenguaje le *permite hablar de su realidad, decir y comunicar su* condición. Y, en ese sentido, la antropología filosófica convertida ahora en Antropología Hermenéutica, tiene que asumir de forma más consciente la crítica al antropocentrismo, pero asumiendo nuevas posibilidades del ser humano. Para ello un paso primordial, en sentido metodológico, consiste en “observar” la condición del hombre actual que se caracteriza según Osés, por el uso que hace de la “razón instrumental” y por su autopercepción como funcionario de un “mundo tecnificado” o tecnológico.

Bajo estas condiciones, el ser humano es obligado a especializarse técnicamente si quiere dominar su mundo o sobrevivir a él, razón por la que a veces su comportamiento tiende a domarse a las actividades del dominio técnico. Pues, para lograr una mayor eficacia en el trabajo y la producción ha de convertirse en una extensión de la tecnología. Hoy, la domesticación del hombre ocurre desde el terreno de la tecnificación. Como ha de esperarse, se construye una “imagen del hombre” acorde con esta nueva condición humana y se le reduce a ella destruyendo otras dimensiones fundamentales como su capacidad afectiva, simbólica o lingüística⁴².

Partiendo de esta caracterización, Osés pregunta desde su antropología hermenéutica: ¿cómo se interpreta el hombre hoy? O, ¿qué interpretaciones se construyen en torno a esta nueva condición humana? Por lo que acabamos de analizar, no caben dudas que el hombre actual está relegado⁴³ a las fuerzas del sistema económico global, a la maquinaria

42 Un fiel ejemplo de esto son las redes sociales y el uso de los ordenadores. Se ha construido una “nueva” “casa de la existencia”, una nueva manera de vivir, de experimentar realidades y de «estar-en-el-mundo»; incluso, construido un nuevo “apalabramiento” que ha conllevado a la construcción de nueva manera de comunicar y usar la lengua, que no se corresponde a los usos gramaticales aprendido en las escuelas.

43 *Relegado* quiere decir en este caso: que está supeditado a todo esto casi de manera esquizoide y frenética, y que no es ajeno, por tanto, a este contexto.

del capitalismo postindustrial, a la sobrecarga de los excesos del sistema y a los efectos e impactos de la tecnología. Es esta imagen la que revisa Ortiz-Osés (1973, pp.15s).

Con arreglo a esto, se interpreta que la técnica y la tecnología poseen dos características básicas: a) es instrumental; b) es funcional. Instrumental, porque sirve de “instrumento” y puede manipularse con arreglo a fines predeterminados y calculados; funcional, porque se le reviste de una característica eminentemente práctica para la dominación; por esta razón, tiene que conocerse de antemano su operatividad o funcionamiento⁴⁴.

En contraste con esta realidad de lo humano, Ortiz-Osés se ocupa en lograr una *redefinición* del hombre y no una *definición* en sentido estricto, como intentaron algunas antropologías filosóficas de inicio y mediados del siglo XX. Frente esto, le interesa una “reinterpretación del hombre en sus figuras” (1973, p.19), es decir, la manera en que históricamente se ha re-inventado en los avatares históricos desde una interpretación específica.

La forma metódica que propone nuestro autor es partir de un «modelo dialéctico integrador y explicativo» para “integrar las contradicciones en un sistema amplio (o modelo) que las «explique»” (1973, p. 20). Para ello, tendrá que revisar la historia de las interpretaciones del hombre, al menos aquellas que han influido o contribuido a una «autointerpretación» determinante de su ser orientando determinados *modos de vida*. Este intento, el autor lo explica así:

Consiste en una revisión de este hombre interpretado en la historia de mil modos diversos, convergentes, sin embargo, como interpretaciones todas del hombre por el hombre. El hombre será pues –y ha sido- esto y lo otro, pero, en todo caso, su propio intérprete. Ello, ni más ni menos, se dice con nuestra nueva definición antropológica (1973, p. 21).

⁴⁴ La categoría de “uso de la tecnología” tiene que ver con esta cualidad: la exigencia del manejo previo y su conocimiento de las condiciones de funcionamiento optimizan su operatividad y efectividad.

Este planteamiento supone una tesis de fondo: se debe comprender la forma en que el ser humano construye su sentido en la historia a partir de la interpretación de sí mismo, interpretación que le ayuda a ganar un posicionamiento en la urdimbre del mundo pero justificado desde la construcción de un discurso.

Así, desde la propuesta de nuestro autor la *experiencia antropológica del mundo* significa que *todo ente está referido al ser humano*; “todo lo que hay” cae en el plano humano. Se da, pues, un proceso de subjetivación de las cosas y de interiorización de su sentido, que luego se transfiere a *sentimientos* con el mundo. Es decir, se construye una relación *afectiva* con él.

Entonces, la cuestión estriba en entender cómo el hombre accede a su mundo desde la dimensión lingüística; o bien, como llega a ser “algo” gracias a su integración por vía de la comunicación. En este caso, para Ortiz-Osés la vida humana como realidad comunicacional, continúa siendo la «realidad radical» de toda su reflexión hermenéutica. En tanto también se traduce como «experiencia antropológica» y cultural.

Al respecto, la *antropología hermenéutica* se dispone integrar diferentes dimensiones del ser humano:

- a) Como ser racional.
- b) Como ser lingüístico.
- c) Como animal simbólico.
- d) Como ser afectivo y social.
- e) Como ser biológico-evolutivo.
- f) Como animal histórico-cultural⁴⁵.

Pero el autor que más influye en esta integración de cualidades humanas o en este giro antropológico es, sin dudas, Ernst Cassirer siendo Osés uno de los primeros en insertar

⁴⁵ En su obra *Mundo, hombre y lenguaje crítico* (pp.90-151) logra una síntesis a la que más adelante haremos explícitas referencias. Allí ofrece una exquisita bibliografía comentada que sirve de nudo para recomponer toda una visión unitaria respecto al hombre.

la obra del pensador alemán al terreno de la hermenéutica filosófica. Esta inclusión trazará el perfil teórico-metodológico de la hermenéutica simbólica⁴⁶ que explicaremos más adelante.

En su análisis del modo en que el hombre se ha proyectado en la historia, Osés plantea tres grandes “superaciones” que podemos sintetizar del modo siguiente:

- a) *Superación de la naturaleza por la historia*: “no hay hechos brutos ni naturaleza desnuda: la naturaleza es, siempre ya, naturaleza histórica” (1973, p.76).
- b) *Superación de la historia por el hombre*: “la historia sólo adquiere sentido como «acontecimiento» (humano) y no mero acontecer del hombre” (p.76). Es, por decirlo así, un acontecimiento globalizador y no sólo individual o personal.
- c) *La superación de los dioses por el hombre*: “en cuanto el hombre lleva a cabo, sin echar mano de la divinidad como hipótesis científica, su propia planificación” (p.76). Ya Heidegger había planteado que en el mundo gobernado por la técnica acontece “la huida de los dioses”. Es decir, la *esfera sacra* queda desplazada en virtud de la planificación total; de la administración universal que se da a través de las grandes empresas políticas, económicas y sociales. El hombre planifica a partir de la planificación pre-establecida y pre-comprendida. Ya no recurre a una divinidad para que le trace su curso, sino que lo hace desde sí mismo, comprendiéndose como ser planificador y dependiendo de la planificación.

En esta encrucijada, el hombre ha elaborado interpretaciones que confieren sentido a su mundo, reorientando su ser de cara a las transformaciones sociales; transformándose él mismo con ellas, e interpellando sus propias decisiones. En este contexto, nuestro filósofo observa la necesidad de una “cuarta superación” que ha de identificarse con una nueva “liberación del hombre”, consistente en rebasar la “represión planificadora” a partir de “una crítica de los ídolos que la sociedad produce para el consumo” (p.77). Aquí, el discurso de Ortiz-Osés alcanza una crítica a la ideología de consumo.

En esta perspectiva, la hermenéutica de Osés pretende volver a definir el sentido de la relación entre hombre y mundo, pero partiendo del lenguaje como la base fundamental

⁴⁶ También es importante señalar, que la obra de Ortiz-Osés surge paralelo al desarrollo de la Antropología Simbólica, que tiene como enclaves a Clinford Geertz en Estados Unidos y Gilbert Durant en Francia. Con este último, Ortiz-Osés siempre mantuvo contacto y conocimiento de su obra más que con el primero.

para la emancipación del sentido de sus símbolos, es decir, haciendo una labor de interpretación y crítica del lenguaje, de los discursos, de los sistemas simbólicos. Así, liberar lo simbólico tiene, desde el contexto de la hermenéutica osesiana, dos significados:

a) Deconstrucción de aquellas interpretaciones o discursos que, imponiéndose en nuestra cultura mediante un acto de fuerza y exclusión del sujeto, impiden el cuestionamiento de la tradición y de nuestro sí-mismo. A esto se suma la crítica al patriarcalismo occidental que está implícita en la metafísica y su ideal de Razón. La intención última de esta crítica es “liberar” el trasfondo matriarcal reprimido por dicha concepción.

b) Ruptura con la “acriticidad” hacia lo dado como sentido, puesto que no hay en esa condición humana interpretación ni comprensión creadora, sino mero seguimiento dogmático de lo que se dice. De ahí, el interés de la hermenéutica simbólica por “bajar a las profundidades” del «co-razón» de la realidad y el alma, de la cultura y las visiones del mundo.

Ya para finales de los años noventa, y con las formulaciones de una hermenéutica simbólica bastante consolidadas, Ortiz-Osés reafirmando el aspecto crítico de su antropología hermenéutica, nos dice: “Denominamos antropología hermenéutica al *estudio de las autointerpretaciones simbólicas* del hombre sobre el hombre, que se proyectan en mitologías y visiones del mundo” (2000b, p.87, c.n.). Entonces, si la *antropología cultural* se fija en las llamadas “tipologías culturales”: el vestido, la cocina, los modos de parentescos, las relaciones, el rito, etc., la *antropología hermenéutica* “realiza una reflexión comparativa de las arquetipologías culturales” (p.87): símbolos, fundamento psico-social de la imagen mítica, etc. Procede, asimismo, a una *traducción* del ser heideggeriano como “apalabrado por el lenguaje humano”, como sentido de la realidad, la vida y la existencia. De este modo:

La antropología hermenéutica estudia pues el ser en sus constelaciones de sentido, las cuales se expresan en estructuras simbólicas y arquetipologías culturales. El

sentido de lo real –el ser- no comparece entonces literalmente como algo dado o cósmico, pero tampoco desaparece como algo aéreo, superfluo o volátil: el ser-sentido se dice en un lenguaje arquiesimbólico, es decir, en arquetipos simbólicos, los cuales no son literales o cósmicos, ni trascendentales o racioides, aunque tampoco meras metáforas literarias, sino símbolos radicales que se repiten mitológicamente en diferentes culturas, pudiéndoselos denominar «universales concretos» (2000*b*, p.88).

Su tarea fundamental es interpretar estas autointerpretaciones que se expresan en arquetipos culturales y explicar porqué y cómo han llegado a determinarnos históricamente. Todo esto indica que el hombre se hace siempre, que es su quehacer reinventarse o reinterpretarse; que es un ser en evolución, no tan sólo en sentido biológico sino además cultural; que es, en definitiva, un ser cambiante. Y como dice Ladmman (1961, p.6) “Las autointerpretaciones se tornan metas y directivas con arreglo a las cuales se cumple la autoformación”. Por eso, dichas «autointerpretaciones» no pueden verse como un caso aislado o individual, sino que son compartidas por una comunidad, se consensualizan; por esta razón, son estas “visiones del mundo” las que conforman «universales concretos».

Nuestro autor considera al ser humano como un “centro des-centrado” por el lenguaje⁴⁷ y las circunstancias; el ser humano es “poseído” por el lenguaje, es decir, es “apalabrado” e interpretado por la propia cultura que es, en sí misma, un lenguaje. A partir de esta caracterización, Ortiz-Osés aprovecha su exploración en torno a las antropologías del siglo XX, y se propone una tarea reconstructiva de este acervo de ideas con el objetivo de lograr una síntesis interpretativa para unificar criterios doctrinales:

La teoría hermenéutica que aquí hemos presupuesto... es evidentemente un «juego de lenguajes»: una conjugación simbólica de las diversas antropologías a las que confiere sedimentación lingüística. La teoría hermenéutica así entendida se nos

⁴⁷ Como ejemplo de este “des-centramiento” por el lenguaje tenemos a las redes sociales y los diferentes discursos e informaciones que pululan en la vasta red informacional. El lenguaje tanto activa como desactiva opiniones y creencias, ideologías y acciones.

muestra, pues, como una metateoría –metahermenéutica- que integra en un lenguaje coherente, compuesto de los dispersos *logoi* humanos sobre el hombre, la autocomprensión del hombre (1976, p.96).

Una vez comprendida la relación entre antropología y lenguaje es necesario explicar qué estatus epistemológico asigna Osés a la hermenéutica en general.

3.2. *Naturaleza y estatus epistemológico de la hermenéutica en general según Ortiz-Osés.*

La "estructura teórico-conceptual" de la hermenéutica simbólica de Andrés Ortiz-Osés depende de su concepción de la hermenéutica en general, y sobre todo del *estatus epistemológico* que le asigna en el contexto de la filosofía y las ciencias humanas. Así pues, de todas las teorías hermenéuticas en su haber podemos afirmar que la de nuestro autor es una *hermenéutica interdisciplinar*⁴⁸. A partir de este planteamiento, iremos exponiendo el concepto y naturaleza de la hermenéutica según Osés junto al estatus epistemológico que le asigna. De inmediato, observamos tres movimientos inseparables en el orden de su discurso:

1. Intento por definir, esclarecer y explicar el concepto de hermenéutica de cara a la tradición filosófica, pero agregando elementos nuevos.
2. Intento de desentrañar la "naturaleza" de la hermenéutica en tanto filosofía actual, de cara a otras corrientes del pensamiento contemporáneo.
3. Intento de situar el estatus epistemológico de la hermenéutica, de cara a las ciencias humanas. Sólo cuando se llega a confrontar aquella con ésta y de entender su imbricación, se logra una visión más interdisciplinar de la hermenéutica. Esto obligará a nuestro autor el tener que confrontar algunos discursos especializados dentro del campo de estas ciencias tales como la semiótica, la antropología, la mitología, incluyendo enfoques como la psicología junguiana.

⁴⁸ Juventino Camineros (1984) confirma dicha "hermenéutica interdisciplinar" en el autor. En efecto, Camineros expone que el estilo del autor o la manera de construir su texto, su discurso, su pensamiento van unidas a este resultado, esto es, la de ofrecer una *hermenéutica interdisciplinaria*. Labor que veremos cumplirse en su libro *Comunicación y experiencia interhumana*.

Por otra parte, proponemos que esta trayectoria de su discurso se encuentra condensada, básicamente, en dos obras principales: *Mundo, hombre y lenguaje crítico* y *Comunicación y experiencia interhumana*. Procedamos a poner en evidencia los razonamientos y argumentaciones en los que se lleva a cabo el proyecto señalado, siempre tomando en cuenta estas dos obras y la línea temporal en que fueron publicadas.

Ya desde la presentación de la obra *Mundo, hombre y lenguaje crítico*, en la que encontramos una entrevista (pp.9-11) al "maestro espiritual" de la hermenéutica contemporánea Hans George Gadamer, el filósofo español se plantea con cautela el concepto, naturaleza y estatus epistemológico de la hermenéutica "en el contexto de nuestro mundo cultural actual" (p.9). Evidentemente, no hace falta aquí citar las respuestas de Gadamer; sin embargo, sí es nuestro deber entresacar algunos planteamientos y juicios de las respuestas, por convertirse en enunciados nucleares asumidos críticamente a todo lo largo del proyecto de Osés.

- a) La hermenéutica se confronta con una cultura que hace de la ciencia-técnica un fetiche, un ídolo de barro. En este sentido, la hermenéutica viene a recordarnos que existen otros discursos, otros saberes, otras experiencias que dan "prueba" de que el conocimiento científico es uno más, ciertamente importante y necesario, mas no el único que aporta explicación a los interrogantes del ser humano respecto al universo, la naturaleza y la sociedad.
- b) Dado que vivimos o existimos en un mundo planificado con ayuda de la tecnología, es menester que la hermenéutica se plantee con seriedad y responsabilidad el "entendimiento" entre los seres humanos de cara a replantear, a su vez, una democracia abierta, sin dogmas ni absolutismos, para que el diálogo continúe en beneficio de todos.
- c) De esta forma, la hermenéutica "conciene a la totalidad de nuestro acceso al mundo" (p.9). Así, el diálogo se convierte en "medio propicio" para el entendimiento de las cosas y el mundo. La hermenéutica recupera un "diálogo crítico" con la tradición en lugar de un monólogo sistemático. La función de la hermenéutica es la de establecer este diálogo como complemento fundamental

del entendimiento y el acuerdo. En ella se da una "comprobación" de los asuntos tratados a través del diálogo, el contraste y la crítica de los presupuestos, supuestos y prejuicios de los que se parten. Así, intenta fundar un "sentido común crítico". En esta perspectiva, "La hermenéutica filosófica se hace abogada del sentido común en tanto en cuanto que remite a la razón como instancia auténtica de nuestras decisiones prácticas" (p.11). Lo que obliga entender la razón no de manera absoluta y distanciada de la vida, sino implicada en ella.

Partiendo de estos argumentos fundamentales, ahora iremos amplificando y recogiendo las tesis básicas del nuestro autor, que hacen explícitas referencias a la naturaleza y estatus de la hermenéutica. Veamos.

Para Osés, la hermenéutica es una teoría filosófico-crítica de la interpretación (1976, p.13). Y partiendo de los principios de Heidegger y Gadamer, nos hace ver que la «interpretación» es "el modo de entender específico" del conocimiento humano. Es decir, el conocimiento es interpretación, frente a la teoría tradicional del conocimiento que la infravalora, desconociendo también la dimensión lingüística de nuestro entendimiento de las cosas.

Así pues, en nuestro autor la hermenéutica se convierte en una "teoría generalizada de la interpretación", ramificándose en tres dimensiones bien articuladas:

- a) Una concepción del entendimiento que toma en cuenta el lenguaje y al concepto de interpretación, atendiendo al mismo tiempo a las funciones de ésta.
- b) Una antropología fundamental, donde se plantea las relaciones hombre-lenguaje, lenguaje-mundo.
- c) La creación de modelos metodológicos que ayuden a la praxis interpretativa y comprensiva de la cultura. Para lograr este último objetivo se ha de asumir una actitud totalmente interdisciplinar que asuma a las ciencias humanas como ámbito de explicación teórica del ser humano.

Además, Osés ve a estas ciencias como el "lugar" donde puede operar llanamente la hermenéutica en tanto se concibe como "fundación de un interlenguaje crítico o lenguaje

dialéctico" que pueda exponer todo un sistema de relaciones que articula hombre-sociedad-lenguaje. En este espíritu interdisciplinar Osés nos dice:

La hermenéutica -así entendida como teoría y praxis generalizada de la interpretación- aparece hoy como lugar de cita de la filosofía del lenguaje, de la semiología, de la epistemología de la comunicación y, finalmente, de la antropología fundamental y de las ciencias humanas en general (1976, p.13).

Por consiguiente, la hermenéutica se convierte en ese "espacio de convergencia" entre saberes y conocimientos, aparte de transformarse en eje organizador y unificador de perspectivas, con vistas a unificar criterios. Pero continuemos, por ahora, con el desarrollo del concepto, naturaleza y estatus de la hermenéutica según el proyecto osesiano. Detenernos aquí es vital, pues nos ayuda a entender las principales motivaciones de su hermenéutica simbólica y de una filosofía que tiene carácter interdisciplinar, siempre en diálogo con las ciencias humanas.

Osés habla de "hermenéuticas de nuestro tiempo" (1976, p.14) para referirse a ese fenómeno que acontece en la filosofía actual: la mezcla, el diálogo y la pluralidad de corrientes de pensamientos. Entonces, ¿qué hacer? ¿Cómo lidiar con tan abundantes aguas? Y emplea un término nuevo para referirse a la actitud que podría lidiar con dicha situación: «hermenéutica diacrítica». Que Osés define del siguiente modo: "una posición...que para dar cuenta de sí misma ha de contar con todas las demás" (p.14). Entonces, «hermenéutica diacrítica» viene a decir: una hermenéutica, o bien una actitud teórica que busca distinguir y dar valor entre un universo de discurso y otro para destacar diversos momentos del mismo aprovechando la convergencia teórica, más que enfrascarse en las divisiones. Dicha actitud, le permite al filósofo digerir conceptos y teorías, pero con una actitud crítica y metódica, en el sano sentido de "descomponer" las partes sin perder de vista el todo; estableciendo, además, un juicio entre la diversidad teórica bajo el principio de "unificación de criterios" pero en búsqueda de un «*sensus communis*». Como hermenéutica, tiene que dar cuenta de sí misma y de las demás interpretaciones.

Por eso, nuestro filósofo siguiendo a Gadamer apela a la "universalidad de la hermenéutica" en tanto que "teoría universal del entender humano", desplazando a la vieja teoría del conocimiento que partía de la división "sujeto/objeto". Con esta postura, nuestro autor afirma un *estatus epistemológico holístico* de la hermenéutica y, por ende, *interdisciplinar*: "La teoría y praxis de la interpretación intenta una comprensión de la realidad omnímoda en y por el lenguaje" (1976, p.17). Una tal interpretación es autoconciente por entenderse ella misma como interpretación y no como la verdad única.

Con esta apuesta, Osés contrapone Teoría Clásica del Conocimiento (T.C.C.) a la Teoría Actual de la Interpretación (T.A.I). Mientras la primera se identifica con una *crítica de la razón pura*, la segunda con una *crítica hermenéutica del lenguaje*. Es claro, que si la T.C.C. opta por la *evidencia*, la T.A.I lo hace por la *interpretación*. Si la primera se funda sobre una "clara" conciencia del objeto y la razón, la segunda lo hace fundándose sobre una conciencia lingüística, una conciencia sobre el papel y rol del lenguaje en el diseño de nuestra experiencia del mundo (1976, p.20).

Si las ciencias humanas se dedican a un terreno específico, a una pequeña parcela de contenido o a un ámbito regional equidistante de la totalidad de lo humano, sólo una "hermenéutica antropológica fundamental" puede explicar la propia realidad humana en su correlacionalidad" (1976, p.130). ¿Pero qué es esta *correlacionalidad*? ¿En qué consiste?

Ya hemos visto que el hombre es una totalidad y no puede ser entendido desde una parcela de su ser. Ahora bien, la «cosas humanas» remiten a una esfera de significación llamada *sentido*. *La hermenéutica apunta al sentido*. Sin embargo, cuando queremos especificar la denominada «co-relacionalidad» de lo humano suponemos que *se trata de la dialéctica entre idealidad y realidad*, que según nuestro autor necesitan integrarse y comprenderse. Luego veremos como la dialéctica entre ambas categorías cobra sentido a partir de una *teoría ontológica de las urdimbres*. Por el momento, cabe decir, que *realidad e idealidad* no son dos polos opuestos, ya que existe una relación de intercambio entre uno y otro, ambas coexisten. La *realidad* en este contexto abarca el significante, el aspecto patriarcal del mundo, el factum, el núcleo material de las sensaciones; mientras que la *idealidad* abarca, el significado, el imaginario, el proyecto, el aspecto matriarcal del mundo, los sistemas simbólicos.

En su obra *Comunicación y experiencia interhumana*, el autor continúa ampliando su concepción hermenéutica del siguiente modo:

Llamamos Hermenéutica al quehacer interdisciplinar consistente en la elaboración de modelos antropológicos fundamentales capaces de explicar o totalizar pragmáticamente (o sea, en base a la experiencia determinante) un lenguaje en cuestión y discusión (como, por ejemplo, el lenguaje existencialista, o el lenguaje estructuralista o el lenguaje de una novela) (p.34).

Aquí se hace más evidente la idea de la hermenéutica como "lugar interdisciplinar", o como filosofía que nos ayuda a construir modelos interpretativos, -en última instancia antropológicos- mucho más "totalizadores" que no totalitarios y únicos. La referencia a la experiencia antropológica queda resumida en la pregunta: *¿qué aporta a mi experiencia este o aquel discurso, situación o realidad?* La hermenéutica se confronta con la «experiencia pragmático-antropológica», pues toma como criterio la praxis y las vivencias en tanto *médium* de validación concreta de las significaciones producidas por el hombre en su mundo.

En conclusión, la complejidad y riqueza de esta hermenéutica se construye a partir de la recogida y puesta en relación de una multiplicidad de discursos que asimila y confronta; en segundo lugar, el autor concibe que esta hermenéutica necesita de la construcción de un lenguaje dialéctico que pretende ser totalizador y a su vez diacrítico: capaz de colocar en su lugar los significados previamente discutidos y valorados. Esta hermenéutica busca en el fondo una "teoría de la mezcla" o la mezclanza conceptual e intertextual para enfrentar la dispersión e indigestión de las teorías filosóficas propuestas en nuestro haber y saber. Como veremos, esta hermenéutica ha de comprenderse desde el lenguaje de la antropología, pero desde un contexto más amplio como las ciencias humanas. Para lograr este objetivo hay que "hermeneutizar" la filosofía actual. Pero, ¿cómo se lleva a cabo esta tarea?

3.3. Redefinición de la filosofía: hacia una “hermeneutización” del pensamiento actual.

La propuesta de Andrés Ortiz-Osés establece una distancia crítica respecto a la metafísica tradicional apoyándose en la comprensión simbólica de la cultura, las visiones del mundo y sus *modus operandis*. Por lo tanto, podríamos hablar de una crítica o lectura simbólica del modo como la metafísica ha concebido el mundo, la realidad, el hombre y el conocimiento. Es decir, Osés fundará sus diferencias desde un suelo netamente antropológico, considerando, a su vez, los alcances de la teoría de la interpretación; se evalúa la validez del discurso metafísico frente a las nuevas experiencias históricas y culturales⁴⁹ que se desarrollan en la actualidad. Creemos que con esto no sólo se intenta redefinir el papel de la filosofía, sino que queda más clara la relación entre metafísica y violencia⁵⁰.

El fundamento del porqué esta relación, se explica en la interpretación osesiana sobre el patriarcalismo, pero, también, en las propias condiciones que vivimos en nuestra época, siendo imposible sostener una concepción fuerte de la razón, sin que tengamos que recaer en *dogmatismos* que terminan opacando la propia existencia, divulgando con ello nuevas formas de fundamentalismos. ¿Cuál sería entonces la actitud sobria del filósofo que no se considera un dogmático y ni siquiera un escéptico o relativista extremo?

La respuesta de Osés es que debemos dirigirnos hacia la apertura de un horizonte provisional en el cual o contra el cual pueda moverse nuestra crítica⁵¹. Esta “provisionalidad” se impone como una de las tantas condiciones del filosofar hoy. No podemos centralizar la verdad, a sabiendas de que se encuentra diseminada en un serial (in) finito de textos e ideas que ponen en marcha sus propias perspectivas de sentido, sus propias redes y laberintos al margen, quizás, de muchos modismos, ideologías en boga o concepciones dominantes. Hay

49 Por ejemplo, en la filosofía actual se habla de posmodernidad, crisis de la razón, crisis de la modernidad, de modernidad líquida...

50 Esta relación ha sido muy discutida por E. Levinas y Gianni Vattimo. La misma se puede explicar del siguiente modo: la metafísica busca un fundamento unívoco del mundo y la verdad. Al hacerlo, no tiene otro camino que excluir la pluralidad, lo contaminado, para “im-poner” un modelo único de conocimiento, dominado por categorías centralizadoras.

51 Esta “actitud provisional” que proclama Osés, tiene que ver con la necesidad de no supeditarse a principios únicos, en cambio acoger críticamente diferentes perspectivas para formar una visión mucho más completa y panorámica.

que proceder a “relativizar” tales teorías, operación que se funda tras su comprensión del correlacionismo ruibaliano.

Esta situación contemporánea del pensamiento filosófico –y que Ortiz-Osés parece reivindicar- puede ser re-traducida a una labor que conjuga la capacidad de hallazgo, de localización de contextos y espacios discursivos, que, aunque diferentes, sirven como enlace para armar estructuras de contenidos, sin olvidar sus respectivas diferencias.

Esta *correlación* no tiene que ver con la actitud desesperada de reducir una teoría a otra, tal como si fuese un eclecticismo burdo o un sincretismo irracional, sino que aquí opera otro tipo de “conciencia metódica”. Las ideas filosóficas contemporáneas se implican, entran en interacción dialéctica y se interceptan entre sí, tal como si fuesen diagramas de Venn. Las preguntas que plantea Ortiz-Osés son varias: ¿cómo abordar sólidamente estas relaciones? ¿Cómo exponer sus amalgamas para que no se desintegren por causa del “olvido” o en la confusión de una Babel discursiva? ¿Cómo establecer un verdadero diálogo, sin que por ello se pierda la multiplicidad teórica? ¿Qué estrategias sirven para acceder, para penetrarlas, sin la intención de reducirlas ni convertirlas en absolutos?

Estas cuestiones operan en la propuesta osesiana con carácter metodológico ya que desde ellas se aborda una de las empresas más importantes para el pensamiento actual: la “hermeneutización” de la filosofía, en oposición a toda práctica reduccionista que pretende, por ejemplo, una metafísica substancialista o una filosofía totalmente fragmentada incapaz de formular alguna propuesta teórica firme, de carácter global y además universalizable.

Desde este punto de vista, Ortiz-Osés parece coincidir con Nietzsche puesto que denuncia la crisis del pensamiento moderno y a la vez edifica un tipo de crítica la cual define una forma de pensar la actualidad y cuyo eje central es la noción de “juego interpretativo”. También coincide con Nietzsche en la conciencia de la pluralidad y del «conflicto de las interpretaciones». Esta última noción significa que vivimos en un mundo en el cual abundan un sinnúmero de teorías que se oponen entre sí, además de diferentes posturas que plantean, cada una a su modo, sus verdades. En este sentido, la pregunta que hace valer Andrés Ortiz-Osés dice: “¿Cómo hay que interpretarlo todo cuando todo está interpretado?” (1976, p.169). Si el pensamiento contemporáneo y posmoderno a lo largo de su desarrollo, está gobernado

por un conjunto muy variado de prácticas discursivas: ¿cómo reconstruir otro discurso que las re-descubra en el conocimiento de sus propias reglas y en el carácter de su juego? Para Osés la respuesta a esta pregunta está regida por el binomio hermenéutico: texto/interpretación. Y esto implica hacer funcionar la noción, tan ilustrada por Gadamer, de «mediación teórica» que viene a significar para la hermenéutica simbólica de Osés: colocar por delante y frente a nosotros un mundo que ha sido comentado por una interpretación para captar su sentido.

Para Ortiz-Osés, el «conflicto de las interpretaciones» es sinónimo del conflicto del hombre en su mundo. Antes de negar tal conflicto o dar la espalda a los diversos ismos, de lo que se trata es de asumirlos responsablemente e incorporarlos como *médium* para la confrontación y debate en la propuesta de una teoría general de la interpretación o hermenéutica, sólo desde aquí, se podrá “medir” las posibilidades de la filosofía.

En *Mundo, hombre...* (pp.211-232) Ortiz-Osés realiza un intento de redefinición de la filosofía como saber, dejándose guiar por su propia concepción hermenéutica. De esta manera, la filosofía aparece como hermenéutica, es decir, como «interpretación crítica de la realidad». Dicho intento coincide con un debate muy importante que estaba desarrollándose en los ámbitos académicos españoles en los años setenta, dominado por la disputa entre M. Sacristán (1968) y G. Bueno (1970). A este debate se añade la irrupción de un libro, hoy importante, escrito por un joven filósofo llamado Eugenio Trías: *La filosofía y su sombra* (1969).

En opinión de Ortiz-Osés, lo que está en juego en dicho debate es el “papel del pensamiento” (1976, p.212) ligado al ideal de la razón. Sin embargo, nuestro autor va a retomar la cuestión del “lenguaje filosófico” para realizar su reformulación en torno al vínculo *filosofía y razón*. A partir de ahora, su punto de partida es considerar a *la filosofía como un lenguaje* (p.213). La forma en que va a desarrollar esta tesis está guiada por la *Filosofía de las formas simbólicas* de E. Cassirer, aunque retomada desde el plano metodológico. El resultado será *una concepción hermenéutica de la filosofía*. Desde este horizonte el esquema que nos presenta Osés es como sigue:

- a) La filosofía como lenguaje, tras una previa presentación de lo que entiende como lenguaje de la filosofía.
- b) La filosofía como «lenguaje interpretativo mediador» o «inter-lenguaje».
- c) La filosofía como «interlenguaje crítico».
- d) La filosofía como «interpretación crítica de la realidad».

Fijémonos en el sentido creciente de los términos que van aglutinando el sustantivo filosofía: lenguaje + interpretativo + mediador + interlenguaje + interlenguaje crítico + crítica de la realidad. Hay aquí una variación importante que se va acumulando en la redefinición del concepto de filosofía, mostrando sus distintas facetas, su riqueza conceptual y su alcance como análisis reflexivo del mundo. Por otra parte, la obra de Cassirer ofrece, en opinión de Ortiz-Osés, un claro ejemplo de lo que es realmente filosofía: “estructuración interpretada del universo del discurso humano” (1976, p.214). Notemos cómo la filosofía es considerada como una *actividad* que *se constituye* como un lenguaje, consideración que se hace operativa en toda su propuesta hermenéutica permitiéndole organizar sus ideas en torno a *la función simbólica de la filosofía en la cultura contemporánea*.

Basándose en la triple organización de las formas simbólicas: pensamiento mítico, lingüístico y puramente lógico que establece Cassirer, Osés hablará de cómo se configura el saber filosófico. Siendo éste el resultado de un *desplazamiento* (¡no una superación, advertimos!) que va del *mito al logos*. Sin embargo, este deslizamiento no tiene que ver con una ruptura radical, sino más bien con una implicación de las estructuras de lo que ambas intentan entender: la realidad humana en su totalidad. Una lo hace a través de una narración simbólica, la otra a través de una explicación conceptual. En este sentido, lo que hay son “fisuras” entre uno y otro modo de comprender, que pautan cierta disgregación interpretativa. Entonces, lo que ha acontecido en la historia de la filosofía occidental es una dialéctica que tiene como base un elemento común: el lenguaje y “el lenguaje –dice Osés– aparece como la intermediación obligada de un pensar mitológico a un pensar puramente lógico” (1976, p.214).

De este modo, la filosofía puede reconocerse como pensamiento cuyo terreno matricial es el lenguaje, que se instituye para conferir sentido a la experiencia humana desde

una conciencia crítica de los relatos míticos establecidos por la tradición. Por eso, entender a la filosofía como interlenguaje, es presentar “a la razón filosófica entre la razón mitológica y la pura, es decir, lógico científica” (1976, p.218). O sea, que la filosofía ocupa un “lugar intermedio” entre dos tipos de racionalidades:

RAZÓN MITOLÓGICA (R₁) ↔ **RAZÓN FILOSÓFICA** (R₂) ↔ RAZÓN CIENTÍFICA (R₃)

Una de sus funciones –de la filosofía- es mediar entre ellas –entre ambas “razones”-, proporcionando una reflexión crítica de uno y otro contenido hemisférico. Las flechas significan su sentido de implicación; es decir, los sectores se encuentran relacionados remitiéndose recíprocamente. Ahora bien, tomando en cuenta el contexto de nuestro autor ¿qué representa R₁ y R₃ para la filosofía (R₂)? He aquí el esquema:

- a) R₁= *sentido común* (saber cotidiano): se caracteriza por ser una esfera cargada de mitos, leyendas, historias de vidas, refranes, praxis sociales que no son cuestionadas por los sujetos que la ponen en práctica o a circular a través de discursos y distintas cosmovisiones.
- b) R₂= *filosofía* (saber filosófico): representa un lenguaje reflexivo capaz de esclarecer a R₁ y a R₃, articulándolas entre sí. Así, la actividad filosófica se convierte en una reflexión de segundo grado. Es, pues, un lenguaje articulador de esferas donde se desarrollan las formas de experiencias, vinculadas a algunos saberes determinados.
- c) R₃= *ciencia* (saber científico): se caracteriza por ser un discurso racional-sistemático sobre la realidad que en cierto sentido “invade” a R₁, en tanto que la “naturaleza” de ésta existe “desvinculada” de aquella, creándose una franja muy distante donde es imposible una comunicación porque el lenguaje de R₃ se va haciendo cada vez más especializado, y no todos son usuarios de su aparato categorial.

De esta manera, Ortiz-Osés llega a definir claramente qué es filosofía partiendo de esta explicación:

La filosofía... aparecería en nuestro esquema como el lugar explícito de la razón humana esencialmente lingüística, así como el punto de reflexión e inflexión –es decir, de mediación- de la ciencia del sentido común. *Constituiría por tanto, el*

paso del sentido común a la ciencia, así como el lugar de referencia de la ciencia a nuestro sentido común. Se trata de un paso o lugar de mediación que no solamente se ha dado en la historia (...), sino que se sigue dando y que, al parecer, es ineludible que se dé en una forma u otra. Pues alguna instancia tiene que traducir e interpretar la ciencia a nuestro sentido común, y viceversa, correlacionar, compaginar y articular nuestro sentido común con la ciencia. Esta instancia es una instancia filosófica (1976, p.219, c.n.).

Aquí vamos a destacar un aspecto importante en este argumento. Se trata de la consideración de la filosofía como un *saber capaz de generar un puente entre el sentido común (=R₁) y la ciencia (R₃)*. La idea de que la filosofía puede establecer dicha articulación (entre los lenguajes especializados y la esfera común de la vida) es muy afín a la hermenéutica de Gadamer (1996) y de Vattimo (1988). Solo que para Ortiz-Osés esa articulación se hace posible porque la filosofía cumple una función simbólica, en el sentido de que sirve como *mediadora universal* de los discursos que se formulan tanto en R₁ como en R₃, pero, ratifica Osés (1976, p.221), la interpretación que lleva a cabo es crítica respecto a ambas. Y agrega en la misma línea:

Así como el lenguaje como forma simbólica fundamental representa el camino emancipador que va del mito al logos, así la filosofía como formación simbólica integrante e integradora del universo de discurso humano representa el lugar de mediación crítica entre mito y logos. El diálogo crítico, y la interpretación que realiza de la realidad humana omnímoda es una interpretación crítica: es un dar cuenta y razón de esa realidad en nombre de la propia razón humana en libertad (p.221).

De este modo, la filosofía nos abre el camino hacia la “emancipación de la conciencia”, en el sentido de que libera una interpretación crítica respecto a nuestra

condición humana. Nos da a conocer dónde estamos y de qué forma pertenecemos al mundo. Libera, asimismo, el “secreto” de las cosas transmitidas por la tradición, así como las valoraciones e ideas sobre la realidad. Genera conceptos que permiten comprender nuestra realidad, desarrollando “hipótesis de trabajo” que empujan a la búsqueda de posibles respuestas, a la articulación o construcción del sentido. De este modo llega a decir que la filosofía realiza “una interpretación comprensiva del mundo” (1986, p.226). Por eso:

La razón filosófica es siempre razón crítico-hermenéutica y ello implica la interpretación crítica de algo y para algo, de la realidad y para la realidad. (...); su papel es dar cuenta y razón crítica, es decir, poner (lingüísticamente) en cuestión a la realidad omnimoda en nombre de la razón intersubjetiva humana erigida en tribunal de justicia. Razón que no es abstracta, sino implicada, razón crítico-hermenéutica, o, si se prefiere, razón lingüística (dialógico-dialéctica) (1976, p.221).

Presentar a la filosofía desde estas perspectivas, supone realizar la superación de la razón abstracta que se promueve desde la metafísica tradicional, además la superación de la razón científico-instrumental que fue promovida con el positivismo y otras corrientes afines. En cambio, Osés pretende alcanzar una filosofía de la vida que pueda extraer su estructura simbólica (1989b; 1996).

Ortiz-Osés piensa que la crítica filosófica se mueve en estas direcciones: contra el dogmatismo y escepticismo radical; contra una doxa alienadora y contra ese carácter abstracto de los resultados científicos. En definitiva, la filosofía es crítica de las ideologías que se producen desde estos ámbitos y construidos en base a una incomprensión de sus verdaderos roles. Ahora bien, esto no significa que la filosofía se encuentra por encima de los otros saberes, sino situada *entre* ellos. Esta condición se traduce como una puesta en crisis de las pretensiones de verdad del sentido común y de la ciencia:

El sentido común pone en crisis a la filosofía (...) regulando su inserción en la realidad comunitaria y logrando que la razón filosófica sea crítica del sentido común

y para el sentido común; por otra parte, la razón científica pone en crisis a la filosofía en cuanto le ofrece –o mejor, impone- unos resultados definidos como definitivos, o al menos, como verificados experimentalmente (1976, p.223).

Esta idea no está lejos de la concepción popperiana de la filosofía, quien la define como capaz de examinar críticamente los prejuicios, ideas preconcebidas o “teorías” infundadas acerca de la realidad, la existencia o la verdad. Según Popper, estas teorías son muy influyentes en los individuos, y por esta razón necesitamos de la filosofía –lo que Popper llama “filosofía profesional” frente a una “filosofía popular-, pues es la habilitada para reorganizar y reorientar las ideas acerca del mundo; su misión, entonces, sería la de transformar el “sentido común acrítico” en “sentido común crítico e ilustrado” (1979, p.64). En conclusión, resumimos tres argumentos del concepto de filosofía propuesto por Ortiz-Osés desde su hermenéutica simbólica (1977, p.17):

1. *La filosofía es nuestra conciencia elevada a sistema.* Es decir, es la explicación de la racionalidad humana en sus dos vertientes recíprocas: teórica y práctica. Lo que supone que la filosofía es "reordenamiento" y "re-orientación" de nuestra razón, pero en constante diálogo con aquello que no lo es: la “sin-razón”. Aquello que es tomado como irracional y falta de logicidad. Esto indica que la filosofía lejos de reprimir la irracionalidad la asume con un sesgo crítico, buscando “corregir” sus aspectos represivos o infundados.
2. *La filosofía es la conciencia de nuestros saberes y no-saberes.* Aquí se expresa esa característica propia de la filosofía: la de ser una reflexión de segundo orden de la realidad. Esto es, un saber, un conocimiento que se construye sobre la base de otros conocimientos existentes (saberes de primer orden de la realidad) y de experiencias ya sedimentadas. De ahí, también, su carácter interdisciplinario que Ortiz-Osés pretende hacer valer con su propuesta hermeneutica. Bajo este punto de vista, la filosofía ha de partir de la articulación entre «lenguaje-experiencia-comunicación» por un lado, y de la articulación «hombre-mundo-lenguaje», por otro. Tomar en cuenta esta doble articulación permite dar razones sobre la forma y estructura de la realidad humana.

3. *La filosofía es conciencia de la finitud.* Esto implica una dimensión eminentemente práctica. Una rehabilitación de la razón afectiva y de nuestro carácter débil como especie. Por esta razón, se ha de procurar una axiología, una valoración de la realidad y la idealidad que expresa.

De esta forma, el sentido común y la ciencia representan los bordes del discurso filosófico, porque sus conceptos y propuestas rodean a la filosofía. La filosofía tiene que hacerse cargo de ellos para responder a las inquietudes producidas desde el suelo de la experiencia humana y tiene que confrontarse con ellos en una especie de diálogo (y, luego, de “autocrítica”) en busca de un “modelo válido” de interpretación que sea más abarcador y comprensivo. Y este modelo lo constituye, precisamente, la *hermenéutica simbólica*.

3.3. ¿Qué es la hermenéutica simbólica? Temas y problemas fundamentales.

A grosso modo, la filosofía hermenéutica retoma el lenguaje como experiencia reveladora del sentido del ser, el cual es entendido ahora no ya como fundamento incondicional sino como mensaje de la tradición, como horizonte que se temporaliza, acogiendo nuestra existencia. Sólo bajo la condición del lenguaje podemos decir que heredamos una tradición. Y pertenecer a una tradición implica que estamos “entremezclados” con una historia de significados y símbolos que resuenan, a modo de voces, en la propia cultura.

Ya vimos que la hermenéutica, tal y como Osés la entiende y desarrolla, es la teoría generalizada de la interpretación. Sin embargo, al igual que Gadamer, los problemas que aborda esta teoría no se limitan a la comprensión de textos, sino que tienen un alcance ontológico pues afectan a la interpretación de la realidad y la propia existencia humana.

Tomando esta explicación como base previa y general, pasemos ahora a comprender la propuesta de una hermenéutica simbólica en Andrés Ortiz-Osés. Respecto a su configuración, el autor dice:

(...) nuestra Hermenéutica simbólica se reclama autónomamente de H.G. Gadamer y de C.G. Jung (...). El caso es que *ambos autores condicionan nuestra propia posición*,

la cual se define por el paso de la hermenéutica del lenguaje a una hermenéutica del lenguaje simbólico. Entendemos por hermenéutica simbólica la interpretación anímica o interpretación-de-sentido de lo real: en donde el sentido no está dado como objeto o cosa sustancial sino como *sujeto relacional*: correferido al alma como centro horadado de la persona” (2000a, pp.9s, c.n.).

Desde esta hermenéutica, la interpretación implica dos fenómenos existenciales: la *comunicación* y el *entendimiento*. Ortiz-Osés los hará coincidir en un solo momento, y buscará su fundamentación antropológica con la intención de reconstruir un “programa metodológico” para la captación del sentido simbólico, que se expresa tanto en los textos como en la cultura, a sabiendas que ésta ha de ser considerada como un texto escrito con símbolos. Tres son los objetivos fundamentales de esta propuesta, que evoluciona hacia la comprensión simbólica:

- d) Primero, llevar a cabo un *entendimiento dialógico* entre los distintos “ismos”; aquí empieza a emerger una de las categorías fundamentales: la de «*implicación*».
- e) Segundo, efectuar la “hermeneutización” del pensamiento actual. Esto significa: tomar conciencia de que toda posición teórico-práctica en filosofía es *interpretación*, independientemente de que se reconozca explícitamente como tal. Significa también, retrotraer las filosofías contemporáneas a una base propiamente hermenéutica; de ahí su diálogo permanente con algunas corrientes, pues, le proporcionan herramientas metódicas para tratar los temas propios de la hermenéutica simbólica.
- f) Y tercero, extraer las consecuencias positivas de la confrontación de los distintos ismos y aprovecharlos en el desarrollo de la hermenéutica filosófica.

De esta forma queda dibujada, a grandes trazos, el proyecto: “La hermenéutica filosófica, en cuanto prima philosophia, intenta llevar una crisis radical al corazón de la realidad omnímoda: una crisis en la que ella misma deberá probarse en autocrítica final” (1976, p.18), entendiendo por «realidad omnímoda» una realidad preñada de significados

culturales y valores, preñada de símbolos cual basamento de la vida y que funcionan al mismo tiempo como pozo arquetipal. Lo de “llevar a una crisis radical” significa en lo más propio, realizar una crítica, análisis o estudio sobre la realidad para emitir un juicio razonado sobre ella y fundar criterios para decidir o valorar sobre nuestra condición en el mundo.

En otro sentido, la hermenéutica simbólica de Osés, pretende:

a) Integrar en una unidad no reductora del sentido a “las diversas y dispersas interpretaciones en la soledad de su incomunicabilidad o incomprensibilidad” (1976, p.12). Una vez más, la pretensión de una hermenéutica simbólica es comunicar lo incomunicado: el símbolo, el simbolismo, los lenguajes simbólicos que enuncian una vida de imágenes y conceptos por medio de distintas experiencias. Se realizará aquí, un esfuerzo por comprender su sentido tomando en cuenta el contexto en que emerge.

b) “Hacer justicia” a esos contenidos de la tradición ya olvidados o no entendidos, mediante una comprensión que, “exponiéndolas en un cuadro correlacional” distribuya sus propios papeles, es decir, dar a cada significación (texto) su lugar, dentro de un evento de sentido conformado por la cultura.

c) De cara a la interpretación de los textos, los símbolos y la cultura, Osés afirma que: “Una hermenéutica [simbólica] tratará de rescatar y amplificar su sentido perdido, de recobrar un tiempo olvidado y regenerar un espacio de interpretación actualizadora” (1976, p.144); esto significa que uno de los propósitos de esta hermenéutica es hacer valer un contenido por medio a la actualización del mismo según su implicación con nuestro presente.

d) Precisar la consistencia de las diversas interpretaciones o, como prefiere decir Osés, poner “los puntos diacríticos que hagan posible su lectura”. En esta perspectiva, se comprende que toda interpretación asigna valor de posición (1976, p.153); y por ello,

e) La hermenéutica busca “una comprensión totalizadora de los lenguajes específicos que integran nuestra contemporaneidad” (1976, p.157). De tal suerte, que la hermenéutica propuesta se hace interdisciplinar.

f) Por último, Osés plantea que lograr una hermenéutica adecuada de un texto es equivalente a obtener las “relaciones esenciales que pueblan todo signo: y un texto o contexto es un signo, un signo de signo” (1976, p.175).

Acorde con estas finalidades, la hermenéutica intenta “re-descubrir” cada texto y darle valor merecido, proponiendo una “re-lectura” de sus perspectivas en clave simbólica y antropológica. En efecto, con Osés se retoma el carácter mediador de todo texto frente a cualquier teoría que intenta simplemente instrumentalizarlo. Más allá de un instrumentalismo (el texto como caja de datos que informan) se trata de restablecer su analogía con el signo y poner al descubierto su “semántica profunda”. Esto significa que la comprensión del texto se logra a partir de la “cosa” que en él se habla y en la *forma* como se habla. Así, desde la práctica se funde *estructura* y *sentido*. Relación que siempre debe tomar en cuenta el intérprete. Acorde con esto, el filósofo realiza una interpretación del mundo que exige referirse constantemente a la tradición en la que se inserta “aquello” que se intenta interpretar. O el mundo como referente trascendental de la interpretación.

Si en el contexto en que se inscribe *Verdad y método* ya estaba extendida la conciencia de la crisis del ideal de un método científico para “alcanzar” la verdad o el conocimiento, en el contexto de Osés el estructuralismo, años setenta, había alcanzado otra posibilidad de análisis en el campo de las ciencias humana junto a los amplios desarrollos de la lingüística y la semiótica.

Osés continuará donde se detiene Gadamer, ya que entiende necesario plantear de nuevo la cuestión de una *metodología del sentido* para la integración de los lenguajes filosóficos dispersos y para la recuperación del sentido subyacente en la vida simbólica e imaginativa que se expresa en filosofías y en concepciones del mundo, que están atravesadas por las huellas de tradiciones mitológicas.

Para Ortiz-Osés la facticidad de la existencia aparece ligada a la cultura y la producción simbólica en cuanto *actividad antropológica-cognitiva*. El hombre se encuentra arrojado a las interpretaciones y a los sistemas simbólicos heredados. Su posibilidad consiste en hacerlas conscientes, tomando postura crítica respecto a ellas y tratando de formar-se una imagen propia. Interpretar es, en este sentido, «interpretar interpretaciones» ya dadas por la tradición y la cultura, preñadas de historias y significados. Hay pues, en Ortiz-Osés una “radicalización” del símbolo y lo simbólico, una ontologización del mismo.

Rehabilitación del prejuicio y de la autoridad, de la pertenencia a la tradición y conciencia histórico-efectual operan en la hermenéutica simbólica, pero ahora fortalecida

con la aplicación de la psicología profunda de Jung. Desde aquí se intenta restablecer *lo arquetípico* como fundación de sentido que involucra a las tradiciones culturales. En efecto, para el pensador suizo la hermenéutica es definida de este modo:

En rigor nada tiene significado, pues cuando no existía ningún hombre pensante no había nadie que interpretara los fenómenos. Sólo tiene significado lo no comprensible. El hombre ha despertado en un mundo que no comprende, y por eso trata de interpretarlo. (Jung, 2004, p.38).

O sea, la primacía e importancia de la interpretación le es inherente al ser humano. Y sólo con ella las cosas adquieren algún sentido. Pero se interpreta porque el hombre se encuentra en una situación de no-entendimiento frente a las cosas. La única forma de encontrar algún sentido es volviéndose a ellas en una actitud de interpretación que las explique y aclare. Esto es, bajo una actitud hermenéutica.

Otro importante argumento de Jung a favor de la hermenéutica simbólica de Ortiz-Osés, es este:

Sin duda el significado nos parece el primero de los sucesos, porque suponemos con cierta razón que somos nosotros mismos los que lo otorgamos, y, también con razón, creemos que el gran mundo puede existir sin ser interpretado.

Pero, ¿Cómo otorgamos significado? ¿De dónde lo tomamos en última instancia? *Nuestras formas de otorgar significado son categorías históricas que se pierden en una oscura antigüedad, hecho este que habitualmente no se advierte como es debido. Las interpretaciones utilizan ciertas matrices lingüísticas, que también provienen de imágenes arcaicas.* Podemos tomar este problema en el punto en que queramos; *siempre caemos en la historia del lenguaje* y de los temas, lo que siempre nos hace volver directamente al mundo primitivo poblado de milagros. (Jung, p.39, c.n.).

Observemos la importancia que otorga Jung a lo que Gadamer llama la «historicidad del lenguaje» y que Osés hace operativo en su hermenéutica simbólica desde una arqueología del sentido. Y como podemos inferir de la tesis de Jung, el lenguaje «re-coge» significados prístinos que desconocemos y sucede que las interpretaciones simbólicas vuelven a evocar estas significaciones que se construyen en base al lenguaje. Por lo tanto, en las interpretaciones se recogen también huellas profundas de esa historia oscura para nosotros. Este principio se convierte en uno de los supuestos fundamentales de la hermenéutica simbólica.

De este modo, Ortiz-Osés con su relectura de Carl Jung viene a ampliar la tesis gadameriana acerca de la tradición: debemos dejar que la tradición nos hable desde sí misma, esto es, en “sus propias pretensiones”, no imponiéndole un esquema caprichoso y ocurrente, sino bajo el criterio “de que ella tiene algo que decir” (Gadamer, *Vol. 1*, p.438). En ese sentido, el intérprete tiene que aprender a que el símbolo diga o exprese su contenido que está siempre en relación con su contexto histórico. Afirmando con ello el carácter relacional de todo símbolo (Ortiz-Osés, 2006a, p.61, af.85⁵²). De esta forma, el sentido brota desde una donación más originaria que la del *cogito* y el propio signo arbitrario, pues el sujeto se constituye como intérprete de su praxis a partir de una asunción de valores impregnados de vida simbólica. Por eso, la hermenéutica simbólica invita a una axiología, a tratar de entender el concepto de ser como sentido, valor o valencia de lo real. La perspectiva hermenéutica simbólica entiende la necesidad de hacer un “rodeo”, como diría Ricoeur (2003, p.34), por los signos, el lenguaje, los símbolos, incluso, las normas que son las que dibujan los esquemas de la acción del sujeto.

En conjunto, la obra hermenéutica de Ortiz-Osés experimenta un tránsito importante: del «giro lingüístico» al «giro antropológico» y desde éste a la *ontologización del símbolo*. Para Osés, el simbolismo aporta significatividad humana y sentido. Así, la construcción de su hermenéutica se encuentra dominada por la *intención integradora*: por su capacidad de acceder al ámbito de las *ciencias humanas* hasta formular una hermenéutica interdisciplinar.

52 La signatura: af. 85, corresponde al número del aforismo en el texto con el número de página donde se localiza. En lo adelante, cuando citemos un aforismo del autor lo realizaremos de la misma manera.

Luis Garagalza, interpretando esta intención de Osés dice: “nuestro autor estudiará los diferentes lenguajes como lenguajes de sentido, cosmovisiones o articulaciones simbólicas de lo real, simbologías que configuran auténticas mitologías con sus correspondientes axiologías implícitas o implicadas” (2009, p.8). A partir de esta propuesta la hermenéutica contemporánea va de la «ontología del comprender» (Gadamer) a una «antropologización de la comprensión»; por lo que ha de hablarse no sólo de una *ontología de la interpretación*, sino también, de su antropología: de unos *fundamentos antropológicos de la interpretación*. Paso decisivo que sólo se logra de la mano de E. Cassirer: desde la lectura hermenéutica de la teoría de las formas simbólicas del filósofo alemán, se materializa un desplazamiento que va de una hermenéutica puramente filosófica y ontológica, a una antropológica y simbólica.

Pero este proyecto terminará concretándose cuando Osés introduzca, también, su interpretación de la psicología de Jung (1988a) no como mera “psicología profunda”, sino como una hermenéutica del sujeto –sujeto como ser dependiente y atado a símbolos- y de hecho, como una «arqueología del sentido». De esta manera, lo que Ricoeur hizo con Freud (1970), Osés lo hace con C. Jung⁵³. Con este injerto, Osés plantea que el problema central de la hermenéutica es la cuestión del sentido y de su comprensión, cuyos fundamentos son ontológicos como antropológicos, dimensión a partir del cual el ser humano construye sus horizontes de significación.

En otro lugar, nuestro autor dice: “la comprensión hermenéutica de las cosas no es una mera captación racioentitativa de lo dado, sino una auténtica *interpretación relacional*, la cual *conlleva tanto la traducción como la valoración de lo real* por parte del hombre, es decir, humanamente” (2000a, p.10). Esto significa que la hermenéutica simbólica *capta* no sólo lo que se dice, sino el *sentido, lo que quiere decirnos* en el contexto humano de la significación axiológica, comprendiendo asimismo la dimensión de los valores que se proyectan a través de los discursos o visiones del mundo que elaboramos para dar sentido a la existencia. Aquí, las preguntas esenciales para Ortiz-Osés son: ¿qué *acontece* en la experiencia simbólica? ¿Qué *acontece* en la experiencia del sentido? ¿Qué *acontece* en el símbolo?

53 Recordemos que Ricoeur publica: *Freud: una interpretación de la cultura*; pues bien, nuestro autor expondrá su propia comprensión de Jung considerándolo asimismo como intérprete de la cultura.

Estas respuestas se dirigen a analizar nuestra *herencia simbólica*. Abrirnos por ello, a la interpretación de los símbolos que se refieren a la propia vida, pero que se expresan desde un universo imaginativo y metafórico. Por esta razón, para Ortiz-Osés el giro lingüístico no es suficiente para que la hermenéutica alcance su racionalidad práctica y análisis del comprender; hace falta como hemos visto, un giro antropológico que le permita situarse entre la filosofía y las ciencias humanas (2000a, p.13). Así, la hermenéutica simbólica emerge con carácter interdisciplinar e intercultural, creando una nueva alianza:

La perspectiva teórica de la *hermenéutica simbólica*, preocupada, sin embargo, en mediar y profundizar en la complejidad de lo «simplemente» dado como dato objetivo de la época, procede del entrecruzamiento crítico contemporáneo de las diferentes ciencias humanas en torno al lenguaje y su sentido. Psicoanálisis, historia de las religiones, antropología, filosofía de las formas simbólicas, filología, lingüística, estética, historia del arte, etc., todas estas disciplinas confluyen en un campo interdisciplinar a partir del cual se intenta comprender el mundo del hombre a través de sus configuraciones simbólicas (Solares, 2001, p.8).

Con razón, la hermenéutica simbólica se presenta como una *síntesis* entre hermenéutica y simbolismo (Ortiz-Osés, 2000a, p.76). Aquí lo “axiológico”, repetimos, es fundamental, pues, significa: *lugar de valores*, espacio donde se expresan valores y valoraciones morales, culturales, estéticas, religiosas, cognoscitivas y un largo etcétera. En este sentido, la consideración del lenguaje deja de ser meramente instrumental y pasa a ser considerado en su *función relacional*, es decir, comprendido como “relación existencial” y “apertura al otro” gracias al proceso de comunicación, o *el lenguaje como apertura al mundo*.

Por esta razón, la hermenéutica simbólica considera que la *función simbólica* que emerge a partir de la creación de los mitos, el arte, las religiones, es "el resultado

fundamental de un desarrollo interno en la dinámica formativa de la psique humana" (Solares, 2007, p.19). Y que, además, es una ganancia en el trayecto evolutivo de nuestra especie que le ha servido como re-medio y vehículo de sus representaciones en torno a su mundo y la realidad.

Como veremos en la segunda parte de esta investigación, la "naturaleza" del hombre consiste en ser un *animal simbólico*. En cierta manera, toda acción, todo pensamiento o toda manifestación de lo humano contiene y conlleva un trasfondo simbólico, una re-traducción simbólica que impregna la vida y confiere sentido a la existencia. Por eso, la hermenéutica simbólica accede al estudio del imaginario y de su lenguaje simbólico: "propone una concepción unitaria del hombre en la que el alma, es decir, la totalidad de la psique, se integra en el seno de la función simbólica evitando la ruptura entre lo racional y lo imaginario" (Solares, 2007, p.21). Se busca una racionalidad no escindida de lo afectivo, lo creativo, lo visual, de la imagen, de la actividad imaginante... una racionalidad no obturada por el ideal de la exactitud y lo puntual, sino abierta a la capacidad creativa como cura de la existencia. Y como nos indica Blanca Solares:

El lenguaje de la imaginación se concibe aquí, atendiendo a su fundamento simbólico, capaz de disolver las rígidas fronteras establecidas entre *mythos* (lenguaje mítico) y *logos* (lenguaje conceptual) y en el que las palabras e imágenes por más que puedan referir un significado preciso (consenso o código convencional) nunca se desprende de un poder de evocación y trascendencia que se mantiene latente (2007, p.21).

Es precisamente *lo latente*, el *sentido implicado*, lo *tácito* que la hermenéutica simbólica intenta auscultar para que el sentido mismo no permanezca callado, sino revelado a nuestra comprensión del mundo. Y es que para la hermenéutica simbólica la imaginación, la imagen, el arquetipo, el símbolo, la simbolización, los mitos son considerados como categorías gnoseológicas primordiales a las que hay que definir y asumir al momento de conocer o analizar al ser humano en su fondo y trasfondo.

Así, lejos de considerar la imaginación como la "loca de la casa" a evitar, para este enfoque "La imaginación...interviene en la comprensión del mundo actuando a la manera de un «dinamismo organizador de las sensaciones», reformando los datos y reorganizando la experiencia" (Solares, p.21). En este sentido, la hermenéutica simbólica instituye una "nueva comprensión antropológica" encaminada a conocer la subjetividad humana en su relación comunicativa con lo otro: la cultura, la historia, las visiones del mundo.

Al considerar al símbolo como "rostro del alma" o como nuestros "mapas" de las profundidades de la vida mental, la hermenéutica simbólica se inclina por la "estructura imaginante del ser" (humano), por la "dimensión semántica del símbolo, su lenguaje". Y puesto que la imaginación es considerada como "creadora de sentido" se inclina por saber, también, su papel en la construcción del conocimiento.

En esta perspectiva, además se profundiza en la comprensión simbólica de las expresiones culturales que definen a una determinada sociedad. Para ello, tiene que acceder a las diversas producciones del hombre que son el indicio y código de su universo simbólico. Todo este conjunto, que acumulan "datos" a modo de un archivo, nos permite "inferir" estructuras cargadas de contenidos que podemos situar en un contexto determinado con el objetivo de conocer al hombre. Este conjunto constituye un "discurso simbólico". Pese a tener una lógica distinta a la de un discurso científico, no está desprovisto de coherencia y cohesión. De hecho, ambas categorías hacen de la «imaginación simbólica» una dinámica intrínseca e inmanente a la propia existencia. Como ha mostrado Gilbert Durand en un importante artículo (2012, p.106):

Este es el carácter que separa al mito –más o menos, por otra parte– de la narración demostrativa (razonamiento con respecto al cual la demostración matemática es el ejemplo más puro) y de la narración ("mostrativa", podríamos decir, descriptiva, semejante a la utilizada por la "historia natural"). Es la "redundancia" (Lévi-Strauss) a la que apunta el mito, lo que abre la posibilidad de ordenar sus elementos (mitemas) en "paquetes" (enjambres, constelaciones, etc.) sincrónicos (es decir,

poseedores de resonancias, de homologías, de semejanzas semánticas), ritmando obsesivamente el hilo “diacrónico” del discurso. El mito repite, se repite para impregnar, es decir, para persuadir.

Por esta razón, a menudo se dice que el mito no explica o describe unos acontecimientos como si fuesen "hechos positivos" porque su "lógica es la de una reiteración de imágenes sonoras «obsesivas»" (Solares, 2007, p.22). Con lo dicho, queremos mostrar que la dimensión simbólica en el hombre y su expresión poseen una lógica interna y unas características que les son propias.

Otro aspecto a destacar es lo que Blanca Solares (2002, p.8) ha traído a colación, a propósito de la hermenéutica simbólica de Ortiz-Osés, se trata de la idea del hombre como "ser carencial". La hermenéutica simbólica ortizosesiana parte de esta idea: el ser humano es un animal deficiente, insuficiente y falto de muchos "atributos naturales" para enfrentarse directamente a su medio. Es en virtud de esta carencia que el hombre se ve obligado a tener que construir un sistema simbólico que le permita, en primer lugar, re-presentarse la realidad y, en segundo lugar, interpretarla e interpretarse a sí mismo. Esta concepción del ser humano conlleva a la comprensión del hombre como ser «inacabado» (Ghelen, 1987), siempre en busca de aquellos “atributos complementarios” para su existencia. En esta andadura se construyen relatos, narraciones, cuyo objetivo es obtener mayores posibilidades de movilidad en el mundo.

Ahora bien, desde un esquema general la intención de la hermenéutica simbólica es mediar entre la reflexión filosófica y el simbolismo:

En tanto que hermenéutica, la filosofía de Ortiz-Osés se centra en el lenguaje como objeto y sujeto de interpretación, pero en tanto que simbólica no lo considera con un interés epistemológico sino propiamente antropológico: lenguaje dice diálogo ético-reflexivo (espiritual) y consenso racional, pero desde un apalabramiento anímico-existencial y consentimiento interpersonal (Garagalza, 2002, p.197).

Se desarrolla, así, una «axiológica del sentido», repetimos, una valoración del sentido de la vida en su dimensión simbólica, pero abierta a una ética intercomunicativa; intercultural, de diálogo con las culturas; una hermenéutica de los lenguajes culturales. Sólo así, la hermenéutica simbólica

(...) se proyecta así como un amistamiento o amigamiento de los contrarios realizado mediante la interpretación (consciente) de los productos culturales (texto: ergon) como interpretaciones (simbólicas), como resultado de un proceso (energeia) en el que la realidad inmediatamente vivida, lo sentido en la oscuridad de la inconsciencia sale a la luz de la conciencia, aparece, se expresa, manifiesta o revela, trasponiéndose en imagen (Garagalza, p.197).

Se concibe "lo real" como un motivador fundamental para generar símbolos y no considerada como dimensión cerrada, "puramente empírica". Así, pues, "lo real" sufre un repliegue: no sólo se producen o se dan "cosas concretas", sino que tras ese "real-concreto" subyace una forma simbólica. Es decir, las actividades humanas generan un sistema de significados que conforman una estructura simbólica del mundo. De tal forma que la realidad en sus diversas manifestaciones se sostiene por un andamiaje simbólico que aprisiona lo sensible, la materia y el sentido profundo; todos en una imagen o imaginario, que encuentra en el espacio de la historicidad, del lenguaje y de la psique su razón de ser.

Sin embargo, para la hermenéutica simbólica ese contenido no es una superficie plana, homogénea. Más bien posee fisuras, desgarros, protuberancias, accidentes. Encontramos una «herida». Tal como se manifiesta en una piel o tela desgarrada, cortada. O como si extendiéramos un lienzo, lo tensásemos y luego con un bisturí hiciéramos cortes. Esta «herida», se encuentra en la base de la cultura y del hombre. Garagalza ha sabido interpretar así:

Pues bien, la tarea de la hermenéutica simbólica cultivada por Ortiz-Osés consiste precisamente en el intento inacabado e inacabable de suturar (simbólicamente) esa herida (real). Pues la cultura, remedio simbólicamente proyectado por nuestra naturaleza desgarrada, a medida que se consolida se va literalizando, va perdiendo la memoria de su carácter cultural-simbólico, y se naturaliza, formaliza, burocratiza, esclerotizándose, perdiendo el alma, hasta el punto de que el remedio puede resultar peor que la enfermedad (como vio Nietzsche). Mantener vivo ese recuerdo devolviendo el alma a nuestro mundo desencantado y a nuestras relaciones funcionalizadas: tal es la propuesta cultural de la hermenéutica simbólica iniciada por Ortiz-Osés (2002, p.198).

Se trata de un «re-encantamiento del mundo». Pero no consistente en volver a un misticismo vacío, ni en incorporar forzosamente mitologías clásicas (y a veces alienantes) a programas de pensamientos así sin más, sino de re-valorar, valorar, escudriñar, atender, entender nuestra dimensión simbólica a veces olvidada o soslayada por una cultura del imperio de la tecnología. La hermenéutica simbólica viene así a replantear la actividad de la interpretación simbólica como vía de acceso a la cultura y al lenguaje simbólico como el núcleo que la organiza. Y ya ha confirmado nuestro filósofo que: "En nuestra hermenéutica la interpretación (simbólica) se sitúa entre la implicación y la explicación -mediadoramente-. Si he hecho hincapié en la implicación, ello se debe a que la implicación es el fundamento de la explicación" (2006a, p.33, Af.63).

Vida cotidiana, vida ordinaria, "cosas de la vida" o cotidianidad, son los distintos nombres para referirse a la vida misma con todo el peso de la intuición que provocan las mismas vivencias, pues, sólo logramos intuirlos o experimentarlos desde dentro, desde la dinámica de la conciencia y su interrelación dialéctica con lo inconsciente. Aquí aparece lo simbólico como la bisagra entre estas dos dimensiones: "lo consciente" y "lo inconsciente".

La hermenéutica simbólica se hace compromisaria tanto con la idea de la historicidad del mundo, como con su dimensión simbólica. Y esto quiere decir, que entiende

el mundo como despliegue del sentido (que es temporal) donde la existencia se funda o se da en ese horizonte, convirtiéndose a partir de ahora en su posibilidad y apertura. Así, todo lo que adviene a la existencia humana tiene el carácter tanto de "histórico" como de simbólico y en todo caso, la existencia se atiene a esa condición condicionante. Pues, precisamente, es la única condición y una manera que tenemos de captarla es penetrando en las estructuras simbólicas que bordean los ciclos de la vida.

La in-suficiencia de la metafísica tradicional estriba en que con su aparato categorial y representacional de la realidad, no puede captar o comprender esta dimensión de la vida, que es lo simbólico. Con su "abstracción pura" castra el colorido, lo cromático, la riqueza de esa expresión. En oposición a esta actitud teórica, la hermenéutica simbólica osesiana reivindica la vida del símbolo o la vida simbólica comprendiendo a su interpretación sus características y aspectos fundamentales.

«Ser-en-el-mundo» no significa solamente, como en Heidegger (1996, p.32), tener ya siempre familiaridad con una totalidad de significados, *sino también estar vinculado a una dimensión simbólica que dota de sentido mi mundo, mi vida psíquica*. Lo cual significa que estamos inmersos en un horizonte de sentido, en una anticipación del símbolo, puesto que el símbolo ha participado en el proceso de humanización y evolución de la mente y de la cultura.

De esta forma, la hermenéutica simbólica logra una "visión transversal" de la realidad, haciendo valer el llamado "principio ausente" que consiste en interpretar el sentido latente, la implicación y lo implícito de un discurso. Este «implícito» es lo simbólico. De ahí, como ha asegurado Garagalza, la propuesta de Osés tiene *carácter relacional*, pues siempre intenta "implicar los contrarios". Este "ejercicio de implicación" significa plantearse la "mediación como objetivo" fundamental, en cuya praxis intenta "tender puentes y pensar mediaciones, a eliminar escollos, erradicar violencias" (Lanceros, 2011, p.240). Y no hay mejor manera de realizarlo que interpretando las culturas a través de sus sistemas simbólicos. Con esto, Ortiz-Osés ha logrado "un peculiar modo de comprensión de la realidad...una perspectiva *suis generis* fundada en una razón simbólica o relacional" (Solares, 2011, p.255). Gracias al alcance interdisciplinar de la hermenéutica simbólica, Ortiz-Osés abunda en la experiencia psico-social, y:

Siguiendo en esta dirección nuestro autor va a sacar a la hermenéutica fuera del territorio clásico de la filosofía y la teoría de la interpretación haciendo que se implique en la comprensión de la(s) cultura(s), en particular de la cultura vasca y su mitología, que ofrece un carácter matriarcal en marcado contraste con el patriarcalismo predominante tanto en la cultura griega como en la tradición judeo-cristiana y, consecuentemente, en nuestra cultura moderna que resulta de su entrecruzamiento (Garagalza, 2011, p.278).

Significa, entonces, que la hermenéutica simbólica, va más allá del territorio filosófico u ontológico para aterrizar en el campo de lo cultural. Como consecuencias se llega a una «hermenéutica de la cultura» que busca “ensanchar” nuestra experiencia del símbolo, abriéndonos a la axiología/arqueología del sentido para alcanzar "una valoración de nuestra forma de vida" (Garagalza, 2004, p.198).

La tradición filosófica occidental se fundó básicamente en un juego de pares de opuestos: materia/forma, sustancia/accidente, ser/ente, pero sin remediar o mediar en las contradicciones. Fundándose así, un dualismo estricto que zanja una distancia entre hombre y mundo. De esta manera, la filosofía operó durante mucho tiempo sobre la construcción de tensiones, discuriendo en torno a un ideal de vida que termina coincidiendo con las nociones de unidad, orden, identidad; dejando fuera todo lo contrario a esta conceptualización: digamos lo "impuro", la pluralidad, la dispersión, la diferencia, el devenir. Pero ahora, se trata de refundar una nueva visión que "supere" esa concepción limitada o desgarrada e incorpore lo otro. Precisamente, la hermenéutica simbólica se propone ser esa “visión”.

Una vez más, Garagalza interpreta esta acción diciendo (2011, p.280): "En este punto el autor procede a «desnudar» la materia y forma de sus vestiduras conceptuales para captar su significación antropológica, su sentido simbólico, su engarce en la vida humana".

A raíz de esto, la hermenéutica simbólica desarrolla una importante crítica que se abre en una triple dirección:

- a) Crítica a la metafísica tradicional.
- b) Crítica a la estructura psico-social patriarcal dominante y represora de lo matriarcal.
- c) Crítica al dualismo categórico.

De cuya guisa podemos sintetizar, a su vez, su triple propósito: en la primera se busca revalorizar el *mythos* como campo de emergencia del *logos* y del concepto, recuperando con ello el papel del símbolo y del trazo poético en la construcción del pensamiento filosófico; en la segunda, "su propósito es revalorizar el sustrato matriarcal excluido, restableciendo el truncado diálogo con el «otro», para lo cual es necesario dejarle hablar, cederle la palabra, escuchar y auscultar" (Garagalza, 2011, p.280). La tercera crítica, busca construir los caminos de una ontología libre de dualismos, que incorpore una visión quiasmática, cruzada, relacionalista, implicacionista, correlacionista de la realidad, el mundo, la vida, el conocimiento.

La insistencia de la hermenéutica simbólica osesiana en la importancia de la mitología se debe en parte a su interés por comprender lo próximo, en su caso la cultura vasca, como ha señalado Garagalza (2011, p.280); pero también pensamos que es una manera de acceder al trasfondo en que se inserta la cultura en general, y recordarnos al respecto que la vida cotidiana está bañada y cargada de mitologemas, de leyendas, de "cuentos de caminos", de proverbios, refranes, relatos que *relatan* un acontecimiento ocurrido cuyo sentido sirve como "ejemplo" morales o rituales. O bien, motivar a una acción, influir al pensamiento.

A la sazón, se abre la posibilidad de entablar "un encuentro tanto intercultural como intracultural" (Garagalza, 2011, p.281), o un discurso que lo posibilite. Y qué mejor forma que la interpretación del simbolismo para realizarlo. Es en este sentido que entendemos la idea de Garagalza cuando refiere que la propuesta de Ortiz-Osés asume un "simbolismo radical". Y es que el símbolo, como veremos más adelante, deja abierta la posibilidad infinita para que se interprete, ya que "establece mediaciones relativas, parciales,

temporales, que mantiene la apertura, impidiendo el dogmatismo y el absolutismo" (Garagalza, p.281).

En esta perspectiva, la hermenéutica simbólica sigue los pasos del "espíritu" de la filosofía actual consistente en renunciar a la idea de una verdad sin mediaciones ni presupuestos, o a una concepción del ser en términos fundamentalistas. Ya veremos cómo la ontología que se desprende del programa de Osés funciona, a su vez, como "re-medio" de los extremos y dualismos:

(...) el resultado de esta aplicación de la hermenéutica filosófica a la interpretación de una cultura concreta va a ser un redescubrimiento de la eficacia del simbolismo y de su pregnancia como infraestructura sobre la que se levanta nuestro(s) lenguajes(s) y nuestro pensamiento (Garagalza, 2011, p.282).

Al recuperar el simbolismo también se retoma la noción de *alma* en tanto realidad psíquica, así como las diversas funciones de la mente y las capacidades o potencias que conducen a imaginar, a crear símbolos para expresarnos. Se retoma, de esta forma, el «ámbito de lo anímico». El alma como mediación entre lo espiritual y lo material. O el alma concebida como enganche o puente entre una realidad y otra. Esto es, lo subjetivo y lo objetivo coexistiendo y dándose a la vez, como notas en un concierto.

En esta dimensión, el lenguaje es visto también como símbolo. Para Ortiz-Osés, también sería «imagen de sentido» que proyecta sentidos, valga la redundancia; pues, el lenguaje no se reduce a lo meramente descriptivo, fáctico, entitativo, sino a una gama mucho más compleja de significados y contenidos profundos que gravitan en el inconsciente del hombre. Esta compleja red de sentidos y significados que expresa el mismo lenguaje, "articula nuestra experiencia viva o vivida" (Garagalza, 2011, p.283). La hermenéutica simbólica conjuga los contrarios, en el fiel sentido de que busca su integración y no su "superación" o desplazamiento:

En este sentido, la hermenéutica simbólica de Andrés Ortiz-Osés se presenta a sí misma como una filosofía dialéctica (palabra acuñada por él mismo) que se inserta

entre los contrarios sin pretender superarlos, dialécticamente, ni separarlos, de un modo dualista. Esa inserción o radicación en el medio (mesotes: Aristóteles) es una búsqueda de una mediación, de un diálogo o, mejor, atendiendo a la distinción apuntada por Santiago Zabala, de una *conversación* que ponga a las partes en comunicación, sin suprimir la diferencia y la tensión consecuente, impulsando un proceso inagotable de equilibramiento dinámicamente mantenido por oscilación y coimplicación (Garagalza, 2011, p.283).

El principio de no contradicción, heredado de la tradición lógica, co-partícipe del ideal de «racionalidad fuerte», había planteado una "ruptura" entre los contrarios. Para este principio es inaceptable un discurso que quiera hacerlos dialogar. Desde esta puesta en escena, el fenómeno de la hibridación conceptual y teórica no es posible. Por el contrario, la hermenéutica simbólica se muestra como la contraparte de este principio apelando más bien al «*tercero incluido*»; esto es, una explicación o interpretación que apuesta por "una cierta gradualidad o continuidad entre ellos" (Garagalza, p.283). Así, ocurre una especie de transfiguración de la propuesta hermenéutico-simbólica de Osés: se «con-vierte» en una *filosofía acuática*⁵⁴ que intenta asumir la ambigüedad del mundo y del ser humano (Ortiz-Osés, 2010a). Resquebrajamiento de la unidad, de la concepción monolítica de lo real. Podríamos concluir con las palabras de Garagalza diciendo:

(...) la hermenéutica simbólica de nuestro autor tiene un sentido ambivalente de signo simbólico o, como aquí lo traducimos, de sentido acuático, por cuanto concibe lo real no como un conjunto de cosas secas ni tampoco como un conjunto de conceptos puros (ambos modos son extremistas) sino como un entramado coimplicativo de símbolos, los cuales son imágenes de sentido fluido fuente y, además, influyente en nuestras acciones humanas. De aquí su significación

54 Filosofía acuática significa una visión capaz de conjugar, mezclar los contrarios, híbridas conceptos, así como diluir las contradicciones. Aflojar los fundamentos y dogmas.

antropológica y psicosocial y la importancia otorgada al lenguaje como «mediador» de toda interpretación del mundo por parte del hombre (2011, p.309).

Esto viene a «con-firmar» una de las conjeturas que hemos venido manejando a todo lo largo de nuestra investigación: que la filosofía de Osés expresa el "espíritu" de la filosofía actual, consistente en no dejarse atrapar por una concepción del ser, la verdad o la realidad en términos "fuertes" o absolutos o "puros", y que por el contrario sigue el camino del «debilitamiento del ser», de la asunción de la ambigüedad del mundo y la ambivalencia de la vida. De ahí, la necesidad de construir una ontología implicacionista, en donde el *quiasma*, el cruce, es el eje directriz del discurso. Una hermenéutica que da importancia al lenguaje simbólico donde el imaginario cobra color y espesor frente a la mera conceptualización abstracta.

En definitiva, una opción por lo axiológico según la cual la vida consiste en hacer valer y valorar. De esta manera, se concibe que el fundamento de la realidad es líquido. Posee un fundamento acuático. Empero, no se trata de decir que aquello es "falso" y esto "verdadero", sino en afirmar "que nos movemos en un mundo humano relacional e intersubjetivo, dialógico y simbólico" (Garagalza, 2011, p.310). Por esa razón, podemos bien hablar de una «estructura simbólica del mundo», como reza uno de los títulos de Ortiz-Osés (2012).

Pasemos, ahora, a comprender cómo el filósofo concibe al lenguaje, el símbolo y la interpretación desde su teoría hermenéutica filosófica. Iremos presentando los componentes básicos de esta visión, como parte de su programa de pensamiento basado en una *ontología del lenguaje*.

SEGUNDA PARTE:
LENGUAJE, SÍMBOLO E INTERPRETACIÓN

CAPÍTULO IV

Teoría y praxis de la interpretación

4.1. “Homo-interpres”: el hombre como «animal simbólico» y «hermeneuticum».

En la primera obra de Ortiz-Osés (1973) corroborábamos la unificación entre dimensión antropológica y lingüística, constituyendo una especie de *quiasma* que supera todo tipo de dualidad ontológica⁵⁵. Así, que quedaban interceptados dos ámbitos de la experiencia humana: *lenguaje* y *mundo*, entrelazados como un tejido que posibilitan la producción simbólica y la actividad cognoscitiva.

Ahora bien, este planteamiento contempla el intento de bosquejar una antropología hermenéutica que dé respuesta a dicha relación (lenguaje-mundo) integrando los planteamientos de Cassirer, Heidegger y Gadamer, así como los de Amor Ruibal⁵⁶ y Jung. En estos autores se resalta la función interpretativa como actividad dependiente del lenguaje en tanto actividad simbólico-cognitiva.

Dado que Osés retoma la tesis de Cassirer en torno al hombre como «animal simbólico», es preciso plasmar el planteamiento del filósofo alemán:

En el mundo humano encontramos una característica nueva que parece constituir la marca distintiva de la vida del hombre. Su círculo funcional no sólo se ha ampliado cuantitativamente, sino que ha sufrido también un cambio cualitativo. El hombre, como si dijéramos, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentran en todas las especies animales, *hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como*

55 Retomamos la noción de “quiasma” de Merleau-Ponty. Se refiere a ese “espacio de encuentro” y de confluencia donde la *dualidad* y la *mónada* quedan disueltas en favor del *mestizaje*, la *mezcla* y *unidad de los contrarios*.

56 Para un resumen de estas posiciones puede leerse el artículo de Ortiz-Osés “Filosofía española y filosofía europea. Para una confrontación de Amor Ruibal con la filosofía de Heidegger”. En: *Giorn. Meta* (Génova), 26, pp.171-184. Cabe también recordar que ya este intento de fusionar ambas filosofías, desde una perspectiva comparatista, empieza a lograrse en su tesis doctoral que fue presentada en la universidad de Innsbruck.

sistema «simbólico». Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana. Comparado con los demás animales el hombre no sólo vive en una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad. Existe una diferencia innegable entre las reacciones orgánicas y las respuestas humanas. En el caso primero, una respuesta directa e inmediata sigue al estímulo externo, en el segundo la respuesta es demorada, es interrumpida y retardada por un proceso lento y complicado de pensamiento. (...). El hombre... ya no vive solamente en un puro universo físico, sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la especie humana. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red. El hombre no puede ya enfrentarse con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. ... [El hombre] en lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial. Su situación es la misma en la esfera teórica que en la práctica. Tampoco en esta vive en un mundo de crudos hechos o a tenor de sus necesidades y deseos inmediatos. Vive, más bien, en medio de emociones y esperanzas y temores, ilusiones y desilusiones imaginarias, en medio de sus fantasías y sus sueños. (...).

Desde el punto de vista al que acabamos de llegar podemos corregir y ampliar la definición clásica de hombre. A pesar de todos los esfuerzos del irracionalismo moderno, la definición del hombre como animal racional no ha perdido su fuerza.

[pero] la razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero *todas estas formas son formas simbólicas*. Por lo tanto, *en lugar de definir al hombre como un animal racional lo definiremos como un animal simbólico*. De este modo podemos designar su diferencia específica y podemos comprender el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización (2004, pp.47-49, c.n).

Lo importante de este planteamiento es que el símbolo es entendido como el “medio” que posee el ser humano para entender su mundo. Así, *el mundo se nos da mediado por el símbolo*, o sea, se nos da simbólicamente. El símbolo es mediador por excelencia entre las cosas y la capacidad de representar, pensar y argumentar. Todo forma una compleja estructura simbólica: el ser humano no vive “crudamente” en su mundo, sino que viene “cocido” en esas configuraciones simbólicas, las cuales sirven para dar sentido. De este modo, se formaliza todo un “aparato simbólico” que se adhiere a la estructura de la existencia:

Formas lingüísticas, imágenes artísticas, símbolos míticos o rituales religiosos, según Cassirer, *constituyen los hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana*; son medios artificiales que se interponen al ser humano en su proceso de ver, conocer o tratar la realidad que le rodea (Valleverdú, 2008, p.14).

Mientras otras especies animales poseen instintos que funcionan para adaptarse al medio, los seres humanos disponen del sistema simbólico que contribuye a la transformación de su mundo circundante. Por eso, todo intento de abordar el problema “qué es el hombre” se verá obligado a recorrer la historia de sus producciones discursivas y simbólicas, en tanto les permite constituirse como ser cultural. Entonces, es necesario considerar la inteligencia humana junto a su capacidad de “imaginación simbólica” que le permitió, como especie, el desarrollo de su psique.

Bajo este nuevo presupuesto, nos adentramos en una hermenéutica de la facticidad: una interpretación de la existencia en tanto se concibe desde su propio «arrojamiento» en el mundo, *pero tomando en cuenta la productividad simbólica junto a la capacidad para construir sentido*. Así se concibe que el «mundo-del-hombre» no es una caja llena de objetos que mantienen una rígida distinción entre sí, empero una "estructura originaria y constantemente íntegra" de sentido; "lugar" donde se dan significados que forman relaciones y redes.

Así, el mundo es un sistema de relaciones, de sentidos construidos por la cultura. La determinación del "ser-ahí" se encuentra en su propia existencia gracias también al discurso, a la expresión, al lenguaje, al símbolo que sitúa las cosas en un horizonte determinado. Por esta razón, el "ser-ahí" no puede tomarse nunca como un "género de entes 'ante los ojos'" (Heidegger, 1996, p.54): no puede entenderse como "cosa", sino como "realidad histórica", trascendente y discursiva. Esto es, como realidad que siempre se interpreta en su mundo, en constante construcción de su "sí-mismo" pero en relación con los otros, aunque siempre desde una determinada interpretación.

El ser humano es el único ser que puede interpretarse e interpretar las cosas. Sin embargo, esta condición no es subjetiva, sino que pertenece a la universalidad del comprender y a la estructura general de la existencia. Significa, entonces, que "nadie" puede decidir "no interpretar" porque desde ya está interpretando. Mas lo que hace la diferencia es el modo en que (se) interpreta⁵⁷.

Asimismo, la interpretación no es ningún "instrumento" sino un "modo de ser", ya que al nacer estamos en el horizontede la interpretación, del lenguaje y de la cultura: nuestro ser se constituye interpretativamente. Por eso, la hermenéutica simbólica pondera el valor de la experiencia como instancia de sentido y vuelve a plantear con ella la conexión ontológica entre experiencia interpretativa, vida, sentido, símbolo y lenguaje:

Interpretar al hombre como intérprete e interpretado a su vez, es decir, como interpretación, es (...) llevar a cabo una reinterpretación (...) de todas las

⁵⁷ Así, por ejemplo, puedo ser un sujeto crítico o acrítico; apasionado o desapasionado; con "espíritu objetivo" o "mentiroso".

interpretaciones históricas consignadas entendiéndolas (comprendeéndolas) como una unidad dramática cuyo hilo conductor y simbología (...) se denomina lenguaje. Nuestra propia redefinición del hombre nos remite en tanto al lenguaje como medium de la faena hermenéutica a realizar (Ortiz-Osés, 1973, p.22).

El lenguaje, por lo tanto, es más que un instrumento de comunicación. Para la hermenéutica simbólica es una urdimbre que constituye la vida, nuestro existir. Es, además, “la materia de toda especulación y praxis” (Ortiz-Osés, 1973, p.22). Asimismo, el lenguaje se convierte en nuestro horizonte ineludible: “la forma conformadora de toda interpretación” y especulación, llámese pensamiento. En este planteamiento opera el «giro lingüístico», esencial en la teoría hermenéutica actual. También, Osés entiende que el lenguaje es el “único órgano de entendimiento universal” (p.23), tesis que lo vincula a Gadamer respecto a sus posiciones de la universalidad del lenguaje, sólo que Osés resalta más su dimensión simbólica y antropológica.

El lenguaje se entiende como *lugar de revelación de la verdad*, es decir, como “espacio” en que se da. La verdad se presenta en los usuarios del diálogo confrontando argumentos y obligados a la búsqueda constante de una mejor comprensión y esclarecimiento del mundo. Por esta razón, la “naturaleza” del lenguaje es «intersubjetiva» y «dialógica». Lleva a cabo el proceso de comprensión y comunicación humana, pues, gracias al lenguaje el hombre se inserta en un núcleo simbólico que lo trasmuta no en un “ente abstracto” o abstraído de la totalidad del mundo, sino en un ser participativo y afectivo, ya que tiene que responder a la realidad en que vive a través de una acción discursivo-comunicativa e interpretativa, expresando así su visión de las cosas. A la sazón, dirá Osés: “El hombre es la morada del «mundo», y no sólo el mundo lugar de aquél. El hombre es el homo-interpres” (1973, p.79).

Decíamos que entre hombre y mundo existe una compenetración, por tanto, una *correlación* y no un dualismo. En este sentido, el ser humano se ubica entre la historia y la naturaleza. Se convierte así, en un *mediador* de sus contenidos. El hombre se inter-pone entre ambas, es *intérprete*:

Se interpone interpretando por su cuenta y riesgo —es decir, por su teoría y praxis- el viejo orden mítico-divino entre la necesidad y la libertad. Pero es que en la superación del «mundo» por el hombre queda a su vez superado por el «mundo». El hombre es, en relación dialéctica, intérprete del mundo, como su sentido, e interpretado por su propio mundo como con-sentido” (Ortiz-Osés, 1973, p.79).

Porque tiene que responder a su propia situación y esa respuesta se realiza desde un contexto o circunstancias históricas determinadas, decimos entonces que el ser humano reaparece como un «*animal hermeneuticum*»; es decir, como *animal intérprete* de su mundo, de las realidades y de sí mismo. Así queda definida la naturaleza del hombre en términos de interpretación o bien como *bios hermeneutikós* (Ortiz-Osés, 1973, p.85). Y a la actitud que posee el hombre de responder e interpretar se le conoce como hermenéutica y “La situación fundamental del hombre en el mundo puede describirse en términos de implicación y explicación” (Ortiz-Osés, 1973, p.84). De esta forma, nuestro autor extiende el círculo hermenéutico hacia una perspectiva antropológico-simbólica. Aquí, nos encontramos con las bases antropológicas de la interpretación que explicaremos más adelante.

Para la antropología hermenéutica, el papel del hombre en el mundo es llevar a cabo una “hermenéutica de la realidad” (Ortiz-Osés, 1973, p.86) asumiendo su *situación* en ese mismo mundo al que interpreta. Y “Porque la realidad es siempre realidad simbólica (humana), el hombre tiene que asumir el papel de hermeneuta de su propia realidad” (p.86). Sólo a partir de aquí el ser humano se realiza como proyecto en el mundo. Además, se lleva a cabo el proceso de humanización, pues el ser humano debe hacer suya las cosas de su mundo y transformarlas de acuerdo a su proyecto de vida, a la vez que se transforma.

Esto hace de él un ser inmerso en “lo ya constituido” por la tradición: “Puesto que el hombre se halla, siempre ya, interpretando-al-mundo en que vive (...) su existencia está provista de un carácter «pre-visto»: prejuicios e ideologías pueblan su circunstancia en la que él, circunspecto, ha tomado ya partido” (1973, p.87). Podemos insertar esta posición, también, desde la noción ricoeuriana de «conflictos de interpretaciones». En efecto, el suelo originario en el que se encuentra es el de las interpretaciones e ideologías. Aquí, la noción

de prejuicio, rehabilitada por la hermenéutica de Gadamer, se hace valer como concepto operativo en la indagación osesiana.

Pero si el hombre es un animal simbólico y hermenéutico es por igual un *animal lingüístico* capaz de dotarse de significados al tiempo que usa el lenguaje: “La esencia del hombre –la olvide o cultive- consiste en apalabrarse (acordar con alguien algo de palabra) con la realidad en su radicalidad: con el ser, o, traducido al lenguaje existencial, con el sentido de la vida” (1973, p.110). Dicho «*apalabramiento*» se realiza a través de los sistemas simbólicos y de saberes que construye para dotar de sentido su vida y cuyo soporte de ésta será el espacio de la cultura cual fundamento antropológico.

4.2. *La interpretación y su fundamento antropológico-lingüístico: intentos de una solución.*

Hemos visto que el texto *Antropología hermenéutica* (1973) descubre la relación entre antropología y filosofía del lenguaje, además de desarrollar la tesis cassireriana de que el hombre es un «animal simbólico y hermenéutico». A partir de aquí, se inicia nuestra comprensión de los fundamentos antropológicos de la interpretación, donde la cultura se considera permeada por un amplio tejido textual que conforma tradiciones de pensamientos, valores y creencias. Por eso, para dicho enfoque, comprender la realidad (y un texto es parte de ella) es sumergirse en un laberinto de signos donde la interpretación tiene carácter de *mediación*. En esta perspectiva, Ortiz-Osés mantiene algunas diferencias con Gadamer cuando dice:

Hay que avanzar más allá de la circumspecta Hermenéutica gadameriana y redefinir el sentido hermenéutico como sentido simbólico. En efecto, el sentido es lo que algo no meramente dice (significado) sino «quiere decir» (significación), así pues, lo que algo quiere decirnos a los humanos, lo que significa para el hombre humanamente (*humanitier*, supra). De esta guisa todo es potencialmente sentido para el hombre, no solamente un texto como admite Gadamer, sino también un contexto o suceso,

incluso algo tan cósico o reificado como una piedra obtiene una significación simbólica (de permanencia, dureza, solidez, identidad o fidelidad), lo mismo que los números adquieren también un simbolismo siquiera formal (2003, p.31).

El fenómeno de “interpretar a partir de otra interpretación”, constituye «*lo previo*» o la «pre-comprensión» que se impone en el entendimiento de la realidad; y que por esta condición oscilamos entre lo dicho y lo no dicho; entre lo ya meditado y pensado por nosotros. Ahora, el círculo hermenéutico es replanteado de esta forma: *interpretar implica encontrarnos con otra interpretación que precede a mi existencia en el mundo*. De hecho, existimos “re-pitiéndonos” unos con otros, en el sentido de “volver a pedirnos”: volvemos a pedir un texto, un autor, una interpretación ya que sólo así podemos formular la nuestra.

Por lo tanto, somos parte de aquello que se dice y se ha dicho en un determinado momento. La única vía posible consiste en reinventar y reinterpretar; traer a colación “lo dicho” para abrir un nuevo espacio de comprensión y sentido. En efecto, “re-inventar” y “re-interpretar”, dar vueltas sobre lo mismo, parece ser uno de los “comportamientos” de toda interpretación hermenéutica. “Comportamiento” que se define como estrategia para “hacer hablar” la realidad o un texto. Desde aquí, se plantea el problema de la posibilidad de una “metodología hermenéutica” no dogmática, a propósito del fundamento antropológico de la interpretación:

(...) el modo de comprender típicamente humano consiste en la interpretación, la cual, a su vez, realiza fundamentalmente una comprensión antropológica o traducción de una realidad a nuestra realidad. Todo conocimiento propiamente humano, es decir, comprensivo de algo, coimplica una interpretación, y toda interpretación específicamente humana implica un reconocimiento de la realidad en cuestión. La circularidad dialógica entre entendimiento comprensivo e interpretación define a su vez la circularidad dialéctica de nuestro modo de captar lo real. Todo entendimiento de la realidad, en efecto, se efectúa sobre la pista de una conjugación

productiva entre prejuicios, en cuanto juicio previo inmediato, y juicios mediados posteriormente (Ortiz-Osés, 1986, p.49).

Vista así, la interpretación se entiende como actividad en que intervienen valoraciones, elecciones de teoría, o enfoques y conceptos ya digeridos. Entonces, toda interpretación es parte conformadora del conocer y no “algo” separado de éste proceder, ya que conocer implica interpretar lo que se conoce. Hay, pues, una fusión entre la *gnosis* (acto de conocer) y la *hermeneusis* (acto de interpretar). En relación a esto, Osés amplifica el concepto de interpretación diciendo:

En toda interpretación se ejecuta una confrontación, un diálogo, *un juego a conjugar entre* interpretado e intérprete de acuerdo a las reglas del juego en cuestión. En todo quehacer hermenéutico, y también en el presente, hay que poner en correlación el horizonte del Autor con el propio ineludible horizonte de nuestro entender (1977, p.66).

Por otra parte, tanto el texto como el símbolo se presentan como parámetros de la comprensión humana, porque en ambos se pone en evidencia los contenidos de la tradición espiritual de las culturas y que una vez comprendidos se enriquece nuestro espíritu. Sin embargo, encontramos una paradoja a superar: es el texto y el símbolo aquello que puede explicar nuestra realidad una vez que accedemos a ellos, pero que necesitan también ser aclarados por un lenguaje dialógico y crítico; inter-comunicativo y estructural; además, dialéctico. Y este lenguaje lo conforma la hermenéutica simbólica. Y en ese sentido:

La Hermenéutica [simbólica] -arte y ciencia de la interpretación- tiene como objeto y sujeto a un tiempo el problema del comprender. Pero la «comprensión» no se concibe aquí como una mera actividad abstractiva, sino como realización exegetica. Esta realización -interpretación- se produce en el *medium* del lenguaje como

condición última de interpretación. La hermenéutica se reconvierte así en una auténtica filosofía del lenguaje [simbólico] (Ortiz-Osés, 1986, p.226).

De esta forma, Andrés Ortiz-Osés logra la incorporación del mundo humano al mundo del texto, del símbolo y viceversa; a esto Osés lo ha denominado como *la recuperación del sentido antropológico del texto o el símbolo* que funge además como el “principio de verificación” de la hermenéutica:

El principio antropológico de verificación hermenéutica dice así: es verdadera toda interpretación que ateniéndose al hecho, texto o situación *lleva a cabo la traducción crítica* de esta última a la nuestra propia. *Interpretar* no es sólo reproducir sino *recrear un sentido* (1976, p.150. c.n.).

Por esta razón, desde la perspectiva ortizosesiana se ha de construir un “modelo hermenéutico-lingüístico” para llevar a cabo la interpretación de un texto o realidad, comprende las siguientes interrogantes: ¿Qué *designa* un texto, símbolo o realidad? ¿Cómo *significan*? ¿Qué *sentido asignan* a sus significados? El objetivo principal de este modelo es la interpretación del sentido y construir un «lenguaje comunitario» que permita la traducción de ese sentido expresado a través del texto y símbolos de la experiencia humana. Evidentemente, no se busca expresar la “cosa exacta” que se dice, sino llegar a un “acuerdo mutuo”: aquello que es o podría ser común a todos para alcanzar un mejor entendimiento.

Según Osés, la praxis de la interpretación hermenéutica se dirige hacia el *interior* de una obra o texto. Dicha interpretación ha de ser considerada como resultado de un *metalenguaje*, cuya misión es revelarnos el código o la estructura comunicativa de cualquier texto o símbolo, pues facilita su comprensión logrando, además, un entendimiento crítico de nuestro horizonte de vida.

Pero, ¿qué es un texto? ¿Qué significa interpretarlo? Además, ¿qué implica una interpretación? Para responder a estas preguntas, Osés sostiene la analogía entre texto y signo como en la semiótica; dicha analogía consiste en mostrar que todo signo contiene:

- a) Un significado y un significante.
- b) Un contenido y un referente.
- c) Un nivel lógico-sintáctico, pragmático y semántico.

Por analogía, el texto posee estas mismas estructuras. Y, según el autor, es en función de ellas que debemos analizarlo. Es decir, tratando de desglosar el significado y sentido de un texto: su contenido, su mensaje, sus enunciados; además, su significante: la materialidad con la que está construido.

Entonces, el texto no es una unidad lingüística cerrada en sí misma como tradicionalmente a propuesto el análisis estructuralista, pues, trasciende sus propias estructuras: posee un contenido que despliega una concepción determinada o una visión del mundo. Esto viene siendo el sistema de referencias que según Osés traza las pautas para la comprensión y establece la relación entre texto e intérprete en tanto es receptor, pues *recibe* la obra en un determinado momento histórico (contexto) que está configurado distintamente al del texto que interpreta. Así, el texto representa un tiempo vivido pero que se *vive* desde la situación presente del intérprete. Aquí la tradición juega un papel fundamental, pues, “pretende designar un modo de encadenamiento de la sucesión histórica que es, al mismo tiempo, una manera de articular la temporalidad histórica” (Ortiz-Osés, 1976, p.193) que todo intérprete debe ganar.

Tradición, entonces, dice *transmisión*. Toda interpretación ha de hacerse cargo de ella provocando una doble dimensión: la fusión del horizonte del texto y del intérprete, por un lado, y la construcción de las relaciones entre texto y mundo, por el otro. Y como ha subrayado Sánchez Meca, tradición también significa: “un mundo de cosas ya dichas que se nos han transmitido a lo largo de cadenas de interpretaciones y reinterpretaciones, y en el seno del cual nos comunicamos” (1996, p.206). Retomemos este último punto de cara al concepto de interpretación que localizamos en la obra de Ortiz-Osés.

Hemos sostenido que el filósofo español concibe también la hermenéutica como teoría del *proceso* de interpretación, pasamos a comprender esta tesis haciendo hincapié en la noción de *proceso*.

La interpretación está basada en una serie de mecanismos lingüísticos que es preciso poner al descubierto. He aquí la intervención de la hermenéutica filosófica: conocer en qué consiste tal *proceso* y cuál es la finalidad del conocimiento de la tradición; de esos textos que configuran la experiencia del mundo permitiéndonos conocer la realidad. En este sentido, la hermenéutica intentará recrear y actualizar el contenido de una obra y tratará, a su vez, de insertarla en el horizonte de una mejor comprensión. En relación a esto, Osés dice:

Una hermenéutica filosófica no se conforma con expresar el sentido común (a), *sino que ha de presentarlo críticamente* (b) *a fin de abrir así el sentido de nuestra propia situación antropológica fundamental*. Este quehacer hermenéutico recreador del sentido aparece nítidamente cuando lo aplicamos a textos que de por sí e inmediatamente vistos ya no nos dicen nada; tal es el caso general de los mitos, textos metafísicos y textos bíblicos. En este caso *se trata de hurgar, más allá de su sentido literal que ya nada nos dice*, en su trasfondo significativo. Pero lo mismo ocurre con los textos que, a la inversa, si bien nos dicen de por sí algo muy concreto literalmente, han quedado subsumidos en la interpretación anónima del sentido común y del lugar común (...) (1976, p.143, c.n.).

Al abordar los textos desde esta postura dialógica y crítica, la “visión acostumbrada” de leer un texto se coloca “entre paréntesis”, quedando la “visión común” limitada. Se favorece una recreación no sólo del interior del texto, sino también de su estructura contextual. El hermeneuta *hace hablar* al texto desde su propia voz e indaga más allá de su sentido literal, abriendo su estructura conceptual para nosotros. Así, a través del proceso de interpretación se gana dos momentos: tanto la *idealidad* (lo que yo entiendo que dice el texto), como también la *realidad* que se expresa (lo que estos textos significan a través del intercambio de signos). Por tal razón, considera Ortiz-Osés que el “modelo hermenéutico-lingüístico” es también antropológico porque toda interpretación logra en última instancia la

“re-traducción” de la realidad que el texto expone, además de proporcionar significados para comprenderse en el mundo.

A través de este ejercicio el sujeto *se* comprende en los textos, pues interpretar no implica sólo comprender lo extraño, sino también *entenderse*. Al interpretar un texto nos vemos remitidos, sin proponérselo, a otros. Por dicha razón, Ortiz-Osés entiende que la interpretación es un proceso crítico-explicativo de comprensión⁵⁸ que involucra reconstruir un intertexto que posibilite constatar ideas empleadas de otros autores con las de uno mismo. Para él, la hermenéutica ha de exigir la condición veritativa de toda interpretación: “Las hipótesis interpretativas habrán de verificarse –comprobarse- en el presente de mi situación: en un presente que coagula experiencias pasadas bien concretas y experiencias futuras definibles o anticipables” (1976, p.198). Entonces, interpretar es también realizar una actividad de contraste *entre* contenidos, con el objetivo de identificar significados que ayudan a la comprensión. De ahí, que la “esencia” de la interpretación consista en decir y hacer decir, en oír y hacerlos oír; en última instancia, en decidir de acuerdo a lo oído y comprendido, a lo dicho y a lo no dicho (Ortiz-Osés, 1973, p.138).

Esta noción de interpretación no es ajena a la que explicara una vez el arqueólogo de los discursos Michel Foucault, cuando dijo que “interpretar, es una manera de reaccionar a la pobreza enunciativa y de comprenderla por la multiplicación del sentido; una manera de hablar a partir de ella y a pesar de ella” (1997, p.203). De acuerdo a esto, Osés define *al proceso de la interpretación de un texto o realidad como un juego consciente de aprehensión y explicación de lo aprendido*. En síntesis, la interpretación es tanto *captar mediatamente* el sentido de algo (un texto, la realidad) como *comprender su significación*, pero, también, *asumir críticamente su sentido*. Desde estas coordenadas, “la interpretación no accede a una verdad absoluta sino al sentido relacional” (Ortiz-Osés, 2003a, af.51, p.20): el papel de toda interpretación es establecer el vínculo, la relación que existe entre lo expuesto en el texto con la situación que quiere comprender el intérprete.

58 En nuestra opinión, pensamos que con este planteamiento se supera la vieja rencilla Gadamer-Habermas, en torno a que si la hermenéutica es mera conservación de la tradición, o si podría ejercer una crítica desenmascaradora de ella, de sus intereses e ideologías.

Líneas atrás prestábamos atención a la noción de «conflicto de interpretaciones». Esta noción encuentra su aplicación en la concepción misma del proceso interpretativo. Para Osés el término «conflicto de interpretaciones» es lo mismo que “conflicto de los lenguajes” o “conflicto de discursos”. Este fenómeno no sólo se da en el plano de las ideas, sino también en lo social y podemos explicarlo así: en la cultura posmoderna el hombre se encuentra en medio de estos conflictos⁵⁹ definiéndose a través de ellos, y sin encontrar un punto seguro y eterno; un fundamento estable o una verdad absoluta. Sin embargo, esto no significa que la vivencia del conflicto sea equivalente a vivir absolutamente en la incertidumbre, el caos o en la dispersión: precisamente allí, en el conflicto, es donde el hombre debe encontrar su sentido mediante la interpretación crítica y evaluación de las “verdades” ha de producir sentido para direccionar o conducir su vida.

La hermenéutica simbólica se presenta además como una filosofía del entendimiento capaz de emancipar la comprensión de las zonas oscuras del conflicto, para ella interpretar es “liberar el sentido antropológico” de la realidad, es decir, desvelar el ámbito humano que se expresa a partir de un texto mítico, poético, religioso o incluso científico, filosófico, social o pictórico:

(...) la verdad del original [el texto a interpretar] ha de ser integrada en nuestra aplicación al presente. En esta aplicación el original nos sirve siempre positivamente para comprendernos a nosotros mismos, y nos sirve sólo si realizamos una interpretación crítica” (Ortiz-Osés, 1976, p.149).

Intérprete y sentido del texto salen al encuentro: el texto “nos sirve” para comprendernos, aconteciendo lo que Gadamer llama *fusión de horizontes*: un proceso en el que el intérprete tiene la oportunidad de contrastar sus razones y “verificar” tanto sus equívocos como los del texto interpretado. Esto es, ambos se “corrigen” con el fin de acceder al sentido; se da, pues, un “proceso correctivo” donde el intérprete establece un diálogo crítico con la obra, lleva a cabo una comprensión del contenido para luego

59 Un fiel ejemplo de ellos son las redes sociales, donde se ponen a circular mensajes que tienden a confundir al receptor, sin poder decidir entre uno y otro salvo que no se oriente por sus prejuicios o predisposiciones emocionales respecto a lo que es verdad o no.

implementar su aprendizaje en cada situación, además de generar la auto-reflexión. Por eso, el intérprete ha de superar lo simplemente literal de la obra. Pero, ¿cómo? Osés encuentra la respuesta en un ejercicio de análisis donde tenemos que colocarnos “más allá” de lo expuesto, pues “lo que más importa en última instancia no es lo que el texto dice, sino *lo que nos dice*, pues es lo único que «en verdad» dice” (1976, p.144, c.n.). Con lo planteado, el autor reconoce cierta imposibilidad del texto para ofrecernos *explícitamente* el sentido del discurso o de exponer toda la intención del autor, pues, al parecer no existe sentido fijo a pesar de que el texto contiene toda una estructura que lo deja ser. Por esa razón, el intérprete tiene que *esforzarse* por “sonsacar” el sentido latente.

A la sazón, siempre se ha de partir del supuesto de que existe la posibilidad de encontrar otros sentidos generados, pero que no estaban previstos por el autor, sino que son propuestos por la comunidad de lectores o receptores. Esto ocurre porque es *mi situación* la que abre la oportunidad de edificar otras lecturas, otras formulaciones de sentido. Desde esta perspectiva preguntamos: ¿ocurre una incorporación de la vida del intérprete al contenido del texto, una adaptación de horizontes? ¿No será esto un laberinto donde el intérprete se sumerge en la realidad que expone el texto? Ortiz-Osés responde: “Confrontar nuestra experiencia textual es amplificar críticamente nuestra propia autocomprensión en el mundo. Y de esto se trata en último término: de entendernos más y mejor” (1976, p.144.). Por supuesto, frente al lema que reza: “comprender a un autor mejor de lo que él se comprendía”. Luego, la hermenéutica simbólica nos conduce hacia una posibilidad: *convertir* la interpretación y la lectura del texto en una *nueva experiencia* para el intérprete con vista a enriquecer su comprensión del mundo. ¿Esta praxis hermenéutica debe conducirnos a un criterio de “verificación” de aquello que se comprende en el texto? ¿Acaso se necesitaría una nueva epistemología que podríamos llamar *epistemología de la lectura de los textos*?

En última instancia, de lo que se trata es de traducir críticamente el sentido a partir de un abordaje simbólico del texto. ¿Pero qué significa este “abordaje”? El texto presenta unas estructuras donde se distribuyen sus contenidos y se despliega su sentido. El intérprete debe realizar su intelección a través del análisis crítico y traductivo de sus fundamentos. En este contexto, traducir quiere decir *traer* a nuestra comprensión un *universo de contenido*. O

sea, que el intérprete debe dar con su sentido. De esta forma, el intérprete ocupa la función de *mediador* del sentido y puesto que todo sentido es lingüístico, y toda realización lingüística es humana, así:

Toda interpretación queda definida desde ahora como la intención explícita de captar un sentido no sólo –frente a Gadamer- «asumendo» este sentido, sino, asimismo, «consumiendo» su significación, no sólo –frente a Betti- «afferendo» un sensus implícito sino también «inferendo» un sensus plenior” (1976, p.163, c.n.).

Y aclara diciendo: “Asunción y consunción, eferencia e inferencia –es decir, aceptación y crisis: captación crítica de un sentido- constituyen los ejes típicamente lingüísticos de toda interpretación” (p.163). Así, para la hermenéutica simbólica toda interpretación será interpretación crítica que pretende desarrollar el conocimiento de un asunto o realidad retomando el contenido del texto, cual objetivo vital de toda actividad de entendimiento.

En conclusión, uno de los puntos más importantes de la hermenéutica simbólica es que nos hace más consciente del proceso interpretativo en clave antropológica. La tesis fundamental que guía a esta conciencia hermenéutica Osés la resume así: “Dejar que las interpretaciones interpreten a las interpretaciones: dejar que las interpretaciones se interpreten entre sí...” (1976, p.171). En este baile o juego se da una especie de *intelección* que dota de sentido los discursos, la cultura y la historia humana. Tal “juego intelectual” queda estructurado del modo siguiente:

a) Se pretende el entendimiento del asunto expuesto en el texto o en un sistema simbólico.

b) Se busca también, la interpretación de sus “reglas”, que hacen posible la producción de enunciados acerca de la realidad⁶⁰.

c) Interpretación del contexto y campo de saber dominante al que pertenece el orden del discurso del texto.

⁶⁰ Es de notar la deuda que arrastra la hermenéutica simbólica ortizosesiana con el estructuralismo.

d) Reinterpretación de sus significaciones y de la producción de sentido, haciendo clara y consciente la intención del texto, pero re-configurando el discurso implícito que sirve de soporte en la visión del mundo construida por el texto.

En conclusión, la interpretación juega un papel esencial en la construcción del conocimiento. De ahí, la importancia de la hermenéutica por haber hecho consciente esta condición. Ortiz-Osés comprende el problema de este modo:

Lo más interesante de la Hermenéutica es haber entrometido en medio del pensamiento contemporáneo la idea de la interpretación como insoslayable articulación de todo conocimiento, sea artístico, filosófico o científico. Plantear el conocimiento como interpretación es relativizar sus ínfulas absolutistas y desdogmatizar la verdad pura, descarnada o desencarnada al colocar verdad y conocimiento en el contexto humano del sentido. Pero junto a esta labor (auto)crítica la Hermenéutica posibilita una salida no-relativista a la razón teórica o práctica al ofrecerles el lenguaje (simbólico) como paradigma de interpretación: el cual expresa la objetividad siquiera subjetivamente. En este horizonte abierto la Hermenéutica comparece hoy como una especie de interciencia o conciencia implicada al introducir la interpretación en todo procedimiento cognoscitivo (...). (2000a, pp.15s).

A partir de este argumento, la hermenéutica simbólica busca entender cómo se constituye el conocimiento de las cosas, cuestionando la clásica teoría del conocimiento que se erige sobre la escisión sujeto-objeto. O digamos, que la “vieja gnoseología” es replanteada por los argumentos de la hermenéutica acerca de la comprensión, la tradición, el sentido de pertenencia a ella y la esfera de la lingüística constitutiva de la praxis cognoscitiva del ser humano.

Ahora, a partir de lo expuesto, queda por especificar la construcción de un modelo hermenéutico que haga viable la comprensión.

4.3. Propuesta de un modelo hermenéutico.

Ortiz-Osés realiza una minuciosa revisión de algunos modelos interpretativos en que se basan tres importantes vertientes hermenéuticas actuales, estas son: la propuesta de Gadamer, la de H. Albert/Popper y la de Habermas/Apel. Según nuestro autor, la primera filosofía obedece a un modelo *dialógico-filológico* o modelo *traductivo-comunicacional*, la segunda al modelo *racionalista-crítico* y la tercera al *psicoanálisis* (1976, pp.122-129). La confrontación con estas hermenéuticas tiene un sentido "correctivo": aprovecharlas para fundar una visión unitaria y fusionar criterios para la construcción de una "metodología interpretativa" que pueda ayudar a la comprensión. Dicha integración es planteada así:

La verdad no se nos revela pasivamente en la historia (Gadamer) sino que hay que descubrirla con nuestra razón (Albert) de un modo crítico (Habermas); dicho de otra forma, la verdad no yace sino implicada en el sentido común (Gadamer) que hay que emancipar para lograr un consensus crítico (Habermas) que manifiesta su validez en prueba y contra-prueba (Albert). (1976, pp.123s).

Tras esta revisión, el autor propone "el modelo explicativo del proceder hermenéutico como un modelo antropológico" (p.124). ¿En qué consiste dicho modelo? ¿Cuál es la consistencia de la propuesta? Veamos.

La hermenéutica funge como «comprensión interpretativa» y está orientada por la pregunta "¿que quiere decir(nos) x⁶¹?". Por esta razón, Blanca Solares (2002, p.9) ha planteado que la hermenéutica simbólica reclama "la afectividad y la interpersonalidad" como características "ocultas" en la interpretación del sentido; esto es, el hermeneuta debe sacar estos aspectos a flote para lograr una mejor explicación del texto o el simbolismo que se interpreta.

Esta es la razón del porqué Ortiz-Osés entiende que toda interpretación es "interpretación antropológica", pues, históricamente el ser humano se ha visto obligado a interpretarse a sí mismo y a tratar de responder a los interrogantes que remueven el suelo de

61 Siendo "x" un texto o realidad cualquiera.

su existencia y que dotan de significado su comprensión de «lo real». Desde ahí, el ser humano logra determinarse por estas interpretaciones. Por tanto, la propuesta metodológica de Osés es "hacer hablar", "hacer decir" lo que permanece mudo o callado; implícito o presupuesto. Su atención se dirige al sentido que contiene toda expresión de corte simbólico ya que "el símbolo abre la realidad a su significación *antropo-lógica*", pues busca orientar la realidad desde el canon de lo afectivo, invitándonos a su interpretación (Solares, 2002, p.17). Este método es un «método crítico-dialéctico»: funciona por contraste y comparación, es decir, funciona a través del diálogo comprensivo, pero manteniendo distancia respecto a las posiciones y teorías estudiadas. Así se propone ofrecernos una "comprensión adecuada" de la realidad: asuntos, textos, situaciones históricas. Al respecto, Blanca Solares ha podido corroborar que en la estrategia osesiana para comprender el lenguaje simbólico están involucradas varias dimensiones o facetas del Ser (p.17).

En este sentido entiende, al igual que la fenomenología, que un texto o una realidad se comprende y conoce desde diversas perspectivas, pues "Captar algo es captarlo a diversos niveles y desde perspectivas distintas, pero complementarias y mutuamente correctoras" (Ortiz-Osés, 1976, p.126). Este modo o actitud interpretativa no se conforma con la simple descripción, sino que la interpretación ha de cumplir con una función práctica: la de entender la cosa *para* nosotros; esto es, aplicar lo captado o aprehendido con el objetivo de ayudar a entendernos. Por esta razón, el «método crítico-dialéctico» es también "hipotético", está "basado en hipótesis a probar y comprobar en la experiencia y praxis" (p.126). Esta "comprobación" tiene que ver con la *productividad del sentido* y por eso se declara como antropológica, ya que su misión es la de "traducir la comprensión" del hombre en su mundo.

En efecto, el hombre se convierte en objeto y sujeto al mismo tiempo cuando se auto-interpreta. Conversión que "diluye" el abismo entre ambos produciéndose un verdadero diálogo, pues el ser humano en tanto *homo-interpretas* entra en diálogo con su realidad contrastándola con sus idealidades o proyecto de vida. Así, se funda como un «ser trayectivo», en cuanto su recorrido por la vida pende de la interpretación de su propio mundo, emergiendo así la confrontación entre las expectativas ganadas o construidas y las imaginadas o deseadas: "Es en esta correlación dialógica de mi vida concreta-real con la vida concretizable y realizable donde se lleva a su vez a término la correlativización de una

y otra en *medium* lingüístico de la conjugación simbólica" (1976, p.127). Por tanto, es en la propia interpretación de la vida donde se irá ajustando esa misma vida que llevo de acuerdo a mi proyecto. En ese momento es que surge "la toma de interpretación crítica" (p.128) que "reajusta" mi modo de ver, de sentir y materializar las acciones que me llevan al fin buscado.

Desde aquí, Ortiz-Osés replanteará una "metodología hermenéutica" que asuma el sentido de los símbolos, las visiones del mundo y la historia del pensamiento filosófico como documentos que archivan distintos regímenes de la experiencia humana, en tanto son representaciones del mundo y su sentido.

4.4. Metodología hermenéutica.

Uno de los logros de la propuesta de Osés consiste en *clarificar* y *reconstruir* una posible metodología hermenéutica que pueda estructurar y hacer consciente todo el proceso de interpretación, sin caer en dogmatismos que obstaculizan la conciencia crítica.

Partiendo de esta intención, nos damos cuenta que una hermenéutica simbólica se articula, desde un punto de vista epistemológico, en base a tres ejes: un *modelo*, una *teoría* y una *metodología*. Ya vimos las dos primeras, no obstante la separación de estos ejes no es posible, pues ellos están debidamente articulados, pudiéndose hablar de un *continuo* que hace riguroso y más racional al proceso de interpretación. Trataríase, ya lo hemos dicho, de fundar una "conciencia metódica" que dé cuenta racionalmente de «lo *que* se dice» y de «*cómo* se dice». De esta manera, la hermenéutica deviene en una «*filosofía primera del sentido*». Y el sentido juega el papel central que jugó el ser en la metafísica tradicional, aunque para la hermenéutica simbólica ortizosesiana el *ser* se entienda adjunto al sentido. Tomando en cuenta estas consideraciones, la metodología hermenéutica se levanta sobre dos pilares:

- a) La construcción del modelo antes expuesto, consistente en restituir el aspecto antropológico de toda interpretación, intentando traer a colación el sistema de representación simbólica que configura el relato de la realidad, abriéndolo a una dimensión profunda que expresa un sentido latente e inmanente.

- b) La idea de integrar *hermeneusis* (proceso *interpretativo*) *poiesis* (proceso *creativo* o productivo) y *semiosis* (proceso de *producción* del signo) en un solo acto: "Pues, la interpretación no es solamente una «respuesta vinculada» al objeto...sino al mismo tiempo una «respuesta vinculante» del sujeto, e.d. una respuesta que vincula irremediabilmente el objeto a nuestra subjetividad, perspectiva y situación" (1976, p.136).

En la interpretación queda atado *el pasado de la tradición* con el *presente de mi situación*, construyéndose respuestas concretas encaminadas a perfilar una visión o comprensión del mundo nuestro. Hay pues, una estrecha relación entre *praxis simbólica* y *praxis social*. La primera funciona como anticipación de «lo por hacer» o «lo hacedero». La segunda, como materialización concreta del proyecto de vida. Solares ha comentado que esta intención del autor adquiere “una importancia decisiva para la comprensión del mundo y su transformación activa a través del postulado de una razón práctica o ética de implicación, tal y como él [Ortiz-Osés] define su praxis filosófica” (Solares, 2002, p.11).

Por tanto, en la hermenéutica simbólica ortizosesiana el modelo fundamental que orienta la actividad interpretativa es el «productivo-representativo», en tanto procede a la traslación de un sentido extraño a otro conocido, pero no reduciéndose a la simple recreación del sentido, sino a su amplificación con el objetivo de lograr un punto de vista propio. Y recordamos, que toda *traducción* implica una *recreación de un lenguaje* o mundo lingüístico en otro más inteligible (1976, p.137).

Partiendo del eminente filósofo del lenguaje W.M. Urban (1952), Ortiz-Osés prepara su metodología hermenéutica que toma en cuenta la "función esencial" del lenguaje, a saber: su «referencia contextual». El diseño es como sigue: se trata de partir de una percepción de la "cosa" asumida como problema a desentrañar para luego divisar, situar y captar su contenido. En base a esto, se construye la interpretación crítica del asunto. Sin embargo, el procedimiento no es tan simple como aparenta, puesto que el proceso de escudriñar la realidad es mucho más denso y dificultoso.

Con el lenguaje, el hombre toma distancia respecto a las formas sensibles que ofrece la naturaleza. Así que el lenguaje ejerce la labor de relativizar el contenido percibido de la

cosa misma, convirtiéndose en la mediación para la comprensión del mundo, además de producir el encuentro entre los hombres y sus realidades. De modo que toda interpretación no sólo capta el significado de algo, sino que comprende su sentido. La estrategia metodológica de la hermenéutica simbólica se configura del siguiente modo:

1. *Captación* de lo que se dice a partir de *cómo* se expresa o se manifiesta. Esto es, intenta entender su *significado* materializado en las diversas formas de la *expresión*.
2. *Entendimiento* de lo que se quiere decir, que equivale a la *significación*; aquello que se quiere enunciar.
3. Finalmente, *comprensión* de lo que quiere decirnos, que se sitúa en el nivel pragmático del *sentido*.

Con la asunción del simbolismo la comprensión se abre al sentido antropológico: "una hermenéutica o teoría generalizada de la interpretación debe dar cuenta del significado, significación y sentido de un texto o realidad humana en cuestión" (1976, p.141). En esta perspectiva, lo que se busca es "la comprensión simbólico-antropológica del mundo del hombre" (p.141) que se convertirá en el supuesto metodológico básico en el libro *La Diosa madre. Interpretaciones desde la mitología vasca* (1996a, pp.27-31). Es de nuestro interés retomar algunos elementos expuestos en esta obra.

Al estudiar el componente simbólico de la Diosa Mari, Ortiz-Osés de nuevo vuelve a insistir sobre su metodología hermenéutica y confronta tres aproximaciones metodológicas: el funcionalismo, el estructuralismo y la metodología hermenéutico-simbólica, con la cual se identifica de inmediato. Aquí incluye un conjunto de autores como Jung, Bachofen, Eliade, Geertz, Cassirer, entre otros. El autor especifica esta metodología como aquella que "define las estructuras simbólicas como un modelo de la realidad y para la realidad, por cuanto no sólo informan del mundo, sino que lo conforman" (1996a, p.28). Sin embargo, las otras aproximaciones antes señaladas no quedan desechadas, sino integradas en la propuesta general de Osés. Y a la hora de aplicarlo al mito acontecen tres momentos que el autor especifica, y que podemos relacionar con lo arriba señalado:

A/ **Momento 1:** *Fenomenología textual* o lectura lineal del texto mitológico⁶². En este momento se presenta como un "primer acceso mentónimico" a su significado literal. A nuestro modo de ver, este primer momento se corresponde con *la captación de lo dicho*, o como el filósofo prefiere llamar: la *audiencia* de cómo se dice la captación del significado. Por su parte, Solares (2002, p.17) ha calificado este momento de "objetivo", pues se dirige a la "objetividad textual", a la comprensión enunciativa.

B/ **Momento 2:** "Comparativismo intertextual o relectura sincrónica o estructural de las relaciones de oposición entre los elementos del mito" (Ortiz-Osés, 1996a, p.28). Aquí se pretende enfocar la "comparación de variantes o variaciones de los temas míticos" (p.28). Este momento, coincide con el segundo arriba señalado: el entendimiento de lo que quiere decir la realidad o el texto, la *obtención de la significación* que sólo se logra a través de la comparación, por el hecho de que podemos contrastar un universo de significado con otros. Solares lo califica de "intrasubjetivo" porque "evoca el intertexto y sus variantes o variaciones" dentro del mismo relato estudiado (p.17).

C/ **Momento 3:** trata de la consumación de la hermenéutica simbólica "que busca el arquetipo transtextual, o sea, el sentido consentido o axiología vivida (convivida)" (1996a, p.29). Este momento, se corresponde a *la comprensión de lo que quiere decirnos* el texto o la realidad, que en última instancia es la *comprensión del sentido*. Sentido revelado a través de una «visión del mundo» que expone valores, normas, estilos de vidas. Blanca Solares ha manifestado que este momento concretiza la hermenéutica simbólica que "alude a una subjetividad transcendental que al recuperar el contexto al nivel del sentido de la vida, encuentra su articulación final en el arquetipo transubjetivo" (p.17). Aquí se intenta comprender los *motivos* de la mitología universal "para tratar de implicar simbólicamente lo que la razón se muestra incapaz de explicar por la vía de una lógica formal (...)" (Solares, 2002, p.11).

62 Cabe decir, sin embargo, que tal metodología no se reduce al relato mítico. Incluye también, la historia oral, la narrativa, entendimiento de imágenes, entre otras.

Establecidas así las correspondencias, nos disponemos a organizarlas en un cuadro relacional y estructural⁶³:

METODOLOGÍA HERMENÉUTICA

Momentos	<i>H.M.L.</i>	<i>D.M.</i>	EQUIVALENCIAS
I	Audiencia: captación de lo que se dice	Fenomenología textual: significado	Objetividad: atender/entender la objetivación textual
II	Entendimiento de lo que se quiere decir	Comparativismo intertextual: significación	Intrasubjetividad: evocación del intertexto y sus variantes
III	Comprensión de lo que quiere decirnos	Hermenéutica Simbólica: sentido	Subjetividad trascendental: recuperación del contexto al nivel existencial del sentido, articulación con un arquetipo transubjetivo

De esta forma, la metodología hermenéutica propuesta tiene que asegurar la traducción de un lenguaje extraño al nuestro, es decir, posibilitar la comunicación del sentido y “abrirnos a la comprensión de la vida” (Solares, 2002, p.11) para comprendernos más y mejor⁶⁴. Así, ningún texto se pierde en el olvido de la tradición, sino que queda recuperado, no con el objetivo de hablar sobre él a título de comentario, sino de que sirva

⁶³ Las abreviaturas del recuadro corresponden a las obras comparadas: *Mundo, hombre y lenguaje crítico (M.H.L.)* y *La Diosa Madre... (D.M.)*.

⁶⁴ Es esto lo que significa traer el contenido del texto a nuestro “contexto situacional”.

como "caja de herramientas" para potenciar nuestra comprensión del mundo y ensanchar el núcleo de nuestras experiencias, pero acogiendo a la "razón impura" que se expresa en el mito desde una razón simbólica, relacional y analógica. Pero no sólo el mito, también aquellos textos históricos dicen o hablan acerca de una situación concreta.

La estrategia fundamental de esta propuesta es plantear la interpretación simbólica desde una actitud pragmática. Esto es, que *el intérprete* se proponga *interpretar simbólicamente el mundo, simbólicamente el texto, simbólicamente la realidad, los acontecimientos y las vivencias históricas*. En consecuencias, se intenta "establecer un lenguaje simbólico mediador de aquella experiencia con la nuestra" (Ortiz-Osés, 1996, p.29). Así, el lenguaje simbólico realiza una demarcación importante entre "lo que se dice" y "lo que quiere decir(se)", colocando por delante el sentido. Además, esta estrategia indaga en torno al sentido implícito y latente lo cual indica que acoge una *semántica profunda* del símbolo y el simbolismo.

CAPÍTULO V

La urdimbre del lenguaje

5.0. A modo de introducción: el macro campo de las ciencias del lenguaje y su relación con la filosofía y las ciencias humanas.

Para tener una idea general del lenguaje en la hermenéutica simbólica de Ortiz-Osés, es necesario indagar en el contexto que ha hecho posible su concepción, así como hurgar en las raíces teóricas y epistemológicas generatrices de una visión que podría resumirse así: que el «apalabramiento» de la realidad y el mundo funge como matriz del sentido. Pasemos, pues, a introducir algunas nociones básicas.

En la centuria pasada y presente, tanto el pensamiento científico como filosófico están determinados por lo que Richard Rorty (1990) denominó el «giro lingüístico». Así nombrado, al impacto del desarrollo de los estudios sobre el lenguaje y su rica aplicación a otros sectores del conocimiento, como el caso de las ciencias humanas y el análisis filosófico. De esta forma, registramos a todo lo largo del siglo XX y el presente, una especie de «conciencia lingüística» que determina la producción del conocimiento filosófico y científico.

Este giro significó una auténtica revolución para la historia del pensamiento occidental. Y para los casos más específicos, en la filosofía y las ciencias humanas se convirtió en una especie de hilo conductor que enlazaba el nivel de la producción teórica con los procedimientos metodológicos que les sirven de base para la construcción coherente del conocimiento. Pero también, este mismo hilo conductor se convertiría en el lugar de encuentro de muchas teorías pertenecientes a diferentes esferas del saber. Hasta el punto de que se crearon nuevas estrategias que ya no eran usadas tan solo por el lingüista, sino que podían ser aplicadas al estudio de las realidades sociales, históricas, incluso, psicológicas.

Así, la atención al lenguaje otorgaba un nuevo estatus a las ciencias humanas y a la filosofía, a la vez que les proporcionaba nuevos “objetos” de estudios y nuevas herramientas

para conceptualizar la realidad. Ninguna corriente filosófica y ninguna investigación científica escapaban al «giro lingüístico».

La lingüística entonces cobrará gran trascendencia, ampliando sus posibilidades de aplicación y extendiendo con mayor vigor sus ramificaciones. Esto quedó claro en las investigaciones antropológicas de Claude Levi-Strauss, que apoyándose en las indagaciones acerca de la naturaleza del lenguaje ayudó a fundamentar y expandir el enfoque estructuralista por todas las esferas académicas.

Quedaba claro que era importante acceder al lenguaje si queríamos entender mejor la realidad humana y, sobre todo, si queríamos tener éxito en la construcción de cualquier tipo de conocimiento. Ya que para ello se entendía que era necesaria la adquisición de unas competencias ligadas al lenguaje, como son las de escritura, la comprensión lectora y el análisis del texto y la información.

Parecía que nos dirigíamos a la interpretación de las prácticas discursivas y comunicativas. Nos conducíamos hacia la semiótica, hacia el análisis del discurso, la lingüística del texto, la retórica, la pragmática, la filosofía del lenguaje, la semántica, el análisis de la información y la imagen, entre otras disciplinas que caen dentro del macro-campo de las denominadas ciencias del lenguaje.

Así, la experiencia del lenguaje se convertía en un espacio revelador del sentido; en la guía para orientar de un modo más rico el conocimiento de la conducta humana y lo social, la historia, incluyendo los procesos mentales.

Siguiendo esta orientación, podríamos decir, junto a Santiago Zabala (2005), que el pensamiento de finales del siglo XX es un “pensar después” del “giro lingüístico”. Así, cobraba gran importancia la filosofía analítica, la hermenéutica, la fenomenología del lenguaje, el neopragmatismo, la deconstrucción; pero también, ganaban actualidad y vigencia pensadores como Nietzsche, Peirce, Heidegger, Wittgenstein, Urban, Cassirer entre otros colaboradores de este cambio de paradigma.

Se formaba, además, una posible ontología semántica que disolvía la noción de ser entendido de modo tradicional, pero comprendiéndolo como juego interpretativo o lenguaje. El lenguaje, pues, era la “verdadera conciencia”; es decir, la “única” racionalidad inteligible.

Como apuntó Nietzsche, ya no había “hechos”, sólo interpretaciones o proposiciones que validamos como verdaderas o falsas. Se concluía entonces que la realidad está atravesada por el lenguaje y éste el medio para entenderla.

En este sentido, el giro lingüístico no es más que la conciencia “de la idea de que el a priori lingüístico [es] la forma de estructuración de la experiencia” (Zabala, 2005, p.620). Entonces, el lenguaje es el originario lugar de encuentro entre el ser humano y el mundo. A raíz de la pregunta: ¿en qué consiste el giro lingüístico?, Habermas responde que no es más que un “traslado” de la “razón” hacia el lenguaje. En este sentido, Habermas nos explica que “La autoridad epistémica pasa del sujeto cognoscente (...) a la praxis de justificación de una comunidad de lenguaje” (1997, p.16). Todo pasa, por el rasero del lenguaje. A partir del “giro”, el ser ya no es entendido como cosa u objeto sino como lenguaje, mensaje, semiosis y hermeneusis⁶⁵. Así, podemos sintetizar el impacto del giro lingüístico en el pensamiento contemporáneo argumentando:

Lo que es lingüístico no es mero signo: es aquello que se comprende y que muchos pueden comprender de la misma manera. Ciertamente no es nada subjetivo. Comprender un enunciado no significa representarse el objeto al que este sustituye, sino comprender las reglas que determinan su correcta aplicación; la unidad primaria de las comprensiones no es el objeto, sino el enunciado mismo. La filosofía debe tomar como punto de partida del análisis no el nombre, sino el enunciado. De ese modo la vieja ontología se sigue manteniendo dentro de esta nueva perspectiva, como fundamento suyo, es decir, como la demanda sobre el significado de los términos singulares, y por tanto sobre su referirse a objetos. Se ha superado por tanto la gran limitación de la vieja ontología: la perspectiva objetual, la restricción del ámbito del discurso a los objetos (Zabala, pp.621s).

⁶⁵ Un ejemplo interesante es como el arte pasa a ser considerado como un lenguaje: así, la pintura, el dibujo, la escultura, el teatro, la poesía o el cine.

Con el giro lingüístico se construye un nuevo paradigma en el contexto de la filosofía actual y las ciencias sociales. Además, se entiende que comprender la realidad es interpretar un discurso que habla sobre ella, y esto no significa una simple representación de la palabra hacia la cosa como si fuese una calcomanía; sino que esa realidad se encuentra «apalabrada» desde ya, como bien argumenta Ortiz-Osés; es decir, la realidad está dicha o expresada y su intelección depende de la comprensión o captación de las “reglas” que establecen una sintaxis y lógica interior.

El objetivo, pues, es llegar al *enunciado* y a un mayor número de enunciados “verdaderos”, así como la de tratar de acceder al signo que instituye el sentido de las cosas y el mundo. No existe una “referencia pura”, ya que el contexto de los distintos niveles de sentido, que puede expresar cualquier cadena enunciativa, demarcan el proceso de significación. Aparte de que las acciones y la percepción de las cosas están organizadas por estructuras lingüísticas.

Sin embargo, como advierte Zabala en su artículo (p.623):

Que el ser que puede ser comprendido sea el lenguaje *no* significa que el ser se identifique de ahora en adelante con el lenguaje, ni que la experiencia del mundo se lleve a cabo sólo dentro del lenguaje; y sobre todo no alude a un descubrimiento metafísico, *sino sólo al saber de que el crecimiento de nuestra comprensión tiene lugar a través del lenguaje* (c.n.).

O sea, no se trata de establecer un nuevo postulado metafísico que coloca al lenguaje como un nuevo “ens transcendens”, sino de resituar la realidad en que nos encontramos; es decir, entender que ella no está al margen del lenguaje, ya que no es posible su conocimiento sin él, y que la comunicación va más allá de un simple uso de palabras. En este sentido, el “giro lingüístico” viene a ponderar el papel de la comunicación en la comprensión y ya no la pretensión de un punto de vista que exige la captación de unas “esencias objetivas” por parte de un “sujeto presuntamente puro”, como había planteado la vieja metafísica desde Platón hasta la fenomenología de Husserl.

Sin temor a equivocarnos, podemos decir que tanto la filosofía como las ciencias humanas ganan un nuevo horizonte a partir de dicho “giro”; como consecuencia podríamos hablar también de «giro hermenéutico», es decir, se puede hablar del horizonte hermenéutico de la filosofía, de las ciencias humanas y las del lenguaje. Así lo expresa Ortiz-Osés:

La hermenéutica contemporánea tiene por quehacer filosófico la interpretación de la realidad como un lenguaje: por ello se habla de "giro lingüístico" como propio del pensamiento hermenéutico que encarna el espíritu humanista de nuestro tiempo, caracterizado por su reflexión sobre el lenguaje como médium de comprensión, comunicación y entendimiento” (2000a, p.15).

¿Esto significa que se ha ganado, tras el «giro lingüístico», una “dimensión hermenéutica”? Podemos responder desde tres aspectos:

- a) Que la base de nuestra comprensión y conocimiento es lingüística.
- b) Que somos interpretación.
- c) Que estamos atravesados por la historicidad y el lenguaje. En tanto el lenguaje es capaz de configurar esa historicidad en relato, en narraciones, y el lenguaje como materializado por esa historicidad.

Con estas transformaciones, se abre una nueva época filosófica que se conoce como postmetafísica pues ya no sigue pensando el ser como esencia o ente, sino como lenguaje. Esto trae como consecuencia los usos de nuevos modos de reflexión y nuevas prácticas metodológicas que acompañan a diversas ciencias humanas⁶⁶. Ahora bien, ¿podría establecerse un vínculo entre las ciencias del lenguaje, las ciencias humanas y las intenciones de una hermenéutica simbólica? Veámoslo en una breve explicación.

⁶⁶ Como es el caso de la importante reflexión en torno a la capacidad de simbolización en el ser humano, donde biología, antropología, así como la teoría del conocimiento y la psicología acuden al encuentro con el objetivo de responder a la constitución de dicha experiencia. Así, un sólido estudio es el de Robert Blanchard (2002) que intenta una nueva teorización sobre la interpretación de las formas simbólicas, tomando como punto de partida una nueva conceptualización sobre el lenguaje y los últimos avances en torno a su funcionamiento. Ver bibliografía.

Las ciencias del lenguaje estudian, explican y comprenden las distintas funciones o dimensiones del lenguaje. El centro ordenador de ellas es la lingüística. Sin embargo, el estudio riguroso del lenguaje no depende sólo de ésta, sino que se requieren de otras disciplinas que contribuyan a su especificación. De esta forma, se construyen caminos que se interconectan directamente con el estudio del hombre en su dimensión socio-histórica y biológica, posiciones ubicadas entre el campo de las ciencias humanas, las formales y las naturales. Por ello, podemos hablar de un verdadero “macro-campo”, como bien ha señalado Julieta Haidar (2006, pp.37-62).

Por ser de nuestro interés en la investigación que llevamos a cabo, conviene seguir las argumentaciones de esta prestigiosa investigadora y autoridad en el análisis del discurso en Latinoamérica. Esto por una razón: ella nos ofrece una síntesis de la denominada “teoría de los campos” desarrollada por Pierre Bourdieu, concepto sin el cual se torna casi imposible comprender la intención interdisciplinaria de la hermenéutica de Ortiz-Osés.

Ya hemos visto que la propuesta del autor está anclada en dos campos filosóficos fundamentales: la filosofía del lenguaje y la antropología filosófica-cultural. Sin embargo, notamos que, en la construcción y establecimiento de estrategias metodológicas, predomina el macro-campo del lenguaje.

Pues bien, siguiendo a Haidar (p.43), este macro-campo estaría constituido por dos disciplinas fundamentales: la semiótica y la lingüística. Ambas disciplinas le permitirán a Ortiz-Osés transitar de una teorización del lenguaje hacia una consideración de los sistemas sígnicos y de simbolización, de las culturas y de la experiencia humana. Esto es, considerar las lenguas naturales como configuradoras de la experiencia y el «apalabramiento» del mundo o la construcción de símbolos que ayudan a los sistemas de representaciones a dar sentido a la existencia. Estas disciplinas abren el paso a dos interdisciplinas presentes en la hermenéutica simbólica: la mitología y la psicología profunda.

Con lo dicho hasta aquí, ahora pongamos atención a la manera en que Osés comprende el lenguaje y sus distintas funciones.

5.1. El lenguaje como urdimbre.

A partir de lo planteado hasta ahora podemos entrever que la propuesta hermenéutica de Ortiz-Osés asigna un estatus ontológico y epistémico al lenguaje. Y una noción que le permite situar dicho estatus es comprenderlo como urdimbre. Esto es, como juego y sistemas de relaciones que son a la vez constitutivas y constituyentes de la experiencia humana y del sentido.

Decir esto es plantear que la «urdimbre lingüística» funda estructuras y tramas, cuya materialización estaría en las llamadas prácticas semiótico-discursivas desarrolladas por los sujetos. Y, como argumenta Louis Hjelmslev (1968), el lenguaje es una fuente ineludible de múltiples valores, vinculado a las dimensiones cognitivas, sentimentales y emocionales del sujeto. El lenguaje, por lo tanto, está presente en el ser humano, sirviendo de mediación en todas sus actividades: “C’est le langage qui donne forme à sa pensée et à ses sentiments comme à ses efforts, à sa volonté comme à ses actes”, nos dice acertadamente Hjelmslev (p.9). Mientras Sebastiá Serrano confirma este presupuesto diciendo: “El lenguaje es el elemento constitutivo de la intersubjetividad y de la vida social y es presupuesto afirmado por la mayor parte de las ciencias de hoy, ya sea empíricas o formales, naturales o humanas” (2001, p.10). De este modo, en Ortiz-Osés el lenguaje ocupa un lugar central al ser considerado no como simple instrumento de comunicación, sino como formando parte de nuestro modo de ser en el mundo con los otros.

Y es que el lenguaje es entendido como la facultad de estructuración de la experiencia. De ahí que podamos hablar de toda una «teoría de la estructuración de la experiencia» desde el lenguaje, y que constituye un “hecho” ineludible para dar sentido, además de convertirse en la *mediación* de hombre y mundo al encuentro. Por esta razón, cabría pensar que el lenguaje es “el fundamento último” de la sociedad, la cultura y el hombre.

El lenguaje es un recurso insustituible de la existencia humana, da poder a las relaciones con nuestro entorno: es un hilo íntimamente tejido en la trama del pensamiento. Tesoro de la memoria: la conciencia arriba al lenguaje porque hay en la palabra un sentido

que evoca una compleja red de significados con las que designamos las cosas de nuestro mundo:

Le développement du langage est si inextricablement lié à celui de la personnalité individuelle, du pays natal, de la nation, de l'humanité, de la vie même, que l'on est tenté de se demander s'il n'est qu'un simple reflet ou si, au contraire, il n'est pas tout cela: le coeur même de la vie humaine (Hjelmslev, p.10).

Se detecta en los signos del lenguaje la dinámica de la psique que todo investigador en el campo de las ciencias humanas puede y debe desentrañar. Por eso, no es casual que en el ámbito de la historia, la antropología cultural e incluso en la sociología, se acojan herramientas metodológicas cuyos principios fundamentales tienen que ver con analizar el lenguaje⁶⁷. Por sí mismo el lenguaje constituye un “système stable de signes”, se convierte en la clave del sistema conceptual (“système conceptuel”) y de la naturaleza psíquica del hombre (Hjelmslev, p.10). Es, por tanto, una «institución social supra-individual» cuando se organiza en discursos vinculados a prácticas socioculturales: el lenguaje y el signo están presentes en la vida del individuo, además de que impregna a una colectividad instituyendo, incluso, todo un imaginario social.

Por todo esto, el lenguaje es tanto una marca como un revelador de la personalidad y llega a ser un medio de «conocimiento trascendental», razón por la que el lenguaje no se reduce a meras unidades lógicas o físicas de signos⁶⁸.

Todo esto tiene que ver con la siguiente afirmación: “no hay pensamiento sin lenguaje”, de la misma manera que no hay lenguaje ni pensamiento sin signos (Serrano, 2001, p.37). Así, la investigación sobre el lenguaje no quedará reducida a un estudio de sus unidades separables, sino además que se busca comprender a la sociedad, al individuo

⁶⁷ Como ejemplos podemos señalar las entrevistas, los análisis de las conversaciones, los estudios a partir de las historias de vidas relatadas por los “sujetos/objetos” de la investigación, entre otras.

⁶⁸ Como ya había pensado Husserl en sus investigaciones lógicas. Así mismo Wittgenstein y el propio Heidegger. Con esta actitud ontológica, estos pensadores se ubican en la tradición humanística en el tratamiento del lenguaje. Para dicha relación se puede consultar a Hjelmslev (pp.17-20), donde se establece una importante conexión entre humanismo y teoría del lenguaje.

(Blanchard, 2002). Es este el recorrido que seguirá la hermenéutica simbólica de Ortiz-Osés, para quien el lenguaje es *relator* del sentido de la existencia, además de ser *caja y encaje* del mundo. Pero pasemos a interpretar cómo la hermenéutica simbólica asume la estructura y la función del lenguaje.

5.2. *Concepto, función y sentido del lenguaje según la hermenéutica simbólica.*

Desde que Schleiermacher introdujo el inquietante principio de que todo lo que hay que presuponer en la hermenéutica, como teoría de la interpretación, es lenguaje, los efectos y resultados teóricos en filosofía contemporánea no se hicieron esperar.

Primero Gadamer, que amplía este significado con ayuda de un análisis fenomenológico de la conversación. Con dicha reflexión, llega a entender la capacidad representativa que el lenguaje posee. En esta línea dice: “(...) que la conversación tiene su espíritu y que el lenguaje que discurre en ella lleva consigo su verdad, esto es, «desvela» y deja aparecer algo que desde ese momento es” (Gadamer, 1996, *Vol. 1*, p.461).

En *Antropología hermenéutica*, el lenguaje se entendía como “principio filosófico” frente a la noción clásica del ser como el arjé del mundo. De esta manera, Andrés Ortiz-Osés se hacía copartícipe de la tradición de las filosofías del «giro lingüístico», sólo que añadiendo una comprensión antropológica del problema. Sin embargo, el autor entiende que la cuestión del lenguaje es multilateral: puede ser abordado desde diferentes campos de conocimiento.

En efecto, desde el siglo XX existen variadas reflexiones y estudios que lo abordan: desde la lingüística, la sociología, la antropología o incluso la biología. En el contexto de la filosofía del lenguaje ha predominado el enfoque de la tradición analítica desde los años veinte, mas han surgido otros modos de afrontar al lenguaje como la fenomenología, la hermenéutica y el posestructuralismo.

Ortiz-Osés se ubica, como ha de esperarse, en la tradición hermenéutica. Por supuesto, sin perder de vista los aportes que han hecho las otras tendencias, y que han enriquecido el panorama de las investigaciones actuales. Resumimos, así, la consideración del lenguaje desde la hermenéutica simbólica ortizosesiana:

1. La importancia del lenguaje se pondera en relación con el conocimiento, la comprensión, el mundo o la realidad.
2. Desde un punto de vista ontológico, el ser humano es comprendido como ser socio-histórico y cultural, dando así primacía a la tradición y a los horizontes de significación como marco de la constitución del sujeto. Por tanto, el ser humano es, a su vez, un ser lingüístico.
3. El lenguaje constituye la propia naturaleza del ser humano, y no un postizo u obstáculo que hay que enfrentar por medio de un método y una estricta formalización. Ser persona es comprenderse, y nos comprendemos con y en el lenguaje.
4. De la misma forma, la experiencia lingüística construye nuestra experiencia del ser y posibilita instalarnos en el mundo como sujetos de discursos. Como hemos visto, la existencia se da en el lenguaje: hay, pues, una sólida relación entre lenguaje y existencia.
5. El mundo o lo real no existe más allá o trascendiendo a las interpretaciones que realizamos. De esta forma la experiencia lingüística se constituye como límite de nuestro mundo: los límites del (mi) lenguaje son los límites del (mi) mundo.
6. Las experiencias lingüísticas (los discursos) y la comprensión no se realiza en el “vacío”, se dan en un marco dado o de pre-comprensión, donde los prejuicios, la tradición, la autoridad, las formas simbólicas juegan un papel fundamental.
7. El significado se desarrolla gracias a las interpretaciones, pero está también condicionado por la tradición y los prejuicios. De este modo, el lenguaje no es sólo social, sino también histórico. Por lo mismo, no tiene sentido hablar de un lenguaje privado, pues, todo lenguaje es socio-histórico.
8. El conocimiento es intersubjetivo e histórico, interpretativo y hermenéutico. Supone, así mismo, la acumulación y reconsideración de las interpretaciones o fusión de horizontes de la significación.
9. Por esta razón, interpretar y comprender los textos es equivalente también a clarificar los prejuicios y revisar su papel en las interpretaciones. Sin embargo, estamos llamados a presentar nuevas interpretaciones “más adecuadas”, contribuyendo y

construyendo la historia efectual, pero aún más, comprendiéndonos a nosotros mismos.

10. En resumidas cuentas, no existe privilegio del lenguaje lógico-matemático o formal, sino del lenguaje simbólico cual urdimbre de sentido cultural e histórico, en tanto que los símbolos constituyen nuestros mapas mentales y la estructura de nuestras visiones del mundo.

Pero lo mismo que para Gadamer, en Osés el lenguaje desvela y “deja aparecer algo” que a partir de ese momento empieza a ser. Es decir, lo que en el lenguaje se nombra es y se hace para nosotros. Es lo que entendemos como la capacidad que tiene el lenguaje de representar cosas: no que el lenguaje sea la cosa, sino que la deja ser. Esta tesis la desarrolla Osés a todo lo largo de su obra.

Asimismo, para nuestro filósofo el lenguaje humano se manifiesta en dos ejes fundamentales: primero, como modelo originario para una teoría hermenéutica y, segundo, como el tipo ideal de la interpretación, puesto que aquello que se interpreta es traído por y al lenguaje. Además, el lenguaje es al mismo tiempo interpretativo e interpretación.

Desde aquí, Osés pretende explicar cómo funciona el lenguaje y en qué consiste la esencia de la interpretación. Así, entiende al lenguaje en una múltiple dirección:

- a) El lenguaje como sistema de signos y sistema comunicativo “dice-algo-a-alguien”.
- b) Este “alguien” es el ser humano en tanto que intérprete de su propia realidad, que encuentra en el lenguaje la capacidad de representar una cosa por medio de la palabra.
- c) El ser humano en su condición de intérprete a través de su estructura lingüística determina lo que corresponde a cada ente por medio del juego de las interpretaciones.
- d) Esa asignación, hecha a través del lenguaje, deviene sentido. Y el sentido en Osés está vinculado al logos y a la praxis cultural, así como a todos los sistemas de representación simbólica.

Estos cuatro elementos inmanentes al lenguaje: a) “decir algo”, b) el “alguien”, c) “designación de algo” a través del lenguaje y d) la “asignación del sentido”, es lo que

compone según Osés, las funciones primordiales del lenguaje. Con dicho planteamiento se resalta el *logos* interno del entendimiento humano o el carácter lingüístico del hombre junto a su conciencia. Y *logos* dice: lenguaje más pensamiento.

Al lenguaje como urdimbre, Osés agrega otra característica: su “comportamiento” netamente dialéctico, lo cual aplicará a la hermenéutica entendida desde ahora como un lenguaje que interpreta. Sostiene nuestro autor: “el lenguaje hermenéutico, en cuanto lenguaje dialéctico, es el intento de hacernos comprender una situación o realidad humana en sí misma «abstracta» o aislada y, en tanto, carente de significación propia” (Ortiz-Osés, 1976, pp.131s).

El lenguaje dialéctico (lenguaje hermenéutico o diacrítico) es el encargado de “sacar de la oscuridad” cualquier contenido y, por ello, “realiza... una asunción de la realidad en sus interacciones significativas” (Ortiz-Osés, p.131). Así, la hermenéutica pretende ser mediación teórico-práctica de nuestra humana comunicación y comprensión. Por esta razón hay que concebir, según Osés, la naturaleza del lenguaje como capaz de: a) articular significados, b) producir relacionalidad, c) formar secuencias discursivas que aten el sentido al hombre y d) por esto mismo, conformar estructuras de sentido.

Asimismo, para Osés “todo lenguaje representa un modo de comportamiento o relacionamiento de la realidad por parte del hombre y sus intenciones e intereses” (Ortiz-Osés, 1977, p.49) que se constituye como interpretación, en tanto representa la explicación del mundo a partir de un sistema de categorías que especifican su ser. Esto es, en tanto el lenguaje es la única vía de asignación de sentido y significado, se convierte en la interpretación por excelencia del ser humano. O el lenguaje como “superestructura” de la representación del mundo e “infraestructura” de la ubicación particular del ser humano en su mundo ya que al producir discursos realiza, al mismo tiempo, *semiosis* y *hermeneusis* como búsqueda permanente de sentido

Todo esto indica que el lenguaje tiene una naturaleza pragmática y valorativa. No sólo está unido a la capacidad de pensamiento o abstracción humanas, sino que también está vinculado a las emociones y sentimientos. Y sucede que pensamiento, emoción y sentimiento solo pueden ser expresados a través del lenguaje.

Pero el lenguaje que intentamos interpretar no está dado como algo fijo. Del mismo modo, aquello que intentamos expresar no es una “cosa” inmóvil. Es, más bien, un redescubrimiento continuo de sentido, que se da en la comprensión de la palabra como acontecimiento.

Que el ser que puede ser comprendido es lenguaje indica que nos encontramos, *ipso facto*, en el juego de las interpretaciones y remitidos constantemente a ellas. Pues, lo que decimos es de por sí una interpretación que hemos logrado por mediación del lenguaje. Sin embargo, esta mediación se materializa en la comunicación del sentido. Veamos.

5.3. Lenguaje, cultura, comunicación e interpretación.

El concepto de cultura que propone Ortiz-Osés está relacionado con la comunicación. Desde su propuesta hermenéutica se restablece el continuo entre «comunicación-cultura». En efecto, para nuestro autor la “esencia” de la cultura reside en ser comunicación, y comunicación dice transmisión de mensajes e información como base fundamental de la vida social y la creación cultural. Es, decir, *semiosis* y *hermeneusis* están integradas en la producción y circulación de ideas, discursos y símbolos. Esto significa entender la cultura y la sociedad como un amplio sistema de signos; como un retablo simbólico, cual sistema abierto y complejo en constante interacción con el individuo y el colectivo.

Desde esta perspectiva, la comunicación permite la viabilidad de la tradición, el conocimiento y ampliación de la libertad humana. Permite, además, la intersubjetividad e interrelación muy cara a la ontología implicacionista que desarrolla la hermenéutica simbólica, en la que cultura significa también "cultivo de nuestra racionalidad" (Ortiz-Osés, 1977, p.25).

Dicho cultivo significa un largo proceso de adaptación y aprendizaje, puesto "al servicio crítico de nuestra emancipación" (Ortiz-Osés, 1977, p.25). En efecto, la racionalidad humana no ha de ser vista sólo como ejercicio para la instrumentalización y el poder, o como “capacidad instrumental” que dirige y ordena lo social, sino que también se dirige hacia la transformación de lo humano con un claro objetivo liberador. Así sintetiza

nuestro autor lo que podríamos calificar como su concepción hermenéutica de la cultura (p.26):

La auténtica cultura comunica, capacita, engrasa el cerebro, ejercita la imaginación crítica y alternativa, ofrece el diálogo como recurso cívico público y relativiza nuestros absolutismos y dogmatismos. El intercambio de ideas, proyectos y saberes nos libera de nuestras fijaciones, estereotipos y prejuicios, y la comunicación cultural instauro una distancia respecto al vivir inmediato e irreflejo posibilitadora de tomas de posición de signo consensual, así como de planteamientos futuros sobre la base de la objetivación del mero fluir de los acontecimientos y de nuestras respectivas impresiones. La comunicación cultural funda un lenguaje social con el cual, desde el cual y también contra el cual poder organizar la realidad, de lo contrario ésta es convivida fatídicamente como fatal; acaso haya que reinscribir en este ámbito hermenéutico nuestro típico realismo metafísico, así como la experiencia de la realidad como cosa, hecho bruto, acontecimiento impositivo en suma, y no como signo relativamente moldeable no solo a nivel subjetivo, sino también a nivel objetivo, real o material (1977, p.26).

Aquí se concibe la cultura como re-creadora de lo espiritual en el hombre, como proceso continuo y paulatino de humanización y autoconciencia: como creadora de sentido, razón por la que no debe ser reducida a un simple juego de actividades de divertimento que realiza el ser humano.

Desde la hermenéutica simbólica, la cultura adquiere una finalidad constructiva y concreta que no sólo transforma la realidad, sino que ablanda "la idea preconcebida o difundida de una realidad en sí" (Ortiz-Osés, 1977, p.27). La cultura, entonces, ha de contribuir a la modificación racionalizada de la vida con miras a su "mejora", permitiendo la construcción de comunidades de sentido, amplificando con esto la intersubjetividad.

Desde esta crítica, inferimos lo que denominamos como una «política del debilitamiento»: una praxis que tiende a ablandar posiciones fuertes que acorralan la libertad y el despliegue de la creatividad de los grupos minoritarios en la sociedad. En ese sentido, es la cultura la que troquea y moldea los valores y perspectivas humanas. O sea, la cultura comparece ante la construcción del sentido con el objetivo de hacer posible la vida humana en sociedad.

Por otra parte, para Ortiz-Osés la totalidad de la experiencia humana está diseñada por la pareja *mythos* y *logos*: el ser humano se diseña a partir de una «razón narrativa», o «razón-mítica» junto a una «razón-lógica» o de cálculo. Esto es, el ser humano es un ser narrativo, un ser de narraciones, pero también un ser de “calculaciones”. Y en estas narraciones gravita su proyecto de vida que es lo más propio de él. El hombre es en el mundo con sus narraciones y a partir de ellas se sitúa también en el mismo mundo del que forma parte. O lo que es lo mismo: somos situados por las narraciones, sean estas ficticias, posibles o “reales”.

Lo importante de esto es entender cómo nuestro ser está moldeado por las narraciones que producimos, y gracias a esto somos además un *ser de mediaciones*. En efecto, el hombre es un *animal lingüístico y socio-cultural* que se cultiva a sí mismo (Ortiz-Osés, 1977, p.57). Pues, a través de esos relatos manifestamos nuestros deseos y afecciones y con ellos se construye una identidad, expresando las distintas visiones del mundo. Sin embargo, para nuestro autor, las dos grandes narraciones que han refundado los roles sociales han sido el *matriarcalismo* y el *patriarcalismo*, que son manifestaciones de dos órdenes psicosociales pero que han ordenado u organizado nuestro mundo:

La realización, pues, en última instancia crítica de tal *experiencia antropológica matriarcal-patriarcal* depende a su vez de la libertad interhumana: el hombre, en efecto, como esencia genérica o social (Marx), es la última escala, y el hombre no se define por roles previos, sino que los trasciende, internaliza y comunica en libertad exigitiva. *El hombre como interpersonalidad social es así aquello que se dice en*

toda dicción y condición: un hueco a llenar, el lugar vacío en el que se debería realizar la libre comunicación social de roles y papeles fundados en nuestra realidad, la perspectiva totalizadora y no totalizable, el signo que se designa en todo signo y la casilla límite que lo dice todo y nada (1977, p.57, c.n.).

La comunicación humana también funda un espacio de realización y deseos que pueden ser o bien consensuados, o bien disentir frente a cualquier otro proyecto que no se haga valer con razones justificadas. Porque la verdadera comunicación humana es dialógica, es decir, debe permitir el intercambio y la interacción social sin imponer a otros las ideas expresadas. Comunicarse con el otro es *dejar* comunicar *al* otro y dejarse comunicar algo por el otro, el tú que nos sale al encuentro y nos confronta. En esto consiste, precisamente, la experiencia antro-po-social de la que nos habla Ortiz-Osés: *la vida humana es una bio-grafía, una vida narrada y escrita en signos y símbolos sin la cual la conducta misma sería totalmente vacía y sin sentido* (Domingo Moratalla, 2005, p.488). Además, el hecho comunicativo permite que tengamos una bio-grafía propia. Esto significa que somos actores en el mundo, ejecutores de praxis que transforman el mundo y es aquí donde el lenguaje comparece como "lugar de apertura" al mundo: "es el lugar diacrítico en el que se dice-decide en consensus intersubjetivo los papeles y características de la realidad de acuerdo a nuestros fines y deseos" (Ortiz-Osés, 1977, p.58); es asimismo, "lugar de perspectivas", puesto que con el lenguaje configuramos discursos para ubicarnos sobre la planicie del mundo y mantener una posición o postura frente a las cosas. Y sólo así, también, se convierte el mundo en "lugar pragmático de la experiencia interhumana" (p.58), permitiendo a la vez, "la interacción de natura y cultura".

Naturalmente, esta concepción hermenéutica de la cultura y la comunicación social pone su atención en el *discurso* como uno de los centros de la existencia, puesto que con ellos y sólo por ellos realizamos nuestra propuesta de vida u organizamos nuestros conocimientos sobre la realidad. Además, el discurso deja aparecer el logos que subyace a la existencia, aparte de que expresa la esencia del lenguaje humano en sus dos grandes niveles: el «subjetivo-intencional» y el «nivel abstracto».

Es en el discurso que se materializan las expresiones de todas nuestras necesidades fundamentales como *voluntad de querer*, pues el lenguaje organiza nuestras experiencias y representaciones de lo social. No es casual que el análisis de éstas debe tener en cuenta los discursos que las proyectan. En este orden, la propuesta osesiana se define como un «esquema narrativo generalizado» en el que pueden integrarse diversos enfoques, cuyo resultado sería la conformación de un «lenguaje/discurso diacrítico» totalizador de sentido; o también diríamos, la construcción de una «actitud integracionista» que modifique y amplifique distintas visiones con el objetivo de liberar diversos contenidos implícitos o subvalorados en un sistema de pensamiento.

Si el lenguaje, según Osés, es «apalabramiento de la realidad», la comunicación en su generalidad es «apalabramiento de la cultura», de la sociedad, pues existe una implicación netamente social del lenguaje y de todo lo que él genera: comunicación y discurso (Ortiz-Osés, 1977, p.87). Así, nuestro filósofo llega a plantearse "la cuestión teórico-práctica de la comunicación". ¿Qué significa dicha cuestión? Veamos⁶⁹.

La comunicación aparece como "la condicionante de la interacción humana" y hay que entenderla si queremos abarcar todo su sentido, en su dimensión pragmática, es decir, en su capacidad de provocar situaciones, de evocar significados concretos y motivar acciones. En esta perspectiva, la comunicación queda asimilada a la categoría de discurso. A partir de este momento se establece la unidad de discurso y comunicación.

El papel que ejerce la comunicación, durante el proceso de transmisión de la información alimenta literalmente a la sociedad, produciéndose con ello una importante dialéctica lo suficientemente abarcadora que podríamos esquematizar así:

Información-comunicación:

Conocimiento-cultura-sociedad

A su vez, obtenemos el siguiente sistema de relaciones intrínsecas para el hombre:

a) Información-conocimiento/información-cultura/información-sociedad.

⁶⁹ Hay que decir que parte de su postura se realiza a través de un diálogo con la obra filosófico lingüística del filósofo polaco Adam Schaff.

b) Conocimiento-comunicación.

A esto se le añade los elementos clave de la comunicación, profundizados por diversos teóricos del campo: emisor-receptor/ codificación/-descodificación-feedback. La creación de este modelo hermenéutico-dialéctico para comprender la comunicación humana posee un componente realista, ya que está basado en la forma en que las personas se comunican entre sí (Ortiz-Osés, 1977; Niño Rojas, 2005; Berlo, 2008), lo cual significa que se parte de la observación de las interacciones humanas para luego tratar de analizar qué componentes se destacan en dicho proceso, qué factores intervienen y cómo se dan.

Así, a los ya clásicos elementos de la comunicación (emisor, receptor y mensaje) Osés agrega la *elección* y la *selección* como "los dos polos del proceso comunicativo" (Ortiz-Osés, 1977, p.88), pues el que comunica (emisor) elige la información apropiada a partir de signos, "adecuadamente" seleccionados para que el mensaje pueda llegar sin "interrupción". La esencia de la comunicación es la relación o el *relacionamiento* que se produce entre emisor y receptor gracias al lenguaje que funciona como el medium "exclusivo" de la experiencia. En la comunicación se da el reconocimiento de un *tú*, que equivaldría a la dimensión ética a que aspira todo acto de intercambio, pues sin el reconocimiento no se da efectivamente el diálogo, ni mucho menos se aceptarían las razones del otro: "La mediación lingüística se convierte en la «condición» de la comunicación, la cual reaparece ahora como un procedimiento correlacional de codificación lingüística (encoding) por parte del emisor y de descodificación (decoding) por parte del receptor" (Ortiz-Osés, 1977, p.88).

Codificación/descodificación forman parte de un mismo proceso que en términos hermenéuticos equivale a la relación entre el intérprete y lo interpretado, puesto que tanto se ha de construir significativamente un mensaje (codificar), como interpretarlo, a la par que se transmite (descodificar). Desde este posicionamiento, Ortiz-Osés da un paso más en su planteamiento hermenéutico con la propuesta de una filosofía de la comunicación planteada del modo siguiente:

(...) toda comunicación -constituida medialmente por la «cifra» o clave- logra su verificación en el descifrado. Ahora bien, descifrar es fundamentalmente interpretar,

puesto que la descodificación implica una simultánea recodificación; el proceso de comunicación queda entonces redefinido como proceso «intersubjetivo» de interpretación. En efecto, en todo proceso de comunicación se realiza una lectura o traducción de un texto (original: fuente) a otro texto (objetivado) por mediación de un código y en base a un lenguaje-pivote intermediador (Ortiz-Osés, 1977, p.88).

Dicho «lenguaje-pivote» funciona como "marco" o rejilla desde dónde poder ver y comprender el mundo. Se constituye, pues, en un «a partir de aquí o desde aquí» en el que el sujeto se sitúa para poder interpretar y comprender. Por ello, dicha filosofía atiende sobre todo al "tratamiento" que tanto emisor como receptor dan a lo transmitido, de ahí el componente fenomenológico de la intersubjetividad que carga consigo este análisis.

El "tratamiento" en el que se hace hincapié se centra en el código que resulta fundamental y que nuestro filósofo concibe como "la específica «manera de reunir los símbolos»" (Ortiz-Osés, 1977, p.89) y signos que se emplean durante el proceso de la comunicación.

Ahora bien, la noción de código implica la de un sistema de signos usados para significar de cuyo estudio se encarga la semiótica, lo que indica que la hermenéutica planteada aquí, a propósito de una filosofía de la comunicación, posee rasgos semióticos, o al menos se deja ayudar por los modelos que ella construye⁷⁰. Aclaremos, desde este contexto, la noción de código por ser de suma importancia para la hermenéutica simbólica.

Según Niño Rojas (2008, pp.7, 8, 44) existen códigos verbales y extraverbales: uno con sentido amplio, el otro con sentido estricto; y que contempla tanto el lenguaje artificial como los de todas las lenguas naturales.

En ese sentido, los códigos pueden abarcar desde las imágenes publicitarias hasta la cinematografía, la escritura, la publicidad en general, la prensa escrita, etc. Por lo tanto, como bien señala Niño Rojas, "decir "código" equivale a hacer referencia a los principios o

⁷⁰ Ya pudimos corroborar que en los textos *Hombre, mundo y lenguaje crítico* y *Comunicación y experiencia interhumana de sentido* se desarrolla lo suficiente esta influencia semiótica.

leyes que presiden el uso de un determinado tipo de signos" (p.8). Y como ya hemos señalado, el código existe para significar, por ende, hace realidad "el proceso de significación del mundo". A continuación, en una apretada síntesis, presentamos las dimensiones del código que se hacen valer en la propuesta osesiana:

- a) El código como sistema de signos y de comunicación.
- b) El código pertenece al ámbito propiamente cultural y social.
- c) El código funciona como un «principio regulador» del proceso de comunicación.
- d) Este se adquiere de manera tácita e implícita.

El sujeto de la comunicación o el intérprete selecciona el código para dar significados durante el proceso de comunicación. Así, los códigos pueden ser de distintas clases:

- a) Códigos lingüísticos: los que están constituidos por las lenguas naturales.
- b) Códigos paralingüísticos: son aquellos que facilitan la representación gráfica de las lenguas como la escritura, la entonación, los gestos, la voz.
- c) Códigos extralingüísticos: se basan en signos poco relacionados con la como por ejemplo, aquellos empleados en la ciencias, la vida social (rituales, la política, las normas, las señales de tránsito) y los estéticos: aquellos desarrollados en las obras de artes (Niño Rojas, p.9).

Prestar atención a los códigos permite a Ortiz-Osés resituar la problemática de la comunicación "en el proceso correlacional de descodificación y recodificación" (Ortiz-Osés, 1977, p. 89). Y puesto que tanto el emisor como el receptor hacen uso de un código que se va especificando durante este proceso, nuestro autor dice: "Esto nos induce a definir el código como la mediación objetivo-subjetiva de la comunicación, definición de relevancia filosófica" (p.89). Con todo esto, no sólo se busca replantear desde la hermenéutica simbólica el problema filosófico de la comunicación, sino también desarrollar una teoría generalizada de la misma que incluya además una "teoría crítica del sentido". Pero una "teoría crítica del sentido" implica una concepción que incluya, además, una «comunicación crítica»; pero, ¿en qué consiste? Veamos.

Ya hemos señalado que en Osés toda interpretación es «interpretación antropológico-pragmática». En esta perspectiva, interpretar y comprender significa interpretar y

comprender «mi-situación-en-el-mundo» para "potenciar" o ejercer mi acción *sobre* el mundo. Así, toda interpretación ha de solventar la comprensión de mi propio horizonte socio-cultural para así conectar el presente de mi situación con la tradición a la que pertenezco. Y esto implica que nos vinculamos tanto con su pasado, como con un futuro posible. Por dicha razón, en esta hermenéutica:

(...) toda auténtica interpretación de sentido es siempre finalmente libre interpretación crítica, interpretación a nuestro modo y manera, e.d. a nuestra imagen y semejanza -sólo que nuestro modo y manera es, como hemos dicho, el modo y manera de la intersubjetividad lingüística esencialmente consensual (Ortiz-Osés, 1977, p.188).

La interpretación también ha de dar cuenta de que ella es una interpretación y no la única, un constructo que se valida por su capacidad de dar respuesta a la situación presente, o la manera en cómo se enfoca la cuestión a tratar. Pues, ella responde a unos intereses intelectuales mediante un proceso de «des-velamiento».

Y si bien cabe hablar del "presente lingüístico" (Ortiz-Osés, 1977, p.189), por implicación cabe también hablar del "presente comunicativo", y además del "presente interpretativo" de cara al "presente cultural", pues éstos son el molde de la existencia humana. Así, diremos con Osés que tanto el "presente comunicativo" y el "interpretativo" posibilitan:

(...) abrir un hueco de libertad, proyectar un espacio de significaciones, ofrecer en la experiencia intersubjetiva la toma-en-cuenta tanto de las condiciones de verdad como de las consecuencias, entendiendo sin embargo que la verdad lingüística (...) acaece en el presente dialógico que funciona como relacionamiento racional de hombre y mundo (Ortiz-Osés, 1977, p.189).

En esto consiste toda "comunicación crítica": en hacernos entender la importancia de tomar conciencia de nuestros valores en la cultura y disipar las manipulaciones ideológicas que juegan a centralizar el poder por medio de la persuasión "engañosa". Esto es, procurará siempre un "presente crítico" que se alza frente a una situación de dominación y control. Y puesto que toda comunicación se funda en el lenguaje, éste ha de comprenderse como el "consensus veritativo" y como "el sistema de metarreglas" capaz de fundar también una "conciencia crítica" sobre el uso y abuso de la comunicación.

Sin embargo, habrá que hacer una aclaración y aterrizar en suelo seguro: una "comunicación crítica" no se da bajo ninguna aureola romántica de sueño eterno de la razón y transparencia fuera de todo disenso sino por el contrario, en territorios específicos de la cultura; es decir, en espacios concretos donde el hombre pretende desarrollar su espíritu, su capacidad de conocer y decidir libremente en un mundo provocado por él. Estos espacios fundamentalmente son tres:

- a) En la educación, que implica no sólo transmisión de información o de contenido de saberes disponibles, sino construcción de conocimiento y procesos de aprendizaje.
- b) La divulgación del conocimiento e información a través de los medios de comunicación que se dirigen hacia el público, como son: los resultados científicos, las informaciones de políticas públicas y advertencias a la ciudadanía, las actividades artísticas, etc.
- c) En el intento por construir una "masa crítica" y "despierta", que pueda responder a las demandas de información a través de internet, redes sociales y base de datos.

Sólo desde estos espacios podemos hablar de la comunicación crítica y de la "interpretación como mutuo entendimiento en y por el lenguaje intersubjetivo" y, así,

El papel propio de un lenguaje crítico consiste en trastocar todas las cosas, reinscribir su red relacional, poner en crisis el sentido común alienado, hacer bailar el mundo en torno a esta reja o hiatus interpuesto; pero es también papel suyo convocar a nuevo consensus crítico (Ortiz-Osés, 1977, p.190).

La hermenéutica simbólica ortizosesiana invita al desarrollo del sentido crítico como “órgano” imprescindible de la razón, convirtiéndose a su vez en "el sentido crítico y comunicacional: un sentido catalizador crítico del sentido" (Ortiz-Osés, 1977, p.191). Una vez más, la cultura aparece como cultivo de nuestra naturaleza, es decir, como construcción de sentido, de sistemas de significados y símbolos sin los cuales el hombre sería una nada, un ente vacío de significado. Evidentemente, esto no indica la exclusión de la naturaleza biológica que nos compete, más bien significa que la cultura alcanza el rango de nuestra «segunda naturaleza» porque ayuda a construir la urdimbre de la existencia humana.

Así, la cultura se proyecta en base a la comunicación y al lenguaje, en una especie de «pliegue recursivo» frente al plano de la naturaleza. La cultura, pues, hila el drama del existir. Y nosotros, cual intérpretes, debemos afrontarla desde un discurso crítico que pueda hacer inteligibles sus contenidos, convirtiendo el sentido en la verdad relacional de la existencia y la interpretación en comprensión del sentido.

Desde estas coordenadas, lo que pone en juego la hermenéutica simbólica es la conciencia de que gran parte de la cultura occidental tiene un carácter patriarcal y dominador que ha soslayado otras dimensiones: su componente matriarcal. Así, una sociedad en la que resuena el machismo como centro organizador de la experiencia comunicacional entre hombres y mujeres será incapaz de reconocer el componente matriarcal y femenino del orden social. En este sentido, también la hermenéutica ha de contribuir a una deconstrucción de aquello que imposibilita una mayor libertad e igualdad social.

Y como bien dice Osés en otro lugar (1999, p.8): "el hermeneuta piensa que la comprensión se cumple en la complicidad del pensar con la existencia"; es decir, no puede haber pensamiento crítico del sentido sin comunicación crítica y no puede existir cultura sin que se promuevan los espacios de pensamientos para la producción de sentido. Y recordemos que el sentido se construye en la con-vivencia del existir, en cofradía con el otro. Por esta razón, la hermenéutica simbólica implica una antropología filosófica que invita a conocernos a nosotros mismos.

En conclusión, cultura es cultivarse así mismo, intentar elevarse del plano de la animalidad al de la humanidad. Pero decir que la humanidad está ligada a la comunicación y al conocimiento significa enfrentar los obstáculos que impiden nuestra capacidad de pensar críticamente por sí mismos.

Y si nos acercamos a la etimología de la palabra 'cultura' notamos que implica los verbos "producir", "crear" o "recrear" (Babolin, 2005). Por tanto, la cultura implica una constante invención, reconstrucción y creación de sí mismo y de todo aquello que *no es* naturaleza. Luego, la cultura contiene un doble acto: de *efectuación* y de *autorrealización*. La primera, porque el hombre produce e interviene en su propia realidad, creando de este modo un mundo. La segunda, significa que el hombre trasciende su propia naturalidad sin que por ello signifique superación total de sus límites. En definitiva, la cultura es relación de pensamiento y acción en su modo de co-existir activamente y al mismo tiempo.

A partir de ahora, desde la hermenéutica simbólica la comunicación pasa a ser entendida como una especie de "existenciario": un modo de ser del hombre, ya que él existe en el mundo dependiendo enteramente de ella y, por ende, del lenguaje en tanto la posibilita. En el mismo sentido, la comunicación está ligada al discurso, a las prácticas discursivas, pues la intención última es transmitir experiencias, ideas o pensamientos.

Se trata de una praxis fundamental de la existencia humana ligada al ámbito sociocultural, ya que el acto de comunicación "aparece como algo esencial ligado a la vida humana y como instrumento para la construcción del tejido social" (Niño Rojas, p.1). Esto es, la comunicación es la base de la convivencia social, de las relaciones humanas en todos los niveles en que se desarrolla. Por eso, debemos hablar de la «función semiótica» de la comunicación, interés que atiende Osés a partir de la publicación de *Hombre, mundo y lenguaje crítico*.

Asimismo, se llama «función semiótica» a la capacidad que tienen los seres humanos para adquirir, crear, aprender y usar códigos constituidos por signos con el objetivo de dotar de significado el mundo o de significar la realidad a partir del lenguaje (Niño Rojas, p.2). Sin embargo, hay otra función planteada de modo tácito por Ortiz-Osés. Nos referimos a la «función hermenéutica», que entendemos corre paralela a la primera.

Llamamos «función hermenéutica» a *la capacidad* que tiene el ser humano *de interpretar* esos signos, esos sistemas simbólicos, esos textos construidos y usados para comunicar, pero que sólo en el juego interpretativo adquiere su sentido global. Además, tiene que ver con la explicación de la comprensión de lo recibido, o con la necesidad de “descodificar” lo captado. «Semiosis» y «hermeneusis» serían, pues, formas que subyacen a la naturaleza de la mente humana, que se han ido incrustando tras la evolución y desarrollo del lenguaje en la especie humana, y que se traduce en comunicación o construcción del discurso.

La comunicación implica necesariamente a otro, si no, no sería comunicación. De igual modo, este acto involucra al mismo tiempo la producción enunciativa, consistente en la construcción de enunciados con sentido; creados para referirse al mundo y dirigidos a otra persona. Dichos enunciados se realizan a partir de lo que Searle (1994) llama «actos de habla».

Los «actos de habla» son propiamente acciones lingüísticas realizados con una intención determinada. Su objetivo es “hacer cosas” con el lenguaje, producir una reacción en las personas o incitarlas a que desarrollen una acción. Por ejemplo, si digo a un mesero, “traígame agua”, estoy tratando de que él cumpla esta orden y expreso a la vez el hecho de que quiero satisfacer una necesidad, calmar mi sed.

A partir de aquí se desencadena un conjunto de acciones y hechos con un sentido determinado, involucrando además un mundo fáctico y posible. “Fáctico” porque el mesero irá a la despensa, tomará el balde de agua fría y lo verterá en el vaso de cristal, y luego lo colocará en una bandeja para traérmelo. “Posible”, porque puede ser que se le olvide la orden o porque simplemente no haya agua para darme.

Así, pues, existen un sin número de condiciones que están implícitas en un acto de habla. Entonces, se trataría de entender la intencionalidad de dichos actos o de interpretar las condiciones de posibilidad de su producción. Ningún acto comunicativo se produce de forma aislada, pues, están encadenados en la acción del discurso (Niño Rojas, p.3).

En conclusión, para Osés y su hermenéutica simbólica es un “hecho” que “la cultura es esencialmente comunicación” y que “la cultura, como verdadera comunicación, se nutre de confrontación de experiencias, de horizontes abiertos, de dinamismos, cambio y transformación, de libertad y creatividad” (Ortiz-Osés, 1977, p.20). En ese sentido, la cultura se construye sobre una base comunicacional y de libertad de pensamiento que incluye la crítica, la transformación o la mejora de las cosas en una especie de encuentro cultural «nosotros-ellos» o «tú y yo».

Con todo esto se insiste en la necesidad de promover el valor de la comunicación cultural, de cara a los ideales democráticos adquiridos tras los avatares de la historia y las distintas confrontaciones sociales, Concepción que podría tener serias connotaciones políticas, pues indicaría que la hermenéutica simbólica aboga por un sistema político en la cual el diálogo cultural, concreto y no amorfo, sea la base de la realización de las libertades de los individuos o las colectividades.

Para lograr dicha finalidad debemos superar una visión meramente estructuralista y formalista del lenguaje: hay que entenderlo como experiencia radical y originaria del hombre, esto es, asumirlo como *experiencia antropológica*.

5.4. Conclusión: el lenguaje como experiencia antropológica.

El ser humano está sumergido en las cosas de su mundo a modo de experiencia o vivencia individual, particular o colectiva; e intenta abordarlas o captarlas no sólo desde sus capacidades cognitivas sino también sentimentales y emotivas. Se trata, pues, de una «experiencia antropolingüística» y «antroposocial»: “todo tiene últimamente un sentido antropológico, una implicación experiencial, un significado individual y social, una relevancia y pregnancia humana; en definitiva, una u otra significación a la vez para nuestra vida subjetiva y para nuestra existencia mundana” (Ortiz-Osés, 1977, p.17). Lo que subyace a esta tesis es la recuperación de la dimensión de un “porqué intersubjetivo”, más que un “fundamento metafísico” o esencialista.

Cuando queremos interpretar un texto o cualquier discurso significativo podemos encontrar esa experiencia antropológica planteando los siguientes interrogantes:

1. ¿A qué viene tal teoría o texto? Se trata de hacer consciente el contenido, de profundizar en sus intenciones y contextualizar sus significados.
2. ¿Qué quiere decir para nosotros? No basta con entender un texto o teoría, hay que descubrir también, qué nos dice en nuestra situación actual.
3. ¿Qué enuncia o denuncia, expone o impone? Se trata de sumergirse en las estructuras del significado y realizar una descripción de los procesos de significación.
4. ¿Qué aporta a mi experiencia? ¿qué puede decirme tal teoría o texto. ¿De qué forma se enriquece mi experiencia del mundo o qué aporta a mi comprensión de una determinada realidad?

El lenguaje subyace a toda la experiencia humana, la atraviesa y la inscribe en un orden de sentido y de significación: tiene un espesor que es necesario indagar. Por ello cabe decir que la hermenéutica simbólica ortizosesiana posee una clave antropológica: es una «interpretación co-implicadora», en la perspectiva de un trabajo interdisciplinar; es «relativizadora» en tanto que no sostiene una visión única o definitiva sino que las teorías, los textos o realidades humanas se estudian en relación a las experiencias que subyacen a estas visiones; es «re-interpretadora» por cuanto todo pasa por el baremo de la crítica, la renovación e innovación de planteamientos; es también «transformadora» y «mediadora de perspectivas», pues trata de dar con nuevas visiones del mundo excavando en la tradición para sacar a la luz textos que han sido olvidados, pero que aportan nuevos conceptos, nuevas hipótesis, nuevas interpretaciones.

Para entender el lenguaje humano como experiencia antropológica hay que situarlo como “lugar” –topos- de encuentro entre el yo y el mundo (Gadamer, 1996, *Vol. I*, pp.567s), considerarlo como “lugar efectivo de intersección y mediación o relativización universal” (Ortiz-Osés, 1977, p.58); como «lugar de la experiencia interhumana» en tanto es una «forma de vida» “configuradora de la existencia”. Así, el lenguaje tiene como referente último la propia experiencia humana que puja por la construcción, interpretación y condensación del sentido. Esta última sería como una coagulación de la vivencia y co-vivencia del ser humano.

Pero Osés pondrá su mirada a la formación del lenguaje simbólico. Es decir, se desplazará de una hermenéutica del lenguaje humano a una hermenéutica de los lenguajes

simbólicos y los sistemas de simbolización que se desarrollan en los mitos, las culturas, la filosofía, el arte, entre otros.

CAPITULO VI

DEL SÍMBOLO EN GENERAL

6.1. Etimología.

La palabra ‘símbolo’ proviene del griego σύμβολον que significa ‘pongo junto’, ‘reúno’; así como de συμβόλλειν: “arrojar juntos”. Como significado asociado está ‘encontrar’, algo parecido a cuando uno se encuentra con algo y lo reconoce de inmediato.

En efecto, ya la investigación de Rene Alleau (1977) mostraba que uno de los sentidos de la palabra griega *symbolon* (*simbola*) es doble: topológico, puesto que designaba el “lugar” donde se celebran las asambleas, o lugar donde “ellos” –los griegos- se reunían. Como podemos observar, esto ya indicaba el sentido de reunirse o de juntarse. El otro sentido abarcaría un significado dinámico: la palabra *symballein* evoca un *movimiento* que junta o reúne (Alleau, p.33).

Por su parte, *La Enciclopedia Italiana de Filosofia* en su voz ‘símbolo’ (1992, pp. 907s) dice que es un “término que originariamente designaba las dos mitades de un objeto que, roto, puede recomponerse reuniendo las dos partes: cada una de ellas se convierte en signo de reconocimiento”. En esta definición hay tres significados importantes a tomar en cuenta:

- a) Que el símbolo remite a una «forma-objeto» que intencionalmente se ha partido y cuyas “dos mitades” han sido separadas la una de la otra.
- b) Que existe la posibilidad de una «re-composición» de ambas partes, restableciendo una «co-incidencia», una unidad o totalidad originaria de un sentido que ya antes existía. Esta «re-composición» se realiza a través del acto de «re-unir», que no depende sólo de la subjetividad del intérprete o de aquellos que poseen una de las mitades, sino de la estructura intrínseca de la «forma-objeto»; es decir, que lleva en sí misma la condición de ser reconocida por las partes. No hay que olvidar que en este acto de «re-unió» opera también la *memoria* y el *recuerdo* de cómo era el objeto.

- c) La idea de que cada parte llega a transformarse en «signo de reconocimiento». Precisamente en virtud de ese recuerdo o de esa memoria operante, el símbolo no es un simple signo usado para designar, puesto que permite reconocer lo otro que se expresa en una de las mitades, y que siempre está más allá de lo designado.

Asimismo, lo que sugiere el “objeto partido”, según la etimología de la palabra, es que entre el símbolo y el «objeto simbolizado» se establecen relaciones de semejanza y analogía, razón por la que algunos autores consideran que su suelo originario es el de la «correspondencia». Pero más adelante, volveremos sobre estas cuestiones.

Por su parte, Max Müller y Halder Alois, en la voz ‘símbolo’ de su *Breve diccionario de filosofía* (1976, pp.397-399), vinculan a su raíz etimológica tres acepciones que influyen en el curso y evolución del concepto. Estas son:

- a) Comprobante.
- b) Señal distintiva
- c) Signo de una dignidad reconocida.

Ahora intentemos ampliar estos significados.

Una mirada antropológica a nuestro entorno cotidiano nos basta para contrastar que todavía ha quedado la práctica de ese “arrojar juntos”. Por ejemplo, en el mundo de la circulación de la mercancía, al individuo que adquiere un objeto se le entrega una factura por su compra. Esta, podría decirse, no es más que el “signo de una dignidad reconocida”, es decir, el adquirente tiene derecho a “cambiar” por otro objeto o a “reclamar”, en caso de defectos, el objeto comprado. Como condición se exige la factura que funciona como “comprobante”, expresando con ello el *reconocimiento* de lo adquirido.

Corroboremos esto con una ligera revisión a la historia del uso de la palabra, tal como aparece en esta cita de Heródoto:

Hechos, pues, tales discursos y sacadas conmigo estas cuentas, me resolví a vender la mitad de todos mis haberes y a depositar en su poder la suma que de ellos sacase, bien persuadido de que en tus manos estaría todo salvo y seguro. Allí tiene, pues, ese

dinero; *tómalo juntamente con el símbolo que aquí ves*; guárdalo, y al que te lo pida *presentándote esa contraseña* me harás el gusto entregárselo. Estas razones pasaron con el forastero de Mileto y Glauco, en consecuencia, se encargó del depósito bajo la palabra de devolverlo. Pasado mucho tiempo, los hijos del Milesio que había hecho el depósito, venidos a Esparta y avistados con Glauco pedían su dinero *presentándole la consabida contraseña* (2006, Libro VI, LXXXVI, pp.733-734, c.n).

Lo que aquí importa es que el símbolo implica un *intercambio* y a la vez un *reconocimiento* de las partes, cuya materialización sólo es posible gracias a la puesta ante los ojos de un signo. Y ese “reconocimiento” supone que antes se haya llegado a un “acuerdo” pero que alude a la conexión existente entre el símbolo y lo representado por él.

Sin embargo, el símbolo no se agota en una pura “convención”, sino que es capaz de fundar una “alianza sagrada” (Alleau, 1977, p.35), jurada bajo palabra como se expresa en el relato de Heródoto antes citado. Y como indica Alleau: “L’objet qui devenait le signe, du lien mutuel était transmis aux enfants et le rapprochement des deux moitiés servait á faire reconnaître les porteurs et á prouver la réalité des liens d’hospitalité contractés antérieurement par les parents” (p.34). Precisamente, el símbolo implica la acogida de “algo” que va más allá del simple “mostrar”, tiene en cambio una implicación axiológica: de valoración y estimación de la parte con la que coincide, como acabamos de ver en relato de Heródoto y corroborado en la cita de Alleau.

En la *Introducción del diccionario gráfico de imágenes y símbolos de la Biblia* (1994, pp. 1-8), Lurker aborda otro significado asociado a la raíz etimológica de la palabra símbolo: su carácter de *procedencia*. Esto agrega una variación: hace hincapié no ya en lo que refiere, sino en de dónde viene y con qué intención. Por eso, la palabra símbolo se asocia a ‘ensamblar’ que supone la procedencia de lo que refiere, implicando que el símbolo representa una síntesis, es decir: “el hecho de que dos cosas se hagan una y sean una” (p.1).

Patxi Lanceros (2004, p.747) explica muy bien esta idea al expresar: “De ahí que el símbolo sea siempre una pieza de unión. No es representativo (como el signo) sino

implicativo; no alude a un «estar por» sino a un «estar con»”. Por esta razón, se habla del carácter vinculante del símbolo: “El símbolo es la pieza que garantiza la unidad pretérita, que mantiene el recuerdo en la distancia, y que asegura el reconocimiento en el futuro” (Lanceros, p.748). En él encontramos una dialéctica entre totalidad y ruptura, entre unidad y separación. De esta manera, podría hablarse del símbolo como vértebra, como bisagra: como “algo” partido que se ajusta a la otra parte, porque funciona como mecanismo para la apertura o cierre de una realidad, o para articular dos superficies en las que subyacen “profundidades” de contenido.

Es, pues, un punto de unión o articulación de dos elementos, un dispositivo que actúa de inter-mediario (mediación) entre otros sentidos. Por eso, no es suficiente decir simplemente que “el símbolo x representa o indica a y” sino que más bien «implica». Es decir, el símbolo no se agota en aquello que intenta designar, sino que siempre es algo más, porque implica una red de sentidos que están implícitos y, por ende, no percibidos de inmediato.

Así, el símbolo “supone y exige implicación afectiva y efectiva” (Lanceros 2004, p.748), necesita ser reconocido e interpretado para que sea comprendido. La función del símbolo consiste, primariamente, en evitar la dispersión, reuniendo, manteniendo junto la tensión de los contrarios o los extremos, dando voz e imagen a la lo que intenta representar. Por eso, se considera al símbolo como «imagen de sentido».

6.2. *Semántica del símbolo: intento de definición.*

Históricamente se ha producido lo que René Alleau ha llamado “la dispersión sémica del símbolo” (1977, pp.29-32) por la tendencia a confundirlo con otros términos aledaños como la alegoría, los signos convencionales e incluso con la metáfora y el emblema. René Alleau considera que esta confusión se inicia durante el siglo XV, pero se desarrolla y difunde ampliamente durante los siglos XVI y XVII con la publicación del *Le Dictionnaire de Trévoux* y *La Enciclopedia Británica* de 1771. En ambos textos ‘símbolo’ era asimilado a la noción de emblema y alegoría. El uso posterior y constante de estos libros de referencias por parte de los estudiosos podría ser el responsable de que se haya propagado dicha confusión.

Más tarde, será el *Romanticismo* el que, en reacción contra el racionalismo y el clasicismo de las “formas puras” del arte y la poesía, replanteará las posibilidades del símbolo colocándolo más allá de la alegoría o los usos alegóricos del discurso poético y pictórico, respectivamente. En efecto, los románticos consideran el símbolo desde un sentido más profundo y espiritual, encaminado a desarrollar la imaginación creadora y a revelar las verdades de la naturaleza y lo sagrado.

Tomando en cuenta lo argumentado, la definición que nos servirá de punto de partida será la ofrecida por Federico Revilla en su libro *Fundamentos antropológicos de la simbología* (2007, pp. 15-17):

(...) el símbolo es una realidad aprehensible por los sentidos que coloca al sujeto en presencia de otra realidad inaprehensible. Donde se ha escrito «coloca en presencia de...» puede leerse «remite a...», «evoca», «suscita», etc.

Si su función consiste en «colocar en presencia de...» algo de suyo inalcanzable, síguese que el símbolo no anula aquella condición: lo que el símbolo evoca permanece en su misma inalcanzabilidad. Solamente se han remediado algunas de las consecuencias de ésta. Por tanto, el símbolo no es nunca equivalente a lo simbolizado, ni análogo siquiera, ni intercambiable con ello. Cabe dudar acerca de cualquier tendencia a vincular el símbolo de un modo demasiado estrecho con lo simbolizado.

El símbolo recibe su valor de la sociedad que lo emplea, habiéndolo erigido como tal; no del «otro», que lo hubiera elegido para sí como manifestación. (...).

El símbolo depende, pues, de las percepciones, sensibilidades, afanes, inquietudes y demás contingencias de los humanos: es obra de éstos, que lo moldean de acuerdo con sus necesidades, lo emplean y... finalmente lo desechan.

Como podemos inferir de la definición de Revilla, el símbolo es un hecho histórico en cuanto producto de la actividad humana, permaneciendo esencialmente dentro de la historia. Esto significa que en cada momento histórico podemos encontrar diversos símbolos con un uso o empleo determinado. Aunque, por su contenido, tiende a trascender los tiempos concretos de los hombres. En consecuencia, lo simbólico se manifiesta como un sustrato de la experiencia humana que involucra, inevitablemente, al lenguaje, a la construcción del sentido y a “lo sensible” como soportes de sus significaciones o representaciones.

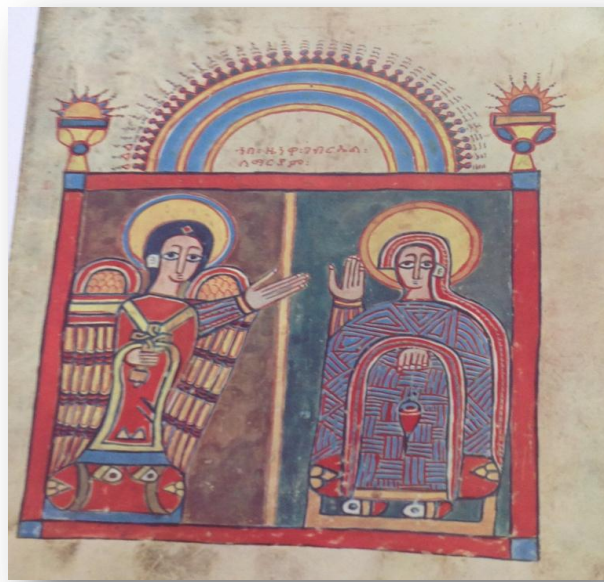
Significa que el símbolo se encuentra en medio de “lo empírico” y “lo espiritual”. Por esta razón, Mario Trevi (1996) plantea que no puede reducirse a señal o estímulo, es decir, a lo meramente sensible como causa de significado “sino que tiene el poder de evocar una realidad física o espiritual, corpórea o psíquica, que no le es inherente a su naturaleza” (Trevi, p.2). Por lo tanto, la clave del símbolo se encuentra en el verbo «evocar», esto es, a su capacidad de evocación, de nombrar o *llamar otra cosa* que no está presente en él mismo.

Según el RAE, ‘evocar’, en castellano, significa “recordar” algo percibido, pero además tiene el valor de *conmemorar* una cosa por su relación o parecido. Y la evocación, al decir también de Tzvetan Todorov (1992, p.65), es “fundamentalmente múltiple”, lo que posibilita la riqueza de significados, sentidos y sus diversas conexiones con ideas. Así, el símbolo comparece en «relación con...» y en «parecido a...». Por lo tanto, no se limita a indicar o señalar un hecho o un objeto “sino que es utilizado para «concebir» el uno y el otro” (Trevi, 1996, p.3). El símbolo comunica una totalidad de un modo “súbito e inmediato” (Revilla, p.23), no un detalle aislado como es el caso del signo convencional, situación que presenta al símbolo más abierto y abarcador⁷¹.

Pero si todo símbolo es poseedor de una dimensión que suele reconocérsele como sensible, es porque primero se da como una “figura perceptible por los sentidos” cuya paradoja consiste en hacer presente lo *no visible* o *invisible*.

⁷¹ Por ejemplo, las señales de tránsito indican o señalan aquello que el sujeto debe realizar. La luz roja del semáforo se agota en el momento en que el sujeto percibe, generando la lectura de que debe detenerse y dejar pasar al peatón. Lo mismo cuando enciende la luz direccional: el conductor que va detrás “lee” que el otro conductor girará a la derecha o la izquierda. La señal no dice más de lo que es, en cambio el símbolo posee un “plus”, un “más” de lo percibido o indicado.

Vinculado a este problema, está la cuestión del símbolo como “origen” que da sentido. Aquí se trata de comprender aquella «experiencia primigenia» que viene ligada a la historicidad de nuestro cuerpo y de nuestra psique (Fromm, 2012, p.32). Ahora bien, ¿en qué consiste dicha experiencia primigenia? Precisamente en «lo invisible», en tanto no puede ser percibido a través de la abstracción conceptual, sino a través de la imagen (Müller & Halder, 1976, p.398). Entonces, la imagen desempeña un papel importante en el despliegue del símbolo: la imagen concretiza al símbolo haciendo la función de una representación que va más allá de lo convencional. Por eso, aquello que se simboliza se vive y comprende concretamente, no a través de una conceptualización abstracta y general, repetimos, sino de una experiencia concreta, en virtud de una “conexión psíquica” y existencial del sujeto a un objeto, acontecimiento o espacio. Por ejemplo, observemos la siguiente pintura:



Para el cristiano o el hombre de fe, la pintura “dice más”: comunica a través de la imagen el sentido espiritual del mensaje de Jesús y relata un contenido que sólo podemos entender a partir de las vivencias personales del mensaje religioso y a través de la tradición. La majestuosidad del rojo y el contraste de planos de color significan un sentido simbólico al que solamente, a través de un contacto espiritual, podemos acceder. Lo cual significa, que solo podemos explicarlo hermenéuticamente analizando el contexto en que se desarrolla dicho discurso simbólico

Sin embargo, como ha asegurado Rahner (1962), desde un punto de vista ontológico todo ser puede servir de símbolo. Como sucede con el ejemplo referido anteriormente: para el hombre cristiano que ha tenido un contacto previo con las enseñanzas y creencias de Cristo, le es accesible el contenido y resulta revelador para su sistema de creencias: los colores, las formas geométricas de las figuras son suficiente para expresar el contenido espiritual cristiano.

Esto plantea problemas a nuestra investigación, puesto que en la indagación que realizamos hemos detectado dos formas radicales, excluyentes y desintegradoras de entender el símbolo, que son:

- a) La mentalidad mágico-mítica.
- b) La mentalidad racionalista.

La primera mentalidad concibe al símbolo como esparcido en todo, sin ninguna otra función que la presencia absoluta de la fuerza de su expresión; aquí acontece un fetichismo del símbolo y una indigestión de su significado. Mientras que la segunda confunde el símbolo con el signo convencional y sostiene la creencia de que todo símbolo es de hecho signo.

No obstante, una tercera vía se abre a partir de los trabajos de C. G. Jung y otros: se “trata de explorar el origen y la conexión de los símbolos como arquetipos psíquicos con una función individual y colectiva” (Müller & Helder, p. 399). En esta perspectiva se sitúa, precisamente, la hermenéutica simbólica de Ortiz-Osés.

Por su parte, Paul Poupard en su conocido *Diccionario de las religiones* (1997, voz: Símbolo, pp. 1654-1661) considera que todo símbolo es signo de reconocimiento, pero aquello que el símbolo *da* lo hace en virtud de sí mismo, de lo que es; o sea, el símbolo se constituye en una fuente pregnante de sentido cuya comprensión requiere de un esfuerzo estratégico, es decir, interpretativo. Mas este esfuerzo se ofrece como la intención de comprender lo que este nos revela, en tanto es un mensaje que nos aproxima hacia una realidad que nos trasciende, pero capaz de acercarnos a territorios no-perceptibles de modo inmediato, como es el caso de lo divino o lo sagrado, lo estético en el arte, el mito o

cualquier objeto que esté involucrado en algún ritual: una liturgia, ejercicios de oración, una fiesta, entre otras.

El citado autor señala la idea de que el símbolo implica el contraste, la comparación y la correlación de los contrarios que se expresa a través de la polaridad que expone el propio símbolo: noche/día; luz/oscuridad; hombre/mujer; cielo/tierra, etc. Sin embargo, a ojos del hombre común, dicha polaridad llevaría a la inevitable constatación de una supuesta “dualidad natural” o a una confrontación indefinida, cuando de lo que se trata es de una apertura de los contrarios que se definen como “principio de movimiento”. De esta forma lo explican los autores:

Bipolar, el símbolo conjuga lo visible o invisible, el presente y lo lejano, lo idéntico y lo distinto, radicando su éxito en las formas concretas de una unión que prepara la unidad. Por tal razón, se dice de él que es creador no poético (p.1655).

Creador, por cuanto empuja a la psique en sus modos de asumir una realidad cargada de emoción y afectividad. Pero este “desde sí” no significa en modo alguno que el símbolo pueda ser comprendido o ser tomado en sí mismo (Hegel, 1983, p.143), sino en términos de que porta un sentido para el hombre desde un contexto dado en el fiel sentido de la expresión de Ricoeur cuando dice: “el símbolo da que pensar”.

En tanto que el símbolo se dirige hacia lo invisible que permanece incomunicado, motiva a *interpretar*. Más que alienar nuestra relación con lo invisible, el símbolo la redescubre para nosotros, por cuanto que “representa la cara oculta de las cosas del mundo” como dice Poupard (p. 1655). Dicha representación, continúa el autor, “obliga a su aprendizaje del más allá”: aquello que está en la constelación de lo desconocido por el hombre. Por último, este aprendizaje de lo invisible, según Poupard, es una de las funciones del símbolo.

Una segunda, sería la de ser un transformador de energía en la psique, en la que el cuerpo queda totalmente implicado hasta fundirse en una sola unidad desde un «ejercicio de solidaridades» (Poupard, p.1655); desplegando una compleja dialéctica: «de afuera

adentro/de dentro afuera». Este es el camino en el que se entrecruzan los símbolos cósmicos y los oníricos.

Así, el paso que va de la materia a lo divino sólo se logra gracias al símbolo puesto que deviene en «operador de una alianza» capaz de “conjugar los fragmentos del mundo”. Pero es necesario advertir que esto divino representa lo trascendente de este mundo y que vuelve a nosotros trasfigurado en imágenes o representaciones. Este despliegue fue lo que condujo el desarrollo posterior del arte y la religión; por tanto, el símbolo es el motivador, provocador o precursor de los mismos (Hegel, p.142).

El símbolo siempre acompañó al proceso de hominización, por lo que tiene una función trascendente de lo meramente empírico. De este modo, para Poupard el símbolo contiene cuatro propiedades fundamentales, que resumiéndolas serían:

- a) *Es resistente*. Porque es irreductible a cualquiera de nuestras objetivaciones, y diríamos incluso de nuestras subjetividades o instrumentaciones personales. Es resistente, por tanto, a la lógica racional que se cierra a la capacidad de imaginar. Por tanto, la lógica del símbolo es una lógica distinta a la que podríamos encontrar, por ejemplo, en la técnica o en la instrumentalización argumentativa.
- b) *El símbolo es redundante*. El símbolo es *ballein* (balón) que va y viene en todas las culturas y épocas. Como nos dice Poupard en una graciosa metáfora: “retorna sin cesar, escapa y se deja coger de nuevo” como una pelota o un balón de fútbol (p.1655.).
- c) Por esta misma propiedad, *el símbolo es ambivalente*. Ya Hegel, desde la reflexión estética del arte, había suministrado la interesante idea de que el símbolo, por el hecho de poseer varios sentidos, pertenece al terreno de «lo equívoco» y «lo ambiguo» (p.143). Esta «naturaleza oscilante» del símbolo, retoma su sentido etimológico griego que es la de “arrojar juntos” o “poner juntos” con el objetivo de “operar una alianza” entre las partes.
- d) Por último, una cuarta característica del símbolo es su *pregnancia*. Poseedor de energía capaz de “despertar- dice Poupard- el sentido de la existencia”, capaz de reunirnos con el universo y nuestra propia realidad personal.

Paralelo a estas propiedades, el símbolo tiene cuatro posibles territorios:

a) *El territorio de la noche*. Todos los símbolos asociados a la superación del espíritu, se confrontación el «régimen nocturno», asociados a las tinieblas, a la falta de luz, a lo escabroso.

b) *El territorio del cuerpo*. En efecto, desde la génesis del símbolo y su evolución, el cuerpo se convierte en clave de su percepción y comprensión. Aquí, parece fundirse lo cósmico y lo biológico, de hecho, Rahner plantea al cuerpo como símbolo del alma lo mismo Fromm (2012).

c) *El territorio de la imagen*. Es de carácter problemático plantear las diferencias y relaciones entre imagen y símbolo; de hecho, estamos de acuerdo en sostener que son dos términos de una misma cadena, y que uno y otro se complementan. Desde un punto de vista ontológico, la imagen acompaña a todo símbolo, más este último no queda reducida a aquella. Pero tomado en sentido más amplio, se diría que lo imaginario es tierra del símbolo (Poupard, p.1656). De hecho, existe una armonía entre ambas, hasta el punto de que la imagen conserva toda una *memoria primitiva o experiencia primordial*; hay un “hilo invisible” que los une.

d) *El territorio del sueño o lo onírico*. Según Poupard, es uno de los territorios más importantes. En el sueño el hombre experimenta imágenes vivas con un sentido oculto muy profundo. Nuestro autor explica dicha experiencia del siguiente modo:

De ordinario el sueño procede a conjuntar los materiales que tienen su origen en lo profundo, en la imagen primordial, con los que proceden de las imágenes y recuerdos de la vida consciente. Por otra parte, el sueño parece condensar, distribuir o transferir una energía no utilizada. De ello resulta una composición que el espíritu en vigilia no puede comprender sin esfuerzo de una anamnesis y de una interpretación. El territorio del sueño confirma la naturaleza de los preliminares de cualquier comprensión de imágenes y de los símbolos: el

ejercicio de una memoria que relaciona, uno con otro, el tiempo primordial de una génesis y el tiempo presente de una realización (p.1656).

El acceso a los sueños se da gracias a la *anamnesis* y la *interpretación*, que luego el analista tendrá que estudiar empleando a su vez un método comparativo. Así, se dará cuenta de que los símbolos están en asociación con las imágenes arquetípicas como lo comprende C. Jung.

Por otro parte, y tomando en consideración lo argumentado, existe una lógica del símbolo; esto es, una dinámica, estructuración y forma de existir propias, cuyo comienzo radica en lo sensible. Así, Hegel considera que el símbolo es un “objeto sensible” (p.143). Para el filósofo alemán la lógica del símbolo se funda en dos términos elementales:

TERMINOS DEL SIMBOLO	1) PLANO PROFUNDO o el <i>sentido</i> : Concepción del espíritu= el contenido de la idea se dirige al entendimiento.
	2) PLANO SUPERFICIAL o de la <i>expresión</i> : Imagen= fenómeno sensible se dirige a los sentidos (<i>aisthesis</i>).

Nos acogeremos este esquema por su simplicidad explicativa. La imagen sería el medio o soporte del sentido, cuya experiencia es similar a un “arte de vivir la energía” (Poupard, p.1658). La imagen “pone de manifiesto lo imaginario”, activa toda la “energía” concentrada en el símbolo, canalizando su estructuración o la forma como se nos da. Por esta razón, la lógica del símbolo es una “lógica energética” en el sentido de que es capaz de “transformación mental” y hace de lo mental un campo de creaciones imaginativas y ricas de significados. ¿Dónde se constata esta “luz creadora”? En esferas importantes como el mito, el rito, el arte y la religión. Ámbitos que serán comprendidos por Ortiz-Osés (2000a).

Así pues, en la lógica del símbolo encontramos su carácter de procedencia que viene a acentuar tanto su intencionalidad, como el lugar que ocupa en el espacio de la cultura. Por esta razón, el símbolo se asocia a la noción de «ensamblar»; implicando la idea de que el símbolo representa una «síntesis», es decir, en el hecho de que dos cosas se hagan una.

De tal modo que los seres humanos están inscritos en la simbólica cultural, configurados por símbolos como segunda piel, como un “medio natural”. Pero, ¿existe, por parte del ser humano «voluntad de inscripción simbólica»? La respuesta es sí. Pues, las religiones, el arte, los mitos, los ritos y un largo etcétera, constituyen la voluntad de simbolizar, la necesidad en representar el mundo más allá de su significado literal.

Por esta razón, lo que algunos han llamado el campo del símbolo (Decharneux & Nafontaine, 1998, pp.7s) constituye una densa y tupida red que dota de sentido las actividades y acciones de todos los hombres. De ahí, la necesidad de realizar discursos en torno a ellos, sea para esclarecer este campo sea para llegar a una definición más o menos “precisa” sobre su contenido. El símbolo, entonces, no pertenece exclusivamente a las esferas del mito, la religión y el arte, como otrora se pensaba; más bien, el símbolo contiene una validez universal: pertenece a la propia estructura de la experiencia humana.

Sin embargo, esto no significa que el símbolo es “algo de por si natural”, “algo” con que se nace, sino que se trata de una construcción de las mentalidades colectivas, los grupos sociales y entornos culturales⁷², de un “artificio” necesario usado para vincular cualidades, realidades o pensamientos. Por esta razón, el símbolo es en sí, *relación*.

Dada esa naturaleza, el símbolo es una *realidad sugerente* de pensamiento. En la perspectiva de que *evoca* como afirmamos anteriormente. Ricoeur ha dicho con toda razón:

El símbolo “da qué pensar”. Esta sentencia que tanto me cautiva dice dos cosas: el símbolo da; no planteo yo el sentido, es él el que lo da; pero lo que da es “qué pensar”, aquello en qué pensar. A partir de la dación, el planteo. La sentencia sugiere, a un mismo tiempo, que todo ya está dicho en el enigma, y que, sin

72 Una aclaración necesaria: no estamos negando el carácter innato, heredado y genético de la “capacidad de simbolización” en el hombre, lo que estamos indicando es que la *construcción simbólica* es de carácter cultural, y los posibles significados que éstos tengan solo los adquieren en virtud de la cultura (Blanchard, pp.19-37).

embargo, debemos comenzar y recomenzar todo en la dimensión del pensar (2003, p.262).

Hemos dicho que el símbolo sugiere (y en líneas atrás hemos hablado de evocación). La etimología de este término remite al latín *suggerere* que significa “llevar por debajo”. Mantiene relación con la familia etimológica de *gesto*. Por esta razón, para comprender el símbolo ha de interpretarse lo que este lleva: el significado, subyacente en forma de contenido borroso, en forma de gesto. De ahí, también, su carácter “enigmático”.

La realidad cultural nos viene dada simbólicamente. Por eso tenemos que interpretarla. Al manifestarse, se nos impone un reto: interpretar ese enigma. Es así como corremos con la suerte de tener que interpretar por una necesidad vital y antropológica. La realidad que encontramos a diario nos compromete en el afán de la vida, que viene incrustada en una estructura preñada de sentido que solemos interpretar para ganar libertad y conciencia dentro de esa tupida red de contenidos. Esto es lo que se propone en el fondo la hermenéutica simbólica de Ortiz-Osés.

6.3. Símbolo y simbolismo en la hermenéutica de Ortiz-Osés.

La propuesta de una hermenéutica simbólica en Ortiz-Osés se define, en parte, por reconocer la primacía del símbolo en la estructura del entendimiento humano, en la dinámica cultural, así como en la producción del sentido.

Desde este punto de vista, el símbolo y el simbolismo se muestran como “camino” que nos ayudan en la intelección de la realidad y la “naturaleza de la mente humana”, aparte de funcionar como organizadores de experiencias y modos de expresión.

Asimismo, nuestro autor entiende que el símbolo constituye un medio por el que las cosas llegan a nosotros en su «ser-sentido», abriendo la posibilidad de ver “lo invisible”: el sentido que permanece latente e implícito, más allá de la presencia inmediata de las cosas. De esta forma, tanto el símbolo como el simbolismo “comunican lo incomunicado” y expresan una relación afectiva con el mundo a partir de una imagen.

Esta afirmación tendrá tres importantes consecuencias, que la hermenéutica simbólica ortizosesiana atenderá debidamente:

- a) La forma de comprender nuestra interacción con la realidad. Desde este punto de vista, se propone otro tipo de ontología que, como veremos, tendrá por título «ontología implicacionista» o «relacional».
- b) La manera de interpretar la cultura. Entendida como «retablo simbólico»; esta propuesta es compatible con la actual antropología cultural y, sobre todo, con el enfoque denominado «antropología simbólica».
- c) Por último, en la importancia de considerar a la actividad simbólica ligada a la estructura de la cognición humana. Este planteamiento, influye en el modo de considerar la racionalidad. Aquí, la capacidad racional estará supeditada a la capacidad simbolizadora del ser humano, que está fundada sobre una base bio- antropológica y afectiva.

Como ha de esperarse, todo esto conlleva a un trabajo interdisciplinario que podemos ya captar a partir de la publicación de *Comunicación y experiencia interhumana* pues, con esta obra se inicia el estudio de los pormenores del problema, cuyas respuestas influirán en sus textos posteriores.

Pasemos ahora a tratar la manera en que Ortiz-Osés elabora su concepción del símbolo, atendiendo a sus aspectos generales. Al mismo tiempo, con este abordaje creemos enriquecer los temas y problemas que ocupan y preocupan a la hermenéutica simbólica. En un movimiento que va de lo simple a lo complejo, iremos reconstruyendo el significado del concepto de símbolo en el autor, para asegurarnos una comprensión más clara de su propuesta hermenéutica.

Partiendo de las ideas de Jung, Osés nos da un primer avance de su propia concepción del simbolismo argumentando:

El simbolismo es en efecto el ámbito cultural de proyección de los valores, definiendo el valor como el lado psicoide del sentido. De esta guisa, el simbolismo recupera el alma (humanoide) perdida entre la materia prehumana y el espíritu

poshumano. Ahora se hace posible una (con)ciencia del alma definida como el estudio de las imágenes simbólicas cual imágenes anímicas. Entre el reino de la empiria y el reino del espíritu comparece el intermedio reino de las relaciones anímicas, con sus personificaciones míticas, sus arquetipos de sentido y sus símbolos significativos. El simbolismo reaparece como una axiología proyectada cuyas estructuras configuran imágenes-de-sentido (2000a, pp. 75s).

El simbolismo no sólo pertenece discretamente a lo cultural desde una perspectiva antropológica y etnográfica, sino a todas las esferas del "discurso humano". Hay, pues, también un simbolismo discursivo, dado a través de la palabra. Así mismo, el símbolo entra en contacto y comunión con la materia por ser una de las experiencias primeras del hombre junto con el lenguaje, los gestos y las caricias, proyectando asimismo valores que se condensan desde una imagen. Desde este territorio puede el ser humano otorgar carácter mítico y místico al mundo que le rodea. Como resultado, el símbolo expresa una dimensión espiritual que no pertenece por entero al ámbito individual o personal, sino al colectivo y universal: al ámbito cultural de la vida, cual centro des-centrado del hombre.

¿Qué papel ocupa el concepto de imaginación simbólica en la hermenéutica de Osés?
Nuestro autor afirma:

La imaginación simbólica reaparece entonces como el órgano trascendental de captación del mundo por parte del hombre, desplazando a los extremos la mera aprehensión empírica y la pura intelección lógica. Situado en el medio/mediación cual centro horadado, el simbolismo humano encarna una razón sensible y un logos casi estético (2000a, p.76).

El imaginario constituye un campo previo o trascendental y funciona como mediación entre naturaleza y cultura (Ortiz-Osés, 1993, p.72). Bajo este punto de vista, la realidad es "imago"; «con-figuración» en la que participa la inteligencia, la creatividad, así

como lo dado en la percepción y la experiencia. El simbolismo implica la "imaginación creadora" que el ser humano ganó durante su trayecto evolutivo como especie. De ahí, que el simbolismo signifique la posibilidad de alcanzar otra dimensión de sentido, donde se involucran aspectos de la personalidad con miras a expresar sus vivencias; allí participan la representación de una interioridad expresada desde los signos.

Ahora bien, para Osés todo este conocimiento se logra accediendo únicamente al simbolismo de las culturas. Ellas dirigen acciones concretas provocando la "acción simbólica". En este sentido, "simbolismo quiere decir aquí apertura, lo que implica abrir las culturas humanas en un diálogo intercultural, así como sacar al hombre de su encerrona en el mundo inhumano del sinsentido" (2000a, p.79). Esto es, existe un compromiso simbólico con el mundo por parte del hombre. Desde ahí, también se erige su razón práctica y vital que lo mueve a expresar u ocultar sus intenciones de poder, sean soterradas o explícitas.

Sin embargo, debemos alcanzar una mayor conciencia de nuestra productividad simbólica pues ella revela nuestros diversos rostros y máscaras:

Para evitar su encierro en sí mismo y su encerrona en el mundo, el hombre puede/debe proyectarse simbólicamente, lo que posibilita una experiencia anímica, una sublimación sentimental y una posibilidad de salida previamente imaginada. Salir de sí mismo significa comunicarse con el/lo otro de nosotros mismos, acechando nuestra complementaridad y compensando nuestro abstencionismo inhumano" (2000a, p.79).

En este redescubrimiento ganamos la alteridad, al otro, la otredad siempre desconocida por mí. Comprender el simbolismo significa canalizar el "deseo anímico" de los individuos y las sociedades, llegando a una "apertura imaginal del futuro humano y reserva cultural del sentido amenazado por el sinsentido" (2000a, p.79). Pero si nos situamos en esta perspectiva, ¿cómo debemos asumir el simbolismo? Desde su posicionamiento hermenéutico, Osés piensa que el simbolismo equivale a una "escritura secreta o alfabeto cifrado" que subyace al mundo y a la vida humana, en tanto el mundo es una construcción

de significados (2000a, p.80). O sea, que el simbolismo expresa un sistema de valores y valoraciones culturales: todo un decir acerca de la realidad. Así, simbolismo dice experiencia del valor y comunicación de valores compartidos a nivel colectivo.

Con la intención de esclarecer el vínculo entre cultura y representación simbólica en Osés vale la pena citar a Ricoeur donde observamos elementos reveladores para el contexto de la hermenéutica simbólica del pensador aragonés. Nos indica el filósofo francés que:

(...) el símbolo es una expresión lingüística de doble sentido que requiere una interpretación, y la interpretación un trabajo de comprensión que se propone descifrar los símbolos. La discusión crítica se referirá al derecho de buscar el criterio semántico del símbolo en la estructura intencional del doble sentido y al derecho de tener esa estructura por objeto privilegiado de la interpretación. Es esto lo que está en cuestión en nuestra decisión de delimitar recíprocamente el campo del símbolo y el de la interpretación (1970, p.12)

Para Ricoeur, todo símbolo posee múltiple sentido y su campo semántico no se agota en ninguna interpretación, sino que apenas podemos acercarnos a algunas de sus dimensiones. La noción de “estructura intencional” que posee el símbolo no es más que el “objeto” hacia donde apunta, los elementos que a modo de prismas proyectan diversas líneas de sentido. Así en la concepción osesiana el símbolo posee una dimensión material y otra ideal o significativa, pero no se trata de un simple dualismo; antes bien, supone entender que su interpretación no es arbitraria, ya que responde a un criterio: a una “discusión crítica”, a un contexto cultural que se necesita comprender.

Según esta postura el símbolo tiene una doble propiedad. Una vez más, con la intención de esclarecer el pensamiento de Osés citamos a Paul Ricoeur:

Lo simbólico es la mediación universal del espíritu entre nosotros y lo real; lo simbólico quiere expresar ante todo el carácter no inmediato de nuestra aprehensión de

la realidad. Su empleo en matemáticas, en lingüística, en historia de las religiones, parece confirmar esa destinación del término a un empleo igualmente universal (1970, p.12).

Pero si la instancia de lo simbólico alcanza cierta autonomía, debemos hablar de un espacio que le pertenece y al que pertenece:

Diré que hay símbolo allí donde la expresión lingüística se presta por su doble sentido o sus sentidos múltiples a un trabajo de interpretación. Lo que suscita este trabajo es una estructura intencional que no consiste en la relación del sentido con la cosa, sino en una arquitectura del sentido, en una relación de sentido a sentido, del sentido segundo con el primero, sea o no una relación de analogía, sea que el sentido primero disimule o revele al segundo. Es esta textura lo que hace posible la interpretación, aunque sólo el movimiento efectivo de la interpretación la ponga de manifiesto (Ricoeur, 1970, 19s).

Ya hemos dicho que para Ortiz-Osés el espacio del símbolo es la cultura y que permanece en vínculo con el lenguaje y la psique humana, además de comprenderlo junto a la configuración del sentido de la existencia. El símbolo forma un armazón, un todo estructural. Es el símbolo urdimbre y poseedor de una textura implicionista que el hermeneuta ha de revelar.

Sin embargo, el símbolo se mantiene en el “claro-oscuro” del mundo del hombre. Es decir, el símbolo se manifiesta como algo que no llegamos a descifrar del todo, pues lo comprendamos de un modo ambivalente. Por esta razón, el símbolo es provocación a pensar la realidad desde una perspectiva coimplicatoria, análoga y relacional, y con espíritu subterráneo: de excavador de huellas, a modo de una «arqueología del sentido».

Bajo esta perspectiva, para Ortiz-Osés el símbolo representa la superación del “mundo de las cosas reificadas” y nos impulsa a la búsqueda del sentido. Esto no quiere decir que se

intenta hacer del símbolo un fetiche, exponiéndolo como lo único bueno y válido, sino que nos lleva a entender la realidad como algo más que “objetos mudos”.

TERCERA PARTE:

LOS PROBLEMAS ONTOLÓGICOS DE LA HERMENÉUTICA SIMBÓLICA

CAPÍTULO VII

METODOLOGÍA DEL SENTIDO

7.1. *El problema del sentido.*

El problema del sentido es fundamental en la hermenéutica simbólica de Ortiz-Osés, pero dada la amplitud de ideas, páginas y aforismos que le dedica es necesario detenernos en los momentos más esenciales de sus textos, pues esta problemática aparece dispersa en todo el conjunto de su obra. Para ello, hemos ido recogiendo los argumentos más representativos, traduciendo su significado y explicándolos.

Una hermenéutica simbólica, tal y como es planteada por Ortiz-Osés intenta *auscultar el sentido latente de la realidad*, entendido como red que se teje desde la experiencia humana, gracias al lenguaje, quien es poseedor de una estructura simbólica primaria. La noción de «sentido latente» no debe ser considerada desde una óptica críptica, sino desde la categoría de «lo implícito» y «lo tácito» respecto a la producción del discurso. Esto indica que nuestro autor toma en cuenta el universo semántico del simbolismo y se acoge a las categorías de análisis semiótico-discursivo. Atiende, por lo tanto, a la reconstrucción de las suposiciones, los soportes, los aportes, las relaciones entre lo viejo y lo nuevo en la información aportada y entre lo explícito y lo implícito de la misma. O sea, en la comprensión del sentido hay un “saber” y un «saber hacer» por parte del intérprete (Mendenhall, 1990). Desde aquí, el simbolismo se enfrenta al “ente cósmico” y estático de la metafísica tradicional, haciendo de la realidad una «realidad anímica»: realidad animada de sentido, es decir, concebida bajo la idea de poseer un dinamismo interno capaz de generar significados. Un dinamismo que le viene dado desde la cultura, de la praxis o acción cultural, puesto que el sentido *dice significación antropológica* implicando la intencionalidad de la conciencia.

Se concibe que toda realidad posee un armazón o estructura simbólica (Ortiz-Osés, 2012). O el símbolo como "lo imaginal de lo real". Entonces, indagando en esas estructuras accedemos a capas y sedimentaciones de sentidos, insospechadas por parte de la «conciencia común». Por lo tanto, comprender en profundidad la realidad implica indagar en esas

estructuras simbólicas que se manifiestan a modo de una hendidura, metáfora que nos sirve para representar el sentido latente.

En esta filosofía hermenéutica el sentido aparece como poseedor de una estructura simbólica a sonsacar:

Esta interpretación humanoide del ser-sentido se realiza en un lenguaje finalmente simbólico, por cuanto el simbolismo especifica la cultura del hombre en el mundo por sobre el mero lenguaje de signos y señales o bien el lenguaje meramente funcional de la técnica instrumental. Con ello la hermenéutica se abre al simbolismo (2000a: p.75).

La hermenéutica simbólica ortizosesiana nos permite pensar la realidad no en términos de mera entidad (de lo igual, de la mismidad, de que las cosas son tal como las vemos) o en los términos de totalidad compacta. Por el contrario, a partir de conceptos de "fisura", "hendidura", "corte", "abismo", "desgarro" o "huella", esta filosofía nos invita a otra actitud interpretativa respecto a la realidad y su sentido. Se trata de una ontología que requiere y reclama la comprensión del lenguaje simbólico para acceder al propio sentido de lo manifestado. Asimismo, la ontología de la implicación se funda en la experiencia antropológica que se expresa desde antiguo en una simbología de carácter matriarcal. Por eso, ella asume un sin número de conceptos que dependerían de la noción de urdimbre: retícula, zig-zag, útero, vulva, espiral, círculo concéntrico, elipse, rayas o puntos de líneas, dobles uves, corrientes acuáticas, meandros, malezas, torbellinos dinámicos, soles y lunas, cúpulas y pozos, incisiones, vasijas, laberintos, senos, pezones, rupturas, protuberancias (Ortiz-Osés, 2006a, p.50, Af.315). Es a partir de este campo semántico, que se piensa la realidad y no desde las ideas como lo liso, lo llano, lo transparente, lo sólido, la sustancia, la línea recta, el cuadrado. Desde aquí, se configuran dos imaginarios filosóficos diferentes. Uno, el primero, se brinda a la apertura; y el segundo, hacia la cerrazón. Uno abre y amplía, el otro reprime y cierra.

Pero si la hermenéutica es una teoría generalizada de la interpretación y su fundamento más propio está en el fenómeno del lenguaje, entonces ella desemboca en una *teoría del sentido* constituido a partir de la experiencia lingüística del mundo, “por cuanto toda interpretación lo es últimamente del sentido” (Ortiz-Osés, 1986, p.72)⁷³. Así, ya hemos visto que esta teoría del sentido no pierde de vista al lenguaje humano “en cuanto constituye el signo de los signos, el protosistema signológico definidor de la actividad simbólica teórico-práctica y transformativa del hombre en su mundo” (Ortiz-Osés, p.73). Detengámonos de manera breve en este punto, el de la relación entre lenguaje y sentido.

El mundo lo aprehendemos no sólo desde estructuras mentales, sino también a través de «estructuras lingüísticas». Existe entonces, una verdadera conexión entre mente y lenguaje, entre psique y signo lingüístico. El lenguaje manifiesta una/la realidad. La hermenéutica radicaliza este hecho y lo lleva al plano ontológico, es decir, lo entiende como parte constitutiva de nuestro ser y para fundar nuestras relaciones con el mundo, la realidad y la vida. Cabe, pues, decir que los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo.

Si extrapolamos esta tesis hacia la hermenéutica simbólica, significaría que sin lenguaje no podemos nombrar el mundo, las cosas que nos rodean. Imposible sería decir qué es falso, qué verdadero.

Tomando en cuenta este planteamiento, ¿cuál es la “naturaleza” del sentido según la hermenéutica simbólica? El sentido será comprendido como «co-ser», ser que se *teje* y *cose* en la experiencia, en la comunidad de unos y otros:

(...) el Sentido se perfila finalmente como dirección por donde fluye el valor de la vida, o sea, como la gran Mediación: Sensus-interpres, Sentido-encrucijada. Podríamos definirlo como aquello por lo que tienen significación todas las cosas (...) puede

73 Desde aquí se erige lo que el propio Osés llama también una «teoría antropológica» del sentido, ya que se integran tanto la teoría de la comunicación como la semiológica de la significación. En opinión de Ortiz-Osés, la hermenéutica simbólica se vale de estos modelos “incardinándolos a su vez en su ámbito filosófico universal o generalizado” (1986, p.72). Es decir, arrastrando con todo ello su intención o su pretendida universalidad, no limitándose a un sector específico de un determinado lenguaje.

redefinirse como Modus o Medida intrínseca (...), como matriz universal (...) O el Sentido como co-aptatio o co-apertenencia originaria, syn-bolos, filía (1989a, pp.23s).

Es decir, se entiende al ser del ente como sentido. De ahí que se hable del «ser-sentido», pues aquello que se aprehende es el sentido de algo, ya que las cosas no “flotan en el aire”, sino que están ancladas en un terreno de significación que le otorga su orientación o direccionalidad. El sentido, entonces, es la *nervadura* ontológica originaria del mundo. Pero todo sentido es implicado e implicatorio. Es decir, existe una co-relación de sentido y no un sentido “suelto”, unilateral. Su “naturaleza” consiste en que es *relacional* y “*trans-versal*”, pues atraviesa oblicuamente las cosas, las co-implica, las implica en un juego complejo de relaciones que «en-vuelven» al hombre en su totalidad. Desde esta condición universal, Ortiz-Osés entiende al sentido como un existenciario y *no* como una propiedad cósmica. Es decir, no como “algo” físico, adherido a los objetos y del que pueda fácilmente despegarse; por el contrario, el ser, es «ser-sentido» y se le comprende desde una «arqueología» cuya clave simbólica no debe entenderse como algún “secreto” al cual no tenemos acceso por su condición de estar soterrado u oculto, sino como aquello que permite des-velar el propio mundo para acceder a la constitución de las cosas. Andrés Ortiz-Osés, plantea la cuestión del siguiente modo:

(...) las claves simbólicas de nuestra cultura remiten a un lenguaje humano (humanado) de sentido coimplicado o coimplicacional: el sentido aparece como una relación a relatar, un ajuste a ajustar, una implicación a explicar, un intervalo a rellenar, una fraternidad diluida a hermanar; así pues, como un tótem unificador pero oscilante o pendular y elíptico. O el sentido como una clave a interpretar cuasi musicalmente. (1993, p.7).

En el trasfondo de un sistema simbólico establecido en la cultura están el lenguaje, los procesos cognitivos y las praxis culturales. Este conjunto, que forma una triangulación, es el sostén de dicho sistema. Ahora bien, el lenguaje simbólico es también «co-

implicacional»: capaz de articular y construir un entramado suficientemente estructurado y capaz de generar procesos de significación. Por tanto, para Osés, interpretar el sentido consiste en relatarlo, explicar sus implicaciones y escudriñar los elementos que traen a colación a partir de cierta lógica implicatoria, generatriz de significaciones. Por esa razón, el sentido se presenta no como una estructura estática, sino dinámica, cargada de historia⁷⁴.

El sentido aparece como primera referencia del lenguaje y el pensamiento (Lanceros, 1997, p.745). Es una construcción que se enriquece a través de la historia donde la experiencia humana añade, a modo de “ingrediente”, nuevas sedimentaciones de contenido. De ahí, que lo podamos entender como un “ser” en crecimiento a la vez “metabólico” y dinámico. El sentido es capaz de “tender un lazo o puente” (Lanceros, p.745). De hecho, consiste en ser ese lazo o puente que posibilita nuestra articulación con el mundo y la realidad. El sentido forma “una malla de relaciones”, dándose como “sistema” con-figurador de la realidad (Blanchard, 2002).

Por todo ello, como observamos anteriormente, la tarea primordial de una hermenéutica simbólica es la reconstrucción, interpretación y comprensión del sentido. Esta práctica se realiza desde el diálogo crítico con la tradición y con aquellos discursos –algunos de ellos primigenios como dice Trías– que han posibilitado nuestro «ser-en-el-mundo», como por ejemplo el mito, la religión, el arte, la ciencia, la filosofía, etc. Lo que pretende la hermenéutica simbólica es la comprensión del *sentido latente* cual marca de una herida en la piel, o el sentido entendido como sutura simbólica de una fisura real.

Pero la idea de una sutura simbólica implica que nunca llegamos a alcanzar la totalidad de la comprensión, nunca llegamos a sellar por completo la herida, y que siempre permaneceremos abierto a reflexionar y pensar en torno al sentido de las cosas, por lo que una labor hermenéutica tratará de reconducirlo hacia una “unidad envolvente” como implicación, nunca cerrada en sí misma sino el *sentido comprendido como urdimbre*, como red de relaciones.

⁷⁴ Por ejemplo, al entrar a una iglesia captamos inmediatamente todo el decorado, la cruz, las imágenes, pero su sentido simbólico no está presente del todo en este captar, sin embargo conecta de modo inmediato con mis creencias, mi psique.

Para la hermenéutica simbólica, el sentido tiene el carácter de advenir o devenir. Es, en sí mismo, «emergente» y concomitante a la experiencia. Acontece en la vida y se filtra en la praxis; tiene además un componente antro-po-biológico: “Una vida de sentido consiste en la inmersión asuntiva o mediación de la inmediatez sentida o flujo: el sentido, en efecto, posee un fundamentum in re en la energética biopsíquica configurada, articulada o granulada por nuestro consentimiento” (Ortiz-Osés, 1989a, p.15).

Acceder al sentido es acceder a un «lenguaje interior»; es hacer visible lo invisible. O sea, que el sentido mismo se constituye en un lenguaje para ser *desvelado*, para explicar sus relaciones y la manera en que éstas se configuran en nudos de valores vitales y arquetípicos, que alimenta a la experiencia humana. Esta explicación no es abstracta sino, como ha dicho Osés, implicativa de lo real vivido (Ortiz-Osés, 2003, p.30). Por esta razón, nuestro autor se atreverá a dar un paso importante en la historia de la hermenéutica contemporánea: indagar sobre el posible fundamento antropológico (no sólo lingüístico) de toda interpretación del sentido. Pero antes, intentemos exponer su crítica radical a la noción del ser clásico. Crítica que nos servirá para situar la suya propia: su concepción del «ser-sentido».

7.2. *La crítica a la noción clásica del ser desde la hermenéutica simbólica.*

Ya hemos visto que en la redefinición del concepto de filosofía nuestro pensador establece una crítica a la metafísica tradicional y a algunos de sus conceptos fundamentales, dentro de los que se encuentran la noción clásica del ser, de razón y de realidad⁷⁵.

Si tuviéramos que decidir sobre un texto central que elabora con madurez y certeza la crítica a la metafísica clásica, este sería *Metafísica del sentido* (1989a). Paradójicamente, notamos que el título dice “metafísica”, esto es, se usa el mismo término que se cuestiona. Pasemos a aclarar la cuestión.

⁷⁵ Por eso, al revisar la historia de la filosofía nos encontramos con el uso de los esquemas conceptuales SER-RAZÓN que generan, a su vez, los siguientes: SER-REALIDAD/RAZÓN-REALIDAD. Es decir, la realidad se acopla bajo la primera figura, tiene que acoplarse a ella. O la realidad cual textítulo del órgano patriarcal SER-RAZÓN.

De lo que se trata es de un juego o coqueteo con la tradición donde se ha producido el pensar filosófico; en un claro intento de re-escritura con la intención de “corregir” algunas de sus “fallas” conceptuales. No obstante, pensamos que se trata de una hermenéutica del sentido «tras-vestida» de metafísica y *entendida de modo débil*, pues le interesa generar un diálogo con ella misma “ablandando” su pretensión de absoluto. Sin embargo, hay diferencias notables. Patxi Lanceros, en la presentación del libro *Las claves simbólicas de nuestra cultura*, lo determina así:

Se trata de una *metafísica dualéctica* en cuanto la *contradicción no se supera: la fisura como fisura permanece abierta* en tanto que la implicación ha de producir, en forma de configuraciones simbólicas, los rasgos de una ética, una estética, un tipo de subjetividad tanto individual como colectiva. (1993, p.12, c.n.).

En este ejercicio de re-escritura el supuesto fundamento metafísico se retrae a lo simbólico, en tanto acompaña al hombre en su devenir por el mundo, o en su largo proceso de humanización y/o evolución. Así, la propuesta se yergue sobre una reconsideración de las formas o configuraciones simbólicas que hacen del hombre un sujeto atado al simbolismo. Hay, pues, como ha señalado Lanceros, una “metafísica ineludible” pero no dogmática o cargada de escepticismo. Aclarando este punto, pasemos ahora a exponer el contenido de esta crítica simbólica a la metafísica.

Dentro del universo de la(s) metafísica(s) está la *tradición grecocristiana* que concibe al ser bajo el esquema de «lo entitativo» (el ser es el ente) y como «substancia» que permanece tras los accidentes, lo accidental y accidentado. La crítica –no un rechazo rotundo- a esta posición conduce a la hermenéutica simbólica a tener que retomar la concepción heideggeriana del ser: a partir de ahora, será “aquello” que hace posible la realización de las cosas, el fondo más propio, que puede traducirse como lenguaje, tradición, historicidad, temporalidad⁷⁶. *El ser deviene*, está siempre haciéndose o bien, en el camino de

⁷⁶ Esto puede retraducirse así: a) el lenguaje hace posible la expresión, el discurso, la conceptualización, el narrar los acontecimientos, el mito; b) la tradición hace posible la sedimentación de los significados, la transmisión cultural, el sentido y continuidad de las prácticas sociales y del conocimiento; c) la historicidad hace posible el desarrollo mismo de la tradición, los cambios, las fases, la sucesión, la conciencia de la finitud

la trascendencia y refiguración. No está en la superficie como una “cosa” «ante-los-ojos». En el pensamiento de Ortiz-Osés, el ser es sentido que impregna el mundo.

De aquí se desprende una «crítica cultural» a la metafísica tradicional realizada desde un estudio comparado entre la cultura occidental indoeuropea (de corte patriarcal) y otra como la vasca (de corte pre-indoeuropeo y matriarcal), que concibe la realidad como “energía numinosa” (1982*b*, p.199) que inunda el mundo, pues está en todas partes. Y esto dice mucho, pues comprender la realidad como substancia, entidad o cosa obedece a una concepción en la que existe un sujeto que se enfrenta a un objeto y, por ende, trata de tener control sobre él, es decir, de ejercer dominio de su campo:

Esta visión de lo real como ente u objeto visionado por un sujeto se manifiesta bien en el lenguaje indoeuropeo griego, cuya estructura permite que el sujeto pueda predicar de todo que «es» (ser), lo que no es factible en otros idiomas en los que no existe la cópula sustantivizadora «es», sino que se habla verbalmente de las cosas como acontecimiento (e.g. «el verde verdea»). (...) la metafísica clásica es expresión de la experiencia antropológica típica indoeuropea, la cual se plasma en una concepción patriarcal-racionalista e individualista del mundo, en contraposición con la experiencia matriarcal-naturalista y comunalista del mundo propia de la civilización aborígen mediterránea anterior a las invasiones indoeuropeas y trasmutada precisamente por éstas (Ortiz-Osés,1982*b*, pp.199s).

Nuestro autor agrega que en el desarrollo de esta metafísica se construye una manera de ver las cosas, de pensar o actuar conforme a ella (una «visión del mundo») y que ha reprimido, obstaculizado o excluido otra manera de entender que se corresponde con una

y los cambios, las acumulaciones, los nuevos paradigmas; d) la temporalidad hace posible el devenir, la conciencia del tiempo, lo que ha pasado, lo por-venir, la presencia inmanente. Como podemos apreciar, cada uno de estos estamentos no existen separados, sino amarrados el uno del otro, entre-tejidos, encadenados, relacionados. Hay, pues, una correlación.

perspectiva más integracionista, no dogmática, abierta, democrática, capaz de armonizar los contrarios y relativizar las opiniones y la pretensión de verdad⁷⁷.

Esto significa que la metafísica tradicional es expresión de una «experiencia antropológica» del mundo, de una cultura: “La metafísica no es sino una concepción del mundo y del sentido de la vida, el cual se expresa en un lenguaje cultural o forma de vida” (Ortiz-Osés, 1982*b*, p.200). Como podemos apreciar, lo que se ha venido construyendo y ha llegado a imponerse es “una” determinada visión que se ha hecho pasar por “la” visión:

(...) es típico de la metafísica occidental el haber querido presentarse como la forma de ser auténticamente, o sea, como modo del Ser, lo que no es sino un intento mitológico ya no sólo totalizador sino en peligro de convertirse, por su etnocentrismo, en totalitario (p.200).

Una categoría que nos ayudará a entender la relación entre metafísica y «modo de ser» es la noción de «forma de vida». Así ocurre que durante siglos, la «forma de vida» impuesta a través de los procesos de dominación ha sido la cultura occidental con su metafísica y sus concepciones del mundo. Hay, entonces, un etnocentrismo heredado de esta tradición, pues considera que es la única forma posible para poder vivir o captar la realidad. Este momento de la crítica en Osés es muy importante, pues le permitirá rehabilitar el derecho de otras filosofías o culturas a ser reconocidas como parte importante en la construcción de la humanidad y, sobre todo, de una humanidad ecuménica que convive con sus diferencias culturales, en un espíritu libre y democrático. No es necesario aquí reconstruir la historia de la metafísica occidental, pero si traer a colación la interpretación de esta historia realizada por Ortiz-Osés (1982*b*, pp.199-218; 1989*a*, pp.9-90).

La metafísica ancla su comprensión del mundo en la pregunta por los principios que conducirán a la captación del fundamento absoluto de todas las cosas. En una primera etapa de este desarrollo (los presocráticos) el «primer principio» será traducido como *arjé* y luego como *logos*, en tanto «ley universal ontológica» (Heráclito); después será considerada como

⁷⁷ Sin dudas, esta crítica está influenciada por Amor Ruibal y por Heidegger.

«razón pura», “ser absoluto y estático” = SER o ENTE (Parménides) pero más adelante se convierte en sustancia y esencia pura. De esta forma, la esencia de todo es el ser: aquello que subyace a las cosas.

Con el desarrollo de la cultura cristiana se pasa a entender esta noción como Dios creador de todo, dador del fundamento del mundo. De hecho, su teología es el intento de fundir la cultura greco-romana con la judeo-cristiana. Dios como “ratio superior” posee caracteres masculinos y es también, según Tomás de Aquino, “forma pura sin materia”, “ratio patris”, “acto sin potencia”. Hay, pues, una simbólica que organiza el espacio de la metafísica clásica:

La simbólica griega y la greco-cristiana es la misma: comparece Platón (Timeo 50 c-d) con Escoto Eurígena: ambos simbolizan a lo determinante, con-formante o definiente como masculino-racional, así como a lo recipiente-informado-material como pasión-femenina o sensibilidad; con la particularidad de que en ambos el último elemento aparece supeditado a aquél (Ortiz-Osés, 1989a, p.204).

Pero será Wolff y luego Kant quienes transforman la metafísica “en una ciencia deductiva de principios puramente formales” o una ciencia “de ideas no constitutivas sino meramente regulativas” (Ortiz-Osés, 1989a, p.201). Aquí, lo legaliforme empieza a cobrar valor estructural respecto a las realidades ya que es el supuesto básico para entenderla.

A partir de los textos de la metafísica moderna se bosquejan unos ideales que construyen un tipo de racionalidad denominada como “razón científica”, equivalente a una “razón dominio”, “razón calculadora”, “logocentrismo”... Desde estas coordenadas, observamos que la Modernidad precisa una idea de orden que ha de ir estrechamente enlazada con la noción de Razón. Esta Razón es interpretada como “natural” al sujeto y como previamente constituida, por lo que se instaura como fundamento del ser, de la realidad. Hay, pues, a través de la metafísica la expresión de una experiencia antropológica que va más allá de la mera conceptualización abstracta de la realidad. Entender su historia implica que podamos comprender esta experiencia.

Las categorías metafísicas tienen su génesis en una formación cultural que abarca desde la organización social (lo ajustado, la armonía, el número como medida, por ejemplo), a la política (dar lo justo: noción de justicia, la legalidad del contrato: el Derecho como distribución) y a la económica (la acuñación de la moneda como representación de un valor de intercambio). Según Osés, en la metafísica clásica “se explica la lucha de categorías mediterráneo-matriarcales e indoeuropeo-patriarcales” (1982*b*, p.203). Con esto, repetimos, se ofrece una crítica culturalista y antropológica de la historia de la metafísica. Y si es válida esta interpretación podríamos decir que encontramos dos tipos de filosofía que retomando los datos ofrecidos por el autor, podemos esquematizar del siguiente modo:

<p style="text-align: center;">FILOSOFÍAS PATRIARCAL-RACIONALISTAS</p>	<p style="text-align: center;">FILOSOFÍAS MATRIARCAL-NATURALISTAS</p>
<p><i>Predominio de:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • La idea • Logos como ordenamiento de la realidad • Razón pura • Nombre • Ser (einai) • Definición • Lenguaje paterno-formal • Visión • Lo estático • Lo categorial-predicativo • Luz: lo bello-visto • Forma-masculina 	<p><i>Predominio de:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Lo sensible • Mythos como narración simbólica e interpretadora de la psique • Sentido impuro • Verbo • Devenir • Doxa o “mundo de la vida” • Lenguaje materno-natural • Lo audio-táctil • Lo extático y dinámico • Lo comunicativo-proclamativo • Pathos: la pasión • Materia-femenina

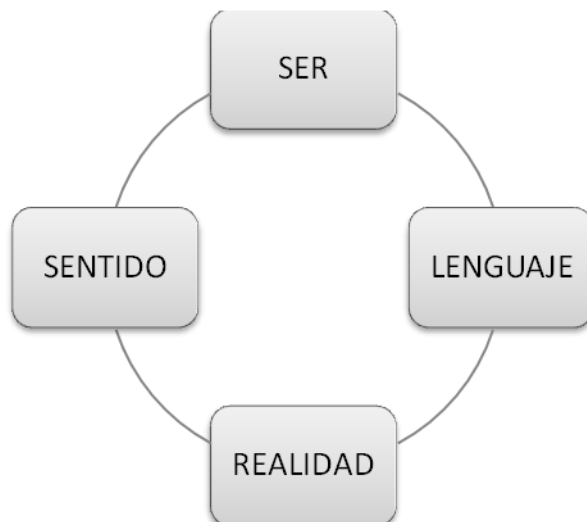
Este cuadro de oposiciones sintetiza la crítica de nuestro autor, una crítica que conlleva replantear el concepto de realidad y fundar otra actitud ontológica que intenta “re-formar” la nación del ser en tanto sentido, pero también reformar la metafísica en tanto valor para la tradición occidental y la comunidad académica.

7.3. *El ser como sentido o el «ser-sentido».*

Pero, ¿cómo comprender el sentido? Si bien no existe una “metodología absoluta” para su realización, Ortiz-Osés partiendo de la semiótica de Charles Morris propone un tipo de «reconstrucción del sentido» cuyo “funcionamiento” comprenderá tres niveles: semántico, sintáctico y pragmático. El primero tiene que ver con “lo designativo” del texto, esto es, aquello que significa en el plano de la realidad; el segundo con el aspecto lógico-formal y el tercero con la que acción: hacer “cosas” con el lenguaje equivalente a la proyección del discurso a través de sus usos en un contexto determinado. Aplicando la propuesta, el resultado es:

- a) Qué se dice en el texto = contenido que hay que captar: nivel semántico.
- b) Cómo se dice = equivalente a intentar comprender el código o sistemas de significantes con el que se expresa un texto o realidad: nivel sintáctico.
- c) Para qué se dice = vinculado a la significación, es decir, aquello que quiere decirnos el texto o la realidad, la función de la expresión en cada momento del texto: nivel pragmático.

Pero no hay forma de desligar el problema del sentido de la realidad y del lenguaje, incluso del concepto de ser. En efecto, todas estas nociones forman un continuo en el pensamiento del autor. Por lo tanto, desmembrarlo sería casi imposible y hacerlo mutilaríamos sus intenciones. Pero, si tuviésemos que decidir una representación esquemática sobre la cuestión, la misma sería así:



El esquema muestra la «correlacionalidad» entre ellos. Esto es, una relación de implicación. En este caso observamos un detalle importante: que esta consideración acarrea necesariamente la crítica a la metafísica tradicional como hemos visto momentos atrás:

(...) la metafísica clásica identifica realidad y ser, sin darse cuenta de que se trata de una interpretación o proyección que se cuela subrepticamente. La metafísica clásica olvida algo perentorio: que es un lenguaje o habla –el lenguaje o habla indoeuropeo- (Ortiz-Osés, 1989a, p.210).

Este argumento viene a plantear que uno de los “errores” que comete la metafísica tradicional es que se “olvida” que es una interpretación que hace equivaler lo entitativo con el sentido. Así, la hermenéutica simbólica deviene en la “conciencia” de que toda metafísica es interpretación y no una “ciencia de los fundamentos” que rige la razón y el conocimiento de las cosas. De ahí la preocupación que tiene esta hermenéutica de fundarse como un lenguaje entre otros lenguajes precisamente, para no recaer en este “error”. En esta perspectiva, la hermenéutica hace del lenguaje y la propia experiencia del acto de comprender su punto de partida y no un fundamento abstracto para aplicarlo aprióricamente a la realidad humana. Se reivindica, pues, la experiencia antropológica como fuente de interpretación de la realidad:

En vez de hacer del ser la condición de la experiencia humana y de las leyes lógicas de la realidad, *se trata de hacer emerger el ser de la experiencia humana del mundo y su lenguaje. La verdad del ser –pero también su no verdad- comparece precisamente en el lenguaje humano como apalabramiento de la realidad en su sentido auténtico o inauténtico; pues la realidad auténtica buscada por la metafísica no puede encontrarse sino a través del lenguaje, o sea, como intersubjetividad vivida así o asá, bien o mal, positiva o negativamente, ya que la realidad y el ser emerge en el lenguaje humano como realidad vivida o forma de ser* (Ortiz-Osés, 1982b, pp. 208s, c.n.).

De esta manera, el sentido aparece como sutura surreal de la fisura real: la existencia humana nace fracturada y en el proceso de encuentro con el mundo gracias al lenguaje, el sentido va cosiendo los bordes de la fractura o la herida entre el existir y una realidad que la envuelve y que está por-decirse. El sentido es, pues, la articulación que simbólicamente representa el cosido de los bordes.

Desde el punto de vista de la «ontología de la implicación», se hablaría entonces del «ser-sentido» como categoría troncal de esta actitud. El guión muestra la relación necesaria entre uno y otro término para indicar que no hay solo cosas, sino que además *significan* algo para alguien, otra vía de acceso a la realidad según la cual interpretar es buscar el sentido. Por esta razón, Osés se inclina por comprender un *sentido relacional o implicado*, un sentido que permanece ambivalente ante la existencia.

Se trata de asumir el problema de la ambigüedad del mundo, de la realidad y del sentido. Las cosas están sumergidas en una red o urdimbre que va formando tramas: tramas de la existencia, tramas de la vida. Los «ámbitos»⁷⁸ juegan un papel fundamental en la constitución del sentido puesto que representan experiencias condensadas, cargadas de significado propio y ajeno. Aquí también, las relaciones son fundamentales. Todo sentido es relacional o implicado. El fundamento del sentido se encuentra en la vivencia que tenemos del mundo o la realidad. Y toda realidad vivida es «subjetivo-objetiva», además de lingüística, pues el ser pasa a través del lenguaje como si fuese una malla con muchos agujeros diminutos que le permite colar la realidad, representándose a través de un discurso, sea poético, mítico o histórico.

El texto *Metafísica del sentido* constituye una importante investigación para la hermenéutica contemporánea y, a nuestro entender, representa la madurez del pensamiento en Ortiz-Osés. Por eso retomamos los planteamientos de este importante libro. Aquí, el problema del sentido es el centro de reflexión y está considerado en dos niveles:

1. El sentido es comprendido cromáticamente, como afección cromática; es decir, ligado a la afectividad hacia las cosas de nuestro mundo. En esta perspectiva, el

78 Estos «ámbitos del sentido» serían el mito, la ciencia, la filosofía, la religión.

sentido es «con-sentido». Este giro recupera el significado originario del concepto, que es hispano, y expresa una comprensión más anímica pues integra tanto los sentidos, como lo afectivo en su forma dinámica. Sólo puede haber sentido con el sentimiento y las facultades de sentir, lo que lo hace poseer una “carga” afectiva porque también, la realidad la sentimos. Según el diccionario de la RAE, ‘sentido’ incluye o expresa un sentimiento. Pero, además, implica la categoría de entendimiento en cuanto somos capaces de discernir la realidad. Y si somos capaces de ello, entonces nos conducimos con una “razón de ser”. Asimismo, la palabra “sentido” posee la raíz indoeuropea “sent” que significa “ir adelante”, “tomar una dirección”.

2. El sentido es implicación; existe implicado. Religado a la propia urdimbre de la vida y atado a las valoraciones.

Estos dos aspectos del sentido nos permiten entender la realidad cual texto construido por nosotros y relatada por una interpretación.

Por otra parte, tras publicar *La nueva filosofía hermenéutica* (1986) Osés tuvo un interesante encuentro con el pensamiento débil de Gianni Vattimo al cual tomó en cuenta para evaluar la crisis de la metafísica en clave hermenéutica. Tiempo después, en *Metafísica del sentido*, vuelve a recoger este “espíritu debolista” cuando afirma en la presentación del mismo (p.9):

Tras la crisis de la metafísica racionalista del SER, una metafísica del sentido como implicación no acude ya a Razones absolutas, Metarrelatos dogmáticos, Causas supremas o Verdades impuestas, pero puede y debe acudir a relaciones, religaciones, coimplicaciones y coapartenencias, y eso es el Sentido: una relación de coimplicidad en la que predomina el carácter articulador del lenguaje (o mejor de un lenguaje fundante o fundacional y no meramente funcional).

El sentido se muestra como una malla invisible que permea al ser-humano y a su mundo. Por tanto, la construcción y búsqueda del sentido se inicia desde que el hombre reconoce su labilidad (corporal y mental); desde que reconoce su impotencia para afirmar su potencia frente a las cosas. Por esta razón, construye un cobijo: la cultura. El sentido, entonces, posee una característica fundamental: acontece, deviene, adviene y reviene. Esto significa que la categoría de *emergencia* le es propia. Se trata de una *emergencia* que no es espontánea o caprichosa, sino dirigida por la dimensión axiológica que se produce durante la interacción constante de los sujetos a través del lenguaje o la comunicación. Así, el sentido se erige axiológicamente: en la confrontación de los valores o valoraciones de los distintos aspectos de la realidad. Por eso, *el sentido existe contaminado de nuestras afecciones, de nuestras valoraciones*, se despliega en la propia existencia y se funde en un mar de contenidos co-implicándose. Dicha implicatura hace del sentido como inserto en la vida, como aglutinación de energía. Se trata de replantear nuevamente la relación entre vida y sentido; símbolo y sentido implicado.

Otro aspecto que resalta nuestro autor es que “la aventura del sentido” es vista a modo de *cruz* o *cruce* (Ortiz-Osés, 1989a, p.15), pues el sentido se conduce hacia todas las direcciones. En vez de ser considerado como mera yuxtaposición, pasa a ser comprendido como «co-ligación»: “o el sentido como intercepción, coagulación o con-figuración arquetípica a partir del fondo sin fondo de la Vida como *Motus ab intra* y *Physis* emergente” (p.15). Así, el sentido es orientación-de-la-realidad provocada por la intencionalidad de la conciencia. O bien, las líneas que se conjugan para formar la perspectiva en un plano. Por tal razón, podríamos muy bien plantear que hay una topología del sentido: “De aquí que el sentido nunca proceda por abstracción sino por relación: referencia como aferencia, proposición como propuesta, sentido como consentido” (p.15). Hay, pues, una vida del sentido, pues él emerge en y desde la vivencia, ya que es la existencia el terreno de su producción. El sentido está inmerso en la vida: “posee un *fundamentum in re* en la energética biopsíquica configurada, articulada o granulada por nuestro conocimiento” (p.15). Esto significa que la construcción del sentido depende de una condición bio-antropológica como condición de la orientación de la existencia:

En esta tela de mediación, la urdimbre de la vida (natura) se enhila en urdidumbre (sic) (cultura), al entrelazar o tejer (de tego-texere= cubrir) el movimiento mismo fluente (cf. en alemán weben = moverse). La figura de sentido no es, por tanto, la homeostasis o equilibrio estático sino el equilibramiento dinámico u homeorhesis. O el sentido como descentramiento y recentramiento, desequilibrio y reequilibrio, desimplicación y reimplicación. El sentido funda así una interpretación inmanente de las valencias del Ser transvertidas (traducidas) en valores por la mediación psicosocializadora del amor como Besetzung o inversión fundamental (Ortiz-Osés, 1989a, p.15).

El sentido se muestra como un lenguaje interior de las cosas, de la existencia. Pero también es energética de la vida por su capacidad transformadora, una dinámica configuradora de lo humano. El sentido está también asociado a lo implícito: “El recurso al sentido implica el acompañamiento profundo de una realidad silente” (Ortiz-Osés, 1989a, p.16). El sentido se escurre y se desliza; impregna las cosas, se constituye como un lenguaje, pero “El lenguaje del sentido es, en efecto, un lenguaje relacional que comunica lo incomunicado e identifica la diferencia, el otro, lo irracional y desarticulado” (p.16). Así pues, la construcción del sentido empieza por “uno-mismo”; pero esto no representa una individualidad absoluta, pues ese “uno-mismo” lo es en relación al *otro*. Esto es, el sentido “se funda/funde en red y no en sí mismo absolutamente” (1989a, p.18). Por tanto, intentar una *filosofía del sentido* equivale a afrontar una *filosofía de la vida*, pues vivir es construir/consumir sentido, comprenderlo e interpretarlo.

Lo que indica que la existencia está «a-filiada» al sentido y vice-versa, pues la existencia sólo puede ser entendida a partir de la productividad del sentido que realiza. Por eso, el sentido termina siendo el “diagrama de la existencia”. Ortiz-Osés dice: “el Sentido se perfila finalmente como dirección por donde fluye el valor de la vida, como la gran Mediación: sensus-interpres, sentido-encrucijada. Podríamos definirlo como aquello por lo que tienen significación todas las cosas (...)” (1989a, p.23s). Dirección, mediación, encrucijada. Siendo éstas las características más sobresalientes, el sentido se tuerce y

retuerce amplificando las posibilidades de la existencia humana, ya que el sentido se presenta como una “configuración abierta” que encuentra en el lenguaje su lugar de expresión.

Ahora vamos a retomar la relación «ser-sentido» que surge al plantearse “el problema axiológico del sentido de la vida” (2009, p.11). Pensamos que a partir de aquí Osés se dirige hacia una hermenéutica del ser como «sentido existencial», porque la interpretación simbólica del autor en torno a la categoría del ser coloca de inmediato al sentido en un continuo fundamental. El ser como sentido abierto con-vive, a modo de implicación de contrarios, con el abismo o lo abismático de la existencia. Al igual que Heidegger, su discurso ontológico en torno al ser se ubica en la temporalidad humana, en la perspectiva del existir, luego el ser queda re-definido como «acontecimiento radical» (2009, p.15). Definido así, el *ser es* «acontecimiento-de-sentido». Un “relampaguear” que irradia sentido, pero en la medida en que al “darse” el ser se da a la vez el sentido.

A la sazón, la existencia humana se ve obligada a comprender su historia como una «situación configurada» por la cultura a la que pertenece; ésta va marcando el sitio, el lugar, la espacialidad, su “andar en el mundo” en cuanto se entiende como direccionalidad de sentido. Por tanto, la existencia es «ser-aquí» y por ello la hermenéutica simbólica se niega a concebirnos como simples entidades mecánicas; por el contrario, entiende al hombre como *siendo* o participando en el tiempo, en la historia, en los diversos lenguajes simbólicos, en la tradición.

Con esto, Osés se convence de que el ser está incluido en el "contexto humano del sentido" y no en el "contexto cósmico del ente", es decir, en la referencia a la existencia y no en la equivalencia al ente. Una de las características de dicha comprensión es que se trata de un «ser abierto» que Osés interpreta como «coimplicación»: en la trayectoria que recorre nuestra existencia, el ser humano pretende "llenarse" o "preñarse" de sentido desde su estancia, morada o «*ethos*». Aquí, su condición es la de ser en el mundo construyendo sentido⁷⁹, a la vez que intenta hacerse de un "hogar", de una "casa", de un "camino" o

⁷⁹ Que desde un punto de vista ontológico se trataría de la relación «ser-estar» como condición misma del existir. Es decir: *somos* a la vez que *estamos*.

“cobijo” tiene que «habérselas-con-el-sentido», tiene que construir o elegir posibilidades, a la vez que apartar o desconstruir otras.

Este hacer cobra forma o se impulsa cuando se padece la experiencia de la intemperie, que no es más que la experiencia del debilitamiento, de su amargura, de su no-ser. Es desde aquí, que el hombre se "auto-descubre" en la relación con el otro: en la necesidad de crear valores, discursos, saberes que le acompañen para alcanzar las metas de su existencia. Sin embargo, dicho acompañamiento de la existencia se hace posible gracias a la comunicación, y por ende al lenguaje. Pues en mi andar por el mundo, debo transmitir a otros mis necesidades, preocupaciones o deseos.

En esto consiste el des-velamiento: en tratar de des-ocultar el camino seguido; un camino caracterizado por el "sentido oculto" y que como intérprete, como *homo hermeneuticum* o animal simbólico tendré que realizar haciendo del lenguaje mediador de mis relaciones. De este modo llegamos a la conclusión de que este ser es lingüístico y sin el lenguaje es imposible expresar o decir el sentido del mundo:

Ahora el lenguaje es la mediación entre hombre y ser, ya que dice el ser en el lenguaje. Con ello se remedia también la vieja lucha entre objetividad y subjetividad, cosa y sujeto, mundo y alma, realidad e idealidad, puesto que en el lenguaje se apalabra la realidad en un modo ideal, así como lo objetivo de un modo subjetivo (Ortiz-Osés, 2009, p.22).

Por lo tanto, en el lenguaje se «con-tiene» al ser, en tanto expresa todos los modos del proferir o decir las cosas. Por estas razones, Ortiz-Osés ve al lenguaje como «reunión» de hombre y ser, o el punto donde se re-une mundo y hombre. El lenguaje, dirá nuestro filósofo, nos relaciona, relata y refiere. Él, entonces, es «dicción» de la propia realidad. Y si esto es así, habrá que decir que el lenguaje funda la tradición. Y un ejemplo de todo ello es el mito, las leyendas, la literatura, la tradición oral (elementos que el filósofo español toma en cuenta para el despliegue de su hermenéutica simbólica).

Estamos ante la tesis de que "el ser acontece en el lenguaje". Por lo tanto, el lenguaje des-cubre la relación, expresa la realidad, la "echa a andar", la pone en camino hacia nosotros: "El lenguaje dice, pues, el modo de acontecer del Ser en la historia" (2009, p.32) y así, el lenguaje es el «relaciocinio»: muestra y presenta, pero no se reduce a la condición de instrumento.

El lenguaje nos «tras-pasa» y nos deja ser en el tiempo de la historia. Se convierte en la condición de una realidad reunida, articulada. A partir de aquí, "El Ser queda ahora condicionado al Lenguaje" (2009, p.33). De este modo se llega a la cultura como territorio de lo simbólico, siempre y cuando se conciba como un lenguaje que viene preñado de claves para su interpretación.

CAPÍTULO VIII

LAS CLAVES SIMBÓLICAS DE NUESTRA CULTURA

8.1. El concepto de cultura como categoría central en la hermenéutica simbólica.

Ya vimos que en Ortiz-Osés el símbolo hace de la realidad humana un tejido denso de significados. Tanto el símbolo como el concepto aparecen relacionados dialécticamente, pues ambos sirven para «apalabrar» el mundo y dotar la propia realidad de sentido. En su filosofía la cultura es presentada como la *piel del mundo*: la que delata su exterioridad, la que revela los modos de ser posible de la existencia humana, tanto a nivel individual/personal, como colectivo/social. Desde un punto de vista ontológico, Ortiz-Osés define cultura del siguiente modo:

Como casa y cita del Ser, logos mítico, alma del mundo, lenguaje. La cultura funge, en efecto, como ámbito de mediación, reconstrucción del útero real perdido a un nuevo nivel psicosocial, lugar de disolución y resolución de los contrarios. Dialéctica. (Ortiz-Osés, 1986, p.16).

Y al igual que las nociones de símbolo y sentido, el concepto de cultura juega un papel también fundamental:

Soy sólo un culturalista. La cultura –y su lenguaje- ocupa en mi discurso el rango del Ser en Heidegger, de la Realidad en Zubiri, del ángel en Rilke, de la Idea en Hegel o de la Diferencia en Derrida: podríase considerar como el husserliano mundo intersubjetivo de la vida o relatividad trascendental. Un largo proceso de hermeneusis (...) (1986, p.17).

Proceso de *hermeneusis* significa *proceso de interpretación*: si la cultura es ese “contenido de flujo vital” que sostiene al hombre llenándolo de contenido, podemos decir, con una metáfora, que la cultura es también su vestido, además de funcionar como archivo

que almacena ese fluir de la vida en la historia a modo de síntesis de significados, posibilitando las distintas configuraciones de sentido.

Pero la cultura es también un ejercicio, una praxis vital; un proceso de interacción, una circulación constante de actividades y prácticas: “Entendemos por cultura el modo de habérselas el hombre con la realidad; de aquí que el acceso a la realidad sea, siempre ya, cultural, ya que la realidad comparece como interpretada, mediada, trabajada” (1986, p.24), y en la misma línea del texto abunda sobre el concepto de cultura diciendo: “Llamamos cultura precisamente a esa mediación: la cultura, que especifica al hombre, se instala en ese hiatus entre la realidad y nosotros”.

A partir de esta conceptualización, la hermenéutica simbólica diseñará una estrategia metodológica para interpretarla, diseño que ya encontramos en su obra *Comunicacion y experiencia interhumana*. Posteriormente, en su *Autobiografía* aparecida en el *Suplmento Anthropos* y cuyo número fue dedicado a él, expresa:

Así pues, examinaré la cultura (...) como lo que es: como un lenguaje, reentendiendo a su vez lenguaje no como mera articulación de ideas sino como articulación subyacente, o sea, como forma de vida (Lebensform: Wittgenstein, Habermas). La experiencia antropológica que un lenguaje cultural dice es plural; y ha de ser expuesta en un modelo multifactorial, cuyo nivel determinante en última instancia está constituido por el nivel psicosocial; en efecto, todo cuanto decimos y hacemos se realiza en ese lugar de intersección de individuos y sociedad (1986, p.24).

Hemos visto cómo el hombre queda definido como «animal simbólico» y «hermenéutico». Ahora toca explicar cómo la cultura funciona como ese lenguaje articulador con la que el hombre en su vida diaria, hace frente a las cosas, a sus asuntos cotidianos. La justificación para comprender lo cultural en el programa de la hermenéutica simbólica descansa en dos razones fundamentales: primero, porque *el hombre es un productor de símbolos*, convirtiéndose en mediador de su propio mundo y segundo, porque *necesita interpretar para poder entenderse y comprender esos símbolos*. Las

interpretaciones y los símbolos en una cultura determinada se estructuran de tal modo que se adhieren a las diversas «visiones del mundo» cuya operatividad es teórico-práctica, pues el hombre tiene la creencia de que son verdaderas y que las maneja de forma racional. De ahí, la necesidad de un enfoque simbólico de la cultura que la considere como trama y textura, como construcción o producción humana similar a como se construye un texto. Ahora detengámonos en este punto.

8.2. De la cultura como texto a la cultura como dimensión simbólica de la sociedad.

El concepto de cultura es polisémico. Posee diversos significados y es muy difícil encontrar un uso unívoco en el ámbito de las ciencias humanas o de disciplinas que la toman como su "objeto de estudio" como es el caso de la antropología, la historia, la psicología social, etnografía y etnología, etc. Sin embargo, hay una definición o enfoque que nos permite tener, al menos, un marco referencial mucho más amplio que los tradicionales: la de entender este concepto como dimensión –en cuanto expresión- simbólica de la sociedad. Este enfoque viene construyéndose a partir de la década de los setenta, con ayuda de la semiótica y de la antropología simbólica.

En este paradigma la cultura no es más que la sociedad desde su dimensión simbólica. Este planteamiento implica adoptar un enfoque semiótico, que nos obliga a vincular los aportes de la hermenéutica contemporánea con las ciencias sociales o humanas. En especial, la hermenéutica desarrollada por Paul Ricoeur (1970, 2003) y Andrés Ortiz-Osés (1976, 1977, 1985, 1986, 1987, 1993,); remitiendo a su vez, a los trabajos de C. Geertz (2000) y escuela, en el seno de la antropología simbólica. Además de las investigaciones de Gilbert Durand (2005), fundador de los estudios sobre las estructuras antropológicas de los imaginarios sociales. De esta forma, y desarrollando estos vínculos, se está en condiciones de fundamentar la relación: «cultura-sociedad-interpretación». Desde esta perspectiva, aparecen no como "entidades" separadas, sino como un continuo cohesionado por el lenguaje y el símbolo, por los discursos y textos que sirven para representarnos la realidad.

De hecho, la cultura es un entramado de signos y símbolos bastantes complejos que forma un sistema, una estructura muy imbricada. Así, se puede entender como una interrelación de signos y símbolos que se mueven a gran escala, cuyos significados aparecen

bien articulados: espacios interrelacionados en constante movimiento que gozan además de cierta autonomía. Así alcanzamos la noción de cultura como texto simbólico y como generadora de sentido y, por lo tanto, precisada de una hermenéutica.

Andrés Ortiz-Osés entiende que es preciso hablar de la “cultura [como] un constructo o construcción humana para interpretar lo real” (2008*b*, p.16). Y en el mismo texto, nuestro filósofo plantea:

La cuestión cultural es la cuestión de la cultura como cultivo de nuestra naturaleza, así pues, como enculturación de nuestras pasiones, elevación de nuestros instintos, encauzamiento de nuestros deseos, articulación de nuestros proyectos, sublimación de nuestros impulsos. La cultura es el remedio de nuestra animalidad (p.39).

Desde aquí, Osés pone el acento en la cultura como "agente humanizador", resaltando, además, el valor y papel de las diferencias y el valor de la mezcla, de la “contaminación” cultural. En efecto, hoy día el papel de las diferencias cobra más importancia en la conformación global de las sociedades.

Bajo esta mirada, el ser humano reaparece como “animal cultural” que produce el símbolo y sus interpretaciones. Posición que habilita, para el contexto de la hermenéutica simbólica, el tránsito que va de la filosofía de la cultura a la antropología filosófica; pero desencadenando una hermenéutica del sentido cultural. La razón estriba en que no puede comprenderse la cultura sin incluir al ser humano y su praxis creadora. La hermenéutica simbólica fortalece dicha relación y se compromete, además, en forjar una imagen más integral y complementaria del ser humano con ayuda de los resultados de la antropología y los estudios del lenguaje. Así mismo, el autor también cuenta con herramientas interpretativas para el desarrollo temático de las relaciones entre cultura-naturaleza: lo biológico y lo social, por un lado; y universalidad-especificidad: identidad y pluralismo, por el otro. Herramientas que fueron implementadas en sus estudios sobre lo vasco (1982*b*, 1985, 1988*b*, 1996*a*, 1998, 2007*a*).

El conjunto de preguntas que suscita su exploración son: ¿es la cultura una construcción simbólica? Si lo es, ¿cómo se construye? ¿La cultura hace al ser humano o simplemente existe “linealidad” del ser humano hacia la cultura? ¿Qué relación existe entre cultura y naturaleza? ¿Cómo se ha dado el proceso de «humanización» tomando en cuenta factores biológicos y también culturales? ¿Existe la identidad cultural o de por sí estamos atravesados por “pluralidad de culturas”? ¿Cómo influye la cultura en el ser humano? ¿Existen universales culturales?

En el momento de responder a estas preguntas la hermenéutica simbólica de Ortiz-Osés sostiene que el ser humano es el resultado de un largo proceso cultural y no una figura estática o un ser fijo que no evoluciona. La visión de Ortiz-Osés se fundamenta a partir de la relación hombre-lenguaje y en consideración de este último como determinante en la constitución de las estructuras de lo humano (1973, 1976, 1977). Esto es, Osés pasa a considerar el lenguaje como “un constitutivo esencial del ser humano abierto al mundo, y no como un añadido accidental o accesorio” (Garagalza, 2002, p.18). A diferencia del animal no humano, el hombre se encuentra abierto al mundo gracias al lenguaje que opera como medio que permite un primer acceso al mundo.

Bajo este punto de vista, se comprende a la sociedad o la cultura desde el núcleo de la significación, los procesos simbólicos y la producción de discursos; o lo mismo, entender la cultura en tanto que estructurada a partir de símbolos –y signos- que expresan un determinado contenido y que son compartidos e interpretados por los propios sujetos que lo producen.

Así, por su parte, Antonio Ariño Villarroya en su libro *Sociología de la cultura. La constitución simbólica de la sociedad* (1997), plantea que la construcción social del espacio y el tiempo están fundamentados en mapas cognitivos y categorías mentales. O sea, que ambas instancias –espacio/tiempo- no están dadas sin más, sino que nosotros participamos también en sus construcciones, a modo de un tejer con significados esos espacios, esas temporalidades⁸⁰. Partiendo de esta condición, la hermenéutica simbólica osesiana conviene entender al ser humano como:

⁸⁰ Así, por ejemplo, para el ser dominicano el tiempo físico o cuantificable (del reloj) no es considerado como una entidad cerrada, absoluta y sólida, sino demasiado abierta y líquida, maleable. Por ejemplo, si se convoca a

- a) Agente productor de significados.
- b) Usuario de símbolos.
- c) Constructor y productor de sentido.
- d) Por ende, narrador de historias con las que produce sentido e identidad.

Este conjunto de atributos que ofrecen una nueva comprensión del hombre y la cultura, no es más que la ampliación de la tesis cassireriana, asumida por Osés, del hombre como animal simbólico. Se da pues una estrecha relación entre símbolos, significados y narraciones que ahora pasan a ser entendidos por la hermenéutica simbólica como recursos, medios y dispositivos que permiten al sujeto orientarse en su mundo. Al decir de Garagalza:

(...) el lenguaje proporciona la posibilidad de que exista el mundo y de que se manifieste al hombre como mundo, es decir como una totalidad ordenada no ya de meras cosas sino de significaciones (cf. Merleau-Ponty). Una tal noción de «mundo» muestra una realidad que no es estrictamente objetiva, separada e independiente del sujeto, sino una realidad en relación de referencia al hombre y su lenguaje (...) (2002, p.19).

De este modo, el símbolo pasa a considerarse como sede de producción de sentido. Este giro, en parte fundamentado por la antropología y los llamados estudios culturales, se ha convertido en un paradigma que ha permitido replantear los análisis de la conducta moral en general y la reivindicación de la construcción del imaginario social.

Así, por su parte, Antonio Ariño ha dicho que este enfoque (el de la cultura como texto simbólico) se caracteriza porque afirma "la dignidad equivalente de todas las pautas y formas de vida de los grupos humanos porque están constituidas culturalmente" (p.26). Como podemos darnos cuenta, esta concepción ha servido de crítica a cierta concepción elitista y etnocéntrica de la cultura. Crítica que asume la hermenéutica de Osés bajo la categoría de implicación. Pero también, al examinar diversas concepciones del mundo

una reunión el convocante tiene que decir una hora determinada (más temprano sobre todo) porque el dominicano tiende a llegar horas o minutos más tarde porque supone que se comenzará más tarde de lo esperado.

nuestro autor deja entrever que las culturas son un suelo dinámico de mezclas e integración constante porque se produce el intercambio simbólico y herencia simbólica a partir del mito y las artes. Esta es la razón de porqué Ortiz-Osés decide rehabilitar la noción de «concepción de mundo».

8.3. Rehabilitación del concepto «visiones del mundo», arquetipo e inconsciente colectivo desde la hermenéutica simbólica.

Sabido es que el término «visiones del mundo» fue usado por Kant y Schleiermacher, pero fue Dilthey quien prestó mayor atención llegando a plantear, incluso, la posibilidad de una ciencia de las concepciones del mundo. Pues bien, para la perspectiva de la hermenéutica simbólica ellas son generadoras de sentido, razón por la que es necesario examinar su naturaleza, pero resaltando su horizonte netamente hermenéutico, interpretativo y comprensivo. Por eso, Ortiz-Osés se propone recuperar este término en su obra del 1995, titulada *Visiones del mundo. Interpretaciones del sentido*. En ella se preocupa por revisar algunas de las más importantes que han circulado en occidente, pero que todavía inciden en ciertos modos de comprender la realidad y en algunos comportamientos culturales. Antes de tratar esta cuestión en Ortiz-Osés, es necesario presentar cómo Dilthey la entiende:

Las ideas del mundo no son productos del pensamiento. No surgen de la mera voluntad del conocer. La comprensión de la realidad es un momento importante en su formación, pero sólo uno de ellos. Brotan de la conducta vital, de la experiencia de la vida, de la estructura de nuestra totalidad psíquica. La elevación de la vida a la conciencia en el conocimiento de la realidad, la estimación de la vida y la actividad volitiva es el lento y difícil trabajo que ha realizado la humanidad en la evolución de las concepciones de la vida (1974, p.49).

De esta forma, las «visiones del mundo» penden de la experiencia, la cultura o de la sociedad en general. Asimiladas sin ser filtradas por el pensamiento crítico, están en el ambiente, actúan de forma inconsciente y espontánea. Bajo esta perspectiva, por «visiones

del mundo» entiende Osés las concepciones o imágenes de la realidad que se proyectan en la cultura a través de un discurso o sistema simbólico y que aparecen articuladas a la propia existencia formando un importantísimo nexo entre los sistemas simbólicos y la vida humana. Aquí, el símbolo representa una conexión o mediación con la realidad. La cultura como un entramado simbólico se convierte en la red tupida a través de la cual el individuo se mueve. Para poder orientarse en su mundo el ser humano necesita de una «visión», cual red de significaciones. Esta es heredada y construida a la vez. Es decir, en la medida en que el sujeto la asimila, también la va reproduciendo y co-produciendo, interpretándola y adaptándola a su propio sistema compartido de creencias.

Una «visión del mundo» hace la función de “la reunión de la multiplicidad dispersa” (Ortiz-Osés, 1995, p.16), permitiendo valorar la realidad donde la afectividad, los sentimientos y las imágenes quedan incluidas mediante de lo simbólico. De esta forma, su función sería la de concretar o cristalizar la percepción de la realidad vivida. En esta perspectiva Ortiz-Osés habla de “poso arquetipal”, “imagen lastrada”, “espesor” y “repliegue” como características básicas de esta dimensión (1995, p.13). Así, según Osés (p.15), de cara a las «visiones del mundo» el símbolo es “juntor y relator” y el ser humano, en tanto es un animal simbólico, es el relator de esa juntura que se encarna en lo simbólico como resolución de los contrarios. Por eso, “Simbolizar es así implicar lo separado” (p.15). Una actividad reunificadora que permite dar sentido global y que permite el paso del significado a la significación, es decir, retomar un sentido establecido para significar otra realidad vinculada a la experiencia de vida.

Pero es importante resaltar uno de los fundamentos teóricos de su propuesta se trata de la reinterpretación que él ofrece de la psicología profunda de C.G. Jung y de los trabajos del *Círculo de Eranos*. En continuidad con estos últimos, Osés entiende que la razón se elabora a partir del imaginario y sus esquemas arquetipales (2006a, p.49, Af.302.). De tal forma, que en el inicio de la racionalidad se encuentra la imagen simbólica primitiva que empujó a la especie humana a domar el fluido de impresiones constantes. No obstante, dado los límites que se imponen a nuestro trabajo, sólo extraemos la noción de arquetipo y de inconsciente colectivo para continuar con nuestra exposición.

A partir de los años ochenta y la década de los noventa del siglo veinte, tanto Jung como *El círculo de Eranos* son una referencia explícita e insistente en la obra de Ortiz-Osés, hasta el punto de convertirse en «ejes organizadores fundamentales» de sus teorizaciones (1988a, 2012).

En 1988 Ortiz-Osés publica *C.G. Jung. Arquetipos y sentido*, una obra que afianza su propia interpretación del psicólogo suizo, pero considerado como un hermeneuta, o bien, interpretado desde la hermenéutica simbólica. En este recorrido interpretativo Osés extrae tres conceptos básicos que encontraremos de modo insistente en el desarrollo de su producción filosófica: la noción de símbolo, la de arquetipo y la de inconsciente colectivo, pero vinculados a su concepto de cultura.

En sentido general, los arquetipos relatan un modo de ser condensado en imágenes primordiales, si bien carecen de un fundamento fijo no son estructuras ahistóricas o absolutas, sino movedizas y cambiantes (Ortiz-Osés, 1988a, p.9). Para Osés, los arquetipos poseen sentido dialéctico: “lucha y reconciliación de contrarios” y “remiten a lo común –el inconsciente colectivo- de modo individuado: reconversión del Destino en destinación apropiada” (p.9). Así, los arquetipos tienen una doble función: a) se instituyen a nivel colectivo y b) se localizan también en el individuo, a partir de un sistema de significaciones que ya están condensadas en la cultura.

Los arquetipos no son entidades puramente abstractas, pues encuentran su concreción y organización en una imagen simbólica específica que acompaña a un determinado *modo de ser*. Por esta razón, nuestro autor ve en el arquetipo una especie de “huecograbado del sentido latente, pero no patente, ni patentado por nadie” (1988a, p.9). En opinión del autor, desde aquí se va conformando una axiología del sentido o un sistema de valoraciones que permiten orientar las acciones y tejerlas simbólicamente. Así, la misión de una hermenéutica simbólica es la de desenterrar esta axiología implícita y comprender cuál es su funcionamiento en la cultura⁸¹.

81 Para la hermenéutica simbólica, el acto de valorar implica una compleja actividad que consiste en: a) captar el sentido de lo leído, b) establecer relaciones, c) deducir relaciones, d) separar “hechos” de “opiniones”, e) diferenciar contenidos y f) diferenciar “lo real” de “lo imaginario”.

A partir del estudio de la obra de Jung, Osés llega a replantear el problema de una psicología hermenéutica, cuyo eje fundamental es la noción de interpretación como *modus* para la comprensión de los «tipos psicológicos». Dicha interpretación se concentra en el papel de lo simbólico como expresión de esa conciencia que acompaña los modos de ser en el mundo. De esta forma, lo “nuevo” de la interpretación osesiana en torno a Jung, estriba en que es leído como hermeneuta y que su psicología ha de servir de fundamento a la hermenéutica simbólica: “(...) creo que la psicología junguiana debería rebautizarse, de acuerdo con explícitos testimonios del autor, como una psicología hermenéutica basada en la interpretación e integración de las huellas, reminiscencias y latencias del sentido profundo (...)” (1988a, p.13). Esta reinterpretación le ayuda a construir su concepción ontológica de la realidad: no concebida como “algo” dado de un todo o como simple “hecho positivo”, sino como configurada por «sedimentaciones de sentidos» que son el resultado a su vez de otras configuraciones previas.

Desde esta perspectiva, para Osés C.G Jung “habla de una interpretación no semiótica o de tipo sígnico-inferencial respecto a realidades en devenir” (1988a, p.20). Aquí nos parece importante subrayar la idea de “realidades en devenir” por acentuar el carácter dialéctico y no-sustancialista de la misma, a partir de ahora considerada como un tejido no-estático que se construye en procesos, conteniendo cierta dinámica que le otorga “energía” pero, siempre vinculada a nuestra psique y referida a nuestra experiencia humana del mundo.

Por eso, su interpretación ha de conducirse hacia la captación de dicha *dynamis*, más que querer someterla a simples esquemas que terminan reduciéndola a entidades puntuales como hace, por ejemplo, la metafísica tradicional. Por esta razón, Osés a partir de su interpretación de la psicología de Jung, plantea que “la vida deviene lo que es: tensión intentiva, exilio, peregrinaje” (1988a, p.20). De nuestra parte, diríamos que la vida es trayectoria pendular, oscilación. No es casual que en Osés encontremos una conexión importante con la obra de Heidegger, para quien el «ser-ahí» es «pro-yecto», arrojamiento o estado de yecto, si bien este “arrojamiento” se verá configurado en parte por el inconsciente personal, en el cual, según Osés, “subyacen todo tipo de materiales subliminales o pre-conscientes (contenidos ontogenéticos)” (1988a, p.23).

Con los contenidos de este “pozo imaginario” el individuo construye su biografía o su historia particular, pero se confronta a la historia común y colectiva de su pueblo, de su cultura. A partir de esta experiencia el autor realiza una adaptación de la lectura de Jung a la llamada situación hermenéutica⁸² que encontramos en Heidegger y Gadamer. Esta conexión será una innovación importante para la hermenéutica contemporánea, pues toma en cuenta el imaginario cultural como participando en la construcción de la historia y la existencia, planteando la conjugación entre lo personal y lo colectivo. Por esta razón, hay motivos mitológicos en las proyecciones personales. De tal forma que en la hermenéutica simbólica podemos hablar de la “sumatoria” entre: proyecciones fantásticas + reminiscencias personales, dos planos superpuestos pero subyacente a la cultura y a la persona.

En la interpretación de Osés sobre Jung sostiene que “El símbolo resulta así el mediador del inconsciente para nuestra conciencia, el intérprete de lo imaginario, la imagen del sentido latente (...)” (1988a, p.25). Igualmente, el símbolo posee una función trascendente que opera como mediador entre el hombre y su mundo. El símbolo pasa a ser “síntesis de contrarios”, pues, reúne tanto lo “subliminal” como lo puramente consciente. Y tomando en cuenta estos resultados, concluye que los arquetipos son sedimentaciones culturales de sentido que están en estrecha relación con la dinámica de nuestra psique, en cuanto sirven como modelos en la fijación y construcción de imágenes, logrando orientar nuestra vida. Por eso se presentan como “patrones de nuestra psique”, “predisposiciones estructurales”, “configuradores del inconsciente colectivo” (1988a, p.26). Lo importante aquí es entender cómo Ortiz-Osés vincula los arquetipos a la existencia humana, retomando la problemática del sentido:

(...) los arquetipos (...) pueden reinterpretarse como configuraciones de sentido que se constelan tras la experiencia o vivencia a posteriori, pues nadie podrá renegar de la experiencia vívida de arquetipos de sentido tal y como comparecen en nuestro imaginario simbólico, cargados de numinosidad: sea en mitos arcaicos o

82 Por “situación hermenéutica” entendemos aquella condición en la que nos encontramos necesitados de una interpretación frente a algo desconocido y extraño para nosotros. También al momento de proferir nuestras interpretaciones del mundo que toma en cuenta el contexto y el sentido de lo que decimos o expresamos.

contemporáneos, en filmes, relatos o visiones, en sueños o en proyecciones (...). Los arquetipos aparecen hoy... no como estructuras o imágenes fijas sino como motivos mitológicos que trascienden nuestra psique individual, siendo transpersonales y universales. Los arquetipos... son recurrencias de sentido, pudiéndoselos considerar como redes de implicación (urdimbres); (...) [son] «premisas» que delinear nuestras apercepciones del mundo, así como de imágenes fundantes: con-figuraciones trascendentales, diríamos filosóficamente (1995, p.28).

A lo que podríamos agregar esta otra afirmación aclaratoria del autor en otro texto: “Los arquetipos del inconsciente colectivo son las estructuras simbólicas del imaginario cultural: los motivos mitológicos fundamentales” (2006a, p.76, Af.305).

Los dos argumentos anteriores conectan muy bien con dos nociones primordiales de la hermenéutica contemporánea: la idea de *precomprensión* y el concepto de *tradicción*. Es decir, los arquetipos no están desvinculados de ambas nociones, pues todos ellos, al unísono, llegan a formar parte del aparato cultural de las sociedades en todo su haber y a modo de precomprensión de nuestro mundo. Bajo esta perspectiva, según Osés, la importancia del *Círculo de Eranos* estriba en haber realizado un estudio interdisciplinar del problema de la representación simbólica (2012)⁸³. Y ya hemos visto que arquetipo dice «con-figuración» de una realidad sentida, a lo que agrega Osés:

Si la realidad está así configurada arquetípicamente en diferentes patterns (patrones o pautas) de conducta o conducción plural (...), ello quiere decir que los arquetipos ofrecen perspectivas de lo real: son perspectivizaciones de una realidad apercebida por el hombre como tal (1995, p.34).

⁸³ Para una verdadera síntesis de los aportes del denominado *Círculo de Eranos* puede consultarse a Ortiz-Osés, A. (2012). Ver bibliografía.

También se los puede entender como “patrones de información” que nutren la cultura, así como a las visiones personales o colectivas del mundo. Estas últimas serían una especie de desencadenamientos de los arquetipos. De esta manera, nuestra existencia está supeditada a ellos, además de ser ineludibles como la tradición misma a la que pertenecemos. Ahora, partiendo del propio Carl G. Jung (2004, pp.9-48), vamos a enriquecer esta idea para situar mejor su funcionamiento en el contexto de la hermenéutica simbólica.

En primer lugar, el inconsciente colectivo es una hipótesis, una realidad supuesta siempre a contrastar con un núcleo muy definido de datos. Lo inconsciente es un concepto que indica una “zona” donde se localizan “los contenidos mentales olvidados y reprimidos” (Jung, 2004, p.9). Hipotéticamente se dividen en diferentes estratos: uno es personal, otro colectivo. El primero se “origina”, de acuerdo a la teoría junguiana, del segundo; mientras que éste último, es “innato”. Lo de “colectivo” viene porque “no es de naturaleza individual sino universal” (p.10). En la misma línea, continúa diciendo Jung, “es idéntico a sí mismo en todos los hombres y constituye así un fundamento anímico de naturaleza suprapersonal existente en todo hombre”. Sin embargo, no puede interpretarse como una entidad fija. En definitiva, los “arquetipos” en tanto contenidos inconscientes colectivos “son tipos arcaicos o primitivos” (p.11) que se pueden asociar a la noción de “representaciones colectivas” (Lévy-Bruhl) “para designar las figuras simbólicas de la cosmovisión primitiva” (p.11).

En conclusión, como podemos apreciar, la noción de arquetipo nos lleva a la de símbolo y a la de visiones del mundo. Osés, partiendo de ellas interpretará tres grandes estructuras -patriarcalismo, matriarcalismo y fratriarcalismo- entendidas como el basamento de muchos comportamientos culturales. Pero para eso, habrá que restituir la relación entre experiencia y discurso, pues es en base a dicha relación que se construyen estos tres grandes estratos psicosociales de la cultura.

8.4. *Experiencia, discurso y estructuras psicosociales.*

Ya en el libro *Comunicación y experiencia interhumana* Ortiz-Osés adelantaba su interpretación en torno a tres estructuras psicosociales que él mismo considera fundamentales y prioritarias: matriarcalismo, patriarcalismo y fratriarcalismo (1977, pp.195-259; pp.299-316). Su hipótesis de base considera que aquellas han ido desarrollándose a través de la historia y enquistándose en las culturas, en las sociedades occidentales y occidentalizadas.

En esta obra, Ortiz-Osés hablaba que matriarcalismo, patriarcalismo y fratriarcalismo constituyen «experiencias antropolingüísticas». Esto quiere decir dos cosas: por un lado, que el acceso a su contenido se realiza desde el discurso que la expresa, o sea, que la experiencia social logra situarse e inscribirse a partir del propio discurso; por otro lado, dado que los sujetos se insertan en las culturas, ellos asimilan su contenido a través de un discurso o ideología dominante. El autor ofrece una fundamentación metodológica al expresar que:

La experiencia psicosocial se enhebra en el lenguaje como lugar signado de la comunicación interhumana. Con ello intentamos descubrir a través de la articulación lingüística (fundamentalmente mitológica: Bachofen) una forma de vida no dada como un cacharro sino vivida como un acontecimiento, no como algo que existe cósicamente sino como algo que es «lingüísticamente», e.d., antropológicamente: pues «matriarcalismo» y «patriarcalismo» constituyen dos experiencias antropo-hermenéuticas bien distintas (1977, p.165).

La forma en que estas experiencias se manifiestan es a través de los relatos míticos que llegan a justificar, en parte, ciertas prácticas socio-culturales, tanto a nivel del comportamiento moral y comunicacional (ejemplo: el machismo, el autoritarismo, el feminismo) o en las diversas relaciones de poder, sexual y de grupos.

Esto significa, que en una primera instancia de análisis se accede primero al lenguaje que habla de ellas, de estas estructuras psicosociales. Pues, es desde él que se vive realmente

el “hecho”, ya que es el relato que pone a circular la justificación de una acción. Así, por ejemplo, si digo “la madre es todo lo que hay, ella es lo más importante”⁸⁴ estoy mostrando una “realidad superior” a cualquier otra, además, de poner en claro los elementos que simbolizan lo real en relación a ella, a través de partículas lingüísticas.

Sin embargo, ya el autor hablaba de la imposibilidad de un matriarcado en el sentido de la existencia histórica de una sociedad en la que el poder lo detentaran las mujeres. De este modo lo confirma diciendo:

Como quiera, sin embargo, que no ha sido posible detectar un matriarcado puro ni un derecho materno absoluto y total, preferiríamos hablar de «matriarcalismo» dando a entender la existencia de una estructura psicosocial basada en ciertos elementos matriarcales y/o ginecocráticos relativos (1977, p.196).

Así, ya en 1977 quedaba acuñado el concepto de “matriarcalismo” generando todo un debate en contexto académico vasco. El autor se empeñará en enfocar al matriarcalismo como “experiencia antropológica”; es decir, como “vivencias” que se narran desde un discurso o relato. O bien, como “estructura psicosocial”. Entiéndase por ésta, al funcionamiento comportamental de los grupos, individuos y sociedades en torno a un arquetipo. Es evidente que aquí se forma una dialéctica entre cultura e individuo, creencias y comportamientos; acciones y discursos. Lo importante de las estructuras psicosociales es que expresan estereotipos, identidades, prejuicios, prácticas, valores y todo un sistema de comunicación que le permite intercambiar significados.

Con lo dicho, el autor observa que estas estructuras psicosociales ganan “realidad interna”, en oposición a intentar encontrar “datos empíricos puros” que se presten a confirmarlas. En su lugar, se procede a compilar todo un muestrario lingüístico acorde con numerosas vivencias sociales. Sólo así se llega a revivir “un matriarcalismo simbólico-real cuya existencia no se reduce a la mera realidad empírica ante-los-ojos, sino que integra un

⁸⁴ Esta expresión muy común en la cotidianidad dominicana. Y que intenta situar el papel de la Madre en un espacio antropológico trascendental en desconexión con el Padre.

nivel de experiencia interhumana constituyendo un arquetipo fundamental de nuestra psique individual y colectiva” (1977, p.197).

Del mismo modo, Txema Hornilla al responder a la pregunta qué es el matriarcado (lo mismo por patriarcado) asume la misma caracterización osesiana: es un arquetipo, un modelo mítico-simbólico, una mentalidad, capaz de dar cuenta y razón de ciertas realidades culturales y sociales (1994, p.9). Según Hornilla el matriarcalismo presenta los siguientes caracteres ideales:

- a) Sentimientos de confianza optimista en el amor materno que extrapolado al plano social implica sentimientos de “igualdad natural”, metas solidarias de comprensión incluso, “ayuda al débil”. En esta condición gobierna el “principio del placer” y la felicidad.
- b) La dominancia de un comunitarismo frente a un individualismo.

En el caso del patriarcalismo tendríamos:

- a) El impulso de una cultura heroica, que se vuelca hacia la conquista de la tierra y mata al monstruo. Monstruo que siempre tiene aspectos femeninos y busca dominar la “conciencia masculina”.
- b) Deseo profundo de dominación del débil, consiguiendo con ello una práctica del sometimiento de las voluntades. Aquí se da una dominancia del individualismo o el individuo como ser para sí mismo (Hornilla, pp.9-15).

Quedando claro el interés metódico y epistemológico de Osés, pasamos a desarrollar las tesis fundamentales sobre las que gira su investigación de antropología hermenéutica en lo concerniente al matriarcalismo, patriarcalismo y fatriarcalismo (1977, 1982a, 1988b, 1993).

8.5. Reconstruyendo a J.J. Bachofen.

Si la obra de Jung le permitía a Ortiz-Osés profundizar en el contenido de los arquetipos y las estructuras simbólicas, la obra de Bachofen le conducirá a elaborar un esquema general de carácter antropológico que va a aplicar a la interpretación de las estructuras psicosociales mencionadas, pero entendidas ahora como base en la construcción del pensamiento occidental. Así resume Osés el pensamiento básico del mitólogo y jurista alemán:

Su tesis general es que el mundo occidental, fundamentalmente Roma y la civilización europea cristiana, representa un patriarcalismo de signo racionalista y tecnocrata que emerge sobre las gloriosas ruinas del mundo oriental eminentemente matriarcal y de signo naturalista (1977, p.198).

Fijémonos en la oposición Oriente/Occidente. Y la idea de que uno (Occidente) se erige en base a la otra⁸⁵. Como ha de esperarse, es Grecia la que sirve de suelo al campo de lucha ideológico entre una concepción y la otra, entre el matriarcalismo y el patriarcalismo.

Al respecto, resumimos brevemente la lectura de Osés sobre Bachofen:

- a) La emergencia del patriarcalismo supone el paso de lo sensible a lo suprasensible. Es de notar que filosofías como la de Parménides, los pitagóricos y las de Sócrates-Platón aseguran el desplazamiento hacia dicho patriarcalismo.
- b) De una vida naturalística agraria a una vida individualista, representado por el surgimiento de la *polis*.
- c) El desplazamiento de las diosas terráceas por los dioses del Olimpo.
- d) La transición del *ius naturale* matriarcal al *ius civile* patriarcal. Donde se “confirma” el paso del derecho materno al derecho patriarcal.
- e) Del mundo mito-lógico al mundo tecno-lógico.

⁸⁵ No es nuestra misión el presentar “pruebas históricas” pero sí debemos asegurar que existe una gran cantidad de investigaciones que confirman la influencia positiva del Oriente en la cultura Occidental. Por otro lado, el texto-paradigma que estudia Osés de Bachofen es el que se refiere al derecho materno. Cf. Bachofen, J.J. (1998). *Mitología arcaica y derecho materno*. (Edición a cargo de Andrés Ortiz-Osés). Barcelona: Anthropos.

- f) De una cultura basada en la paz y la igualdad a una cultura basada en la competitividad en la que el esfuerzo prometeico constituye el valor primordial y las competencias son la vía al éxito.
- g) El paso de Eros a Logos.

Es evidente, que estas transiciones obedecen a etapas históricas que van formando a su vez, nuevos modos de conducta cultural desde donde emerge las estructuras psicosociales y simbólicas que condicionan la realidad⁸⁶. De acuerdo a esto, el derecho materno *precede* al paterno pero una vez instaurado el patriarcalismo se funda a su vez toda una cosmovisión que justifica este nuevo orden. La manera en que se expresa es a través de una simbología que contiene los mitos que van surgiendo en cada nueva etapa. Así por ejemplo, Osés interpretando a Bachofen nos dice:

Según Bachofen, en efecto, el derecho materno precede, de acuerdo con las leyes de la naturaleza, al derecho civil paterno del mismo modo a como la *materfamilias* obtiene la preeminencia respecto a los *paterfamilias*: mientras que la madre es un hecho físico y *semper certa*, el padre es siempre una ficción jurídica e *incertus*. La paternidad no es una designación natural, pues es propiamente un *agnatus* y no un *cognatus*; las designaciones naturales son: *mater, filius, cognati* (1977, pp.201s).

Esta posición teórica supone que en una etapa determinada de la historia existió una cierta preponderancia de lo femenino en la simbología cultural. Ahora bien, en la medida en que el *pater* fue ganando terreno en la historia, trajo consigo un conjunto de transformaciones políticas, sociales y culturales. Y Bachofen acentúa la emergencia de un simbolismo patriarcalista que se va instalando en la psique de la cultura occidental y que se “verifica” en el reconocimiento del padre:

⁸⁶ Para un resumen de estas etapas puede verse el mismo texto que seguimos aquí (1977, pp.198-209). Osés realiza un esfuerzo grandioso por resumir la difícil exposición que realiza Bachofen de la cuestión. Así, encontramos tres etapas y su simbología: 1. El telurismo. 2. El lunarismo. 3. El solarismo. Y, tierra, luna y sol respectivamente, como símbolos primordiales de cada etapa.

De este modo nacen las ideas de lucha, autosuperación y pago que caracterizan a la razón masculina de la vida frente a la razón femenina. Y comienza así un proceso de racionalización e internalización de estructuras esquizomorfas que, por encima de la materia y su mera aparición sensible, busca socráticamente realidades trascendentes: el socratismo hunde efectivamente sus raíces en el matriarcalismo y en la fascinación proveniente de Oriente, pero logrará quebrar su simbiosis con el telurismo en un proceso de emancipación lógica que ya no pregunta por la existencia material sino por las esencias ideales. Es el triunfo de la razón sobre los sentidos cantado por un nuevo sacerdocio espiritual que predicará el celibato como forma superior de vida espíritu (Ortiz-Osés, 1977, p.206).

Así pues, un determinado pensamiento filosófico (la metafísica tradicional, por ejemplo) se corresponde con una forma cultural y visión antropológica que la hace emerger con unos contenidos que se van interiorizando y poniendo en práctica en la vida civil y cotidiana. En este sentido, Ortiz-Osés ha sabido aprovechar los aspectos metodológicos y epistémicos que Bachofen ha comprendido en su investigación, siempre desde una perspectiva crítica:

Bachofen nos ha ofrecido una lectura de la mitología ella misma mitológica. Acaso no haya dado con estructuras puramente empíricas, pero acaso haya dado con estructuras mucho más importantes: las estructuras antroposimbólicas fundamentales del hombre en su mundo, que a su vez logran su concreción como estructuras psicosociales que puedan ser observadas tanto a nivel individual como a nivel supraindividual (1977, p.209).

Al parecer Bachofen se muestra como un claro precursor de Jung, pues ofrece como correlato al imaginario simbólico en las formas culturales heredadas en la historia. Dicho

correlato consiste en la forma arquetipal por la que se funda un comportamiento cultural. Sin embargo, a pesar de los aportes de Bachofen, sus planteamientos no dejaron de tener ciertas ambigüedades que los críticos han destacado convenientemente (Ortiz-Osés, 1977, pp.210-215). Por dicha razón, Ortiz-Osés va a contrastar la obra de Bachofen con las de sus críticos y extraerá lo más beneficioso para la elaboración de su hermenéutica simbólica:

- a) Una psicología del símbolo, según la crítica de C.A. Bernouilli.
- b) Una “paleontología del alma humana”, según H. Friedrich.
- c) Una hermenéutica que se construye a partir de una “historiosofía”, según Kelles-Krauz.
- d) El intento de alcanzar una “historia construida” y no simplemente dada, positivamente, sino más bien ganada en la interpretación.

Tomando en cuenta el punto d) Osés valora la estrategia metodológica de Bachofen consistente en no buscar un “dato empírico puro” para corroborar sus hipótesis de trabajo, sino que su investigación se concentra en reconstruir las “verdades internas”, la vida psíquica de las culturas. Similar a como lo hiciese Hegel en su *Fenomenología del espíritu*, Oswald Spengler en su *Decadencia de Occidente* e incluso en algunos trabajos de Foucault como en *Las palabras y las cosas*. Esta encomiable labor intenta escudriñar en las cosmovisiones que generan estructuras psicosociales y expresadas en aquellos discursos o relatos que las fundamentan.

En esta perspectiva, Ortiz-Osés retoma la idea principal del pensador: que existe un “trasfondo o sustrato matriarcal arcaico de nuestra cultura” (1995, p.19) y que funciona como un estadio medial entre una primitiva barbarie (promiscuidad sexual) y el posterior patriarcalismo. Osés continúa diciendo que: “se trata de un trasfondo cultural de carácter mitológico y simbólico, pero, además, se concibe como un estadio, estadia, experiencia o modo de vida que incluye factores psicosociales y políticos-económicos” (p.19). Osés es consciente de la ambivalencia del concepto bachofeniano por lo que insiste en una aclaración del concepto de matriarcalismo, precisamente para no recaer en ningún

extremo⁸⁷. En su reconstrucción de los planteamientos de Bachofen, Osés ha resumido aquello que es digno de recuperar al decirnos:

(...) hoy podemos constatar que la pionera labor de Bachofen ha posibilitado el redescubrimiento de culturas de rasgos matriarcales... que encuentran en el neolítico agrario el eco cultural de las viejas diosas madres paleolíticas rupestres. Especial interés reviste para nuestra cultura el descubrimiento del sustrato mediterráneo preindoeuropeo, típico de la cultura cretense en el Egeo (...) (1977, p.20).

Finalmente, otro aspecto que aprovecha Osés de los aportes de J.J. Bachofen es su estudio simbólico de los mitos y de relatos folclóricos, sirviéndole de modelo para realizar el suyo propio en su interpretación de la mitología vasca. Según Osés “en Bachofen el mito hunde sus raíces en el símbolo” (p.20) y éste pasa a ser considerado como expresión sacra de la vida ofreciendo un “sentido unitario”. De este modo el símbolo se implica en la vida cultural y forma parte, a su vez, de la urdimbre de sentido.

Escudriñar ese trasfondo matriarcal para elaborar una verdadera crítica al patriarcalismo occidental es lo más aprovechable de la lectura de Bachofen realizada por Andrés Ortiz-Osés. En ella no sólo pretende sacar a relucir una implicación feminista, sino también encuentra incidencia en lo axiológico, lo ético y el replanteamiento de una visión del mundo más plural y menos represivo.

8.7. *Matriarcalismo, patriarcalismo y fratriarcalismo.*

Osés no sólo examinará la prodigiosa labor investigativa de Bachofen, sino que también incluirá los aportes de Malinowski y de E. Fromm (1977, pp.215-229). Del primero destaca su “revisión antropológica” del matriarcalismo a través del estudio concienzudo de la obra *Sexo y represión en las sociedades primitivas* (1974) centrada en la existencia de un comportamiento cultural “matrilineal”. Esta condición antropológica es fundamentada por un relato mítico en la que se considera a una “protomadre” sin marido, pero generadora del

87 Osés tanto en su obra *Comunicación y experiencia interhumana* como en otras, siempre insistirá en un posicionamiento crítico respecto a los planteamientos básicos de Bachofen como a su herencia posterior.

hombre a partir de unas estalactitas (interesante la imagen del falo que no es propiamente carnal) o de la mordida de un pez (interesante el símbolo del pez que embaraza).

En la investigación de Malinowski, Osés entrevé el funcionamiento de una sociedad donde el padre no ocupa un lugar central. Es decir, “donde el padre de-pende de la madre” (1977, p.216) y cuya autoridad suprema la ejecuta a través del hermano. Por tanto, el tío materno se convierte en la autoridad para el niño. Osea, que el rol de *padre* lo ejerce el tío.

Lo importante aquí, es ver como Osés integrando el aspecto antropológico puede comprender el funcionamiento del matriarcalismo a partir de unas relaciones de parentesco sin represión patriarcal, a la vez que le permite interpretar cómo el ser humano es una construcción cultural:

El hombre es lo que ha hecho de sí: matriarcalismo y patriarcalismo son sólo dos realizaciones socio-culturales funcionales respecto a la satisfacción de nuestras necesidades y deseos -y hay están como dos modos de habérselas el hombre consigo mismo y con los demás (1977, p.220).

De Erich Fromm comprenderá el matriarcalismo como “carácter-tipo” (Ortiz-Osés, pp.221-226). Es decir, matriarcalismo y patriarcalismo serán dos “tipos fundamentales de carácter psicosocial” que han decidido e incidido en muchos modos de comportamiento cultural (léase machismo, feminismo, homosexualidad, travestismo). Pero si Malinowski se situaba entre antropología y psicoanálisis, Fromm se ubicará entre marxismo y psicoanálisis, entiéndase entre sociología y psiquiatría. Entre Freud y Marx. Pulsiones individuales y relaciones sociales, Fromm las intentará conciliar: estas “fuerzas afectivas” serán vistas como condicionadas socialmente. Y las relaciones socioeconómicas, moldeadas o modificadas por las propias pulsiones. Se da entonces una dialéctica entre pulsión y sociedad; entre espíritu y sociedad, que interactúa con todas las independencias de ambas estructuras: “la estructura de las necesidades bioindividuales siempre ya socioculturalmente condicionadas y condicionables o subliminales, y la estructura de la realidad impositiva siempre ya transformada o mediada y transformable” (1977, p.221). Lo importante aquí es

observar la estrecha relación entre individuo y sociedad y cómo la parte actúa en el conjunto y viceversa.

De la existencia de ambas estructuras psicosociales surge dos tipos diferenciados: uno “patricéntrico”, otro “matricéntrico”. Mientras que en el primero se confirma cierta docilidad por la autoridad paterna y se experimenta un gozo en dominar al débil, el segundo se caracteriza por un profundo sentimiento de amor maternal, una profunda experiencia de felicidad y amor, compasión y amor a los débiles y necesitados (1977, p.223). Pero si en la sociedad actual esta confrontación genera una lucha, Fromm propone una relación de complementariedad en la que se pueden unificar criterios a nivel psicosocial. El eros matriarcal debe incorporarse a esa razón técnica de signo patriarcal para volverla “más humana”. De lo que se trata es de la recuperación del mundo humano en un mundo que se ha hecho preso de la tecnología de punta y las redes sociales.

De la revisión de estas filosofías Ortiz-Osés concluye que “el matriarcalismo *es un talante o actitud experiencial* que obtiene un fundamento en la realidad, pero que supera la mera realidad externa para reconvertirse en estructura mental” (1977, p.226, c.n.). Entendido así, el matriarcalismo parece con-vivir en nuestras sociedades siempre en pugna con el patriarcalismo, por lo que ha de servirnos como “sistema crítico” de este, no con la pretensión de fundar un nuevo sistema represor (como pretende cierto feminismo radical) sino de asunción crítica y consciente de nuestras sociedades en procura de una mayor libertad e igualdad. En este sentido, conviene exponer lo que nuestro autor aclara:

Conviene aclarar... que la implícita defensa del matriarcalismo realizada inmanentemente en nuestro trabajo, no conlleva ni una caótica celebración de un eros anárquico ni la fundación de una liga feminista sea de signo romántico o hiperrealista, da lo mismo. Pero sí conlleva la preconización de una dialéctica que en otra ocasión hemos caracterizado como la dialogía de Eros como principio matriarcal y de Logos como principio patriarcal, Como quiera empero que nuestra sociedad es

arquimédicamente patriarcal, resulta claro que la presencia del principio matriarcal se hace tanto más urgente, crítica y necesaria (1977, p.281).

De lo que se trata es de alcanzar una mayor criticidad, pues, hoy por hoy en este mundo globalizado y a veces extremo, el incremento de la violencia contra la mujer que incluye una alta tasa de feminicidios es totalmente alarmante. De ahí, promover la igualdad y equidad entre hombre y mujer, enfrentando una cultura machista y patriarcal que tiende a denigrar la condición de la mujer o reducirla a un objeto sexual, limitándola en sus capacidades para su propio desarrollo.

Se trata de alcanzar un verdadero diálogo entre «razón masculina» y «razón femenina» pero desde la “apropiación” o al menos asunción del principio masculino por el principio femenino y viceversa. U ofrecer el acceso comprensivo en la que uno y otro se auto-gestionan. Esta condición descansaría en la «*coimplicatio oppositorum*» que descansa en el principio dialéctico de la unión de los contrarios que provoca un “enriquecimiento de la personalidad a nivel individual y social” (Ortiz-Osés, 1977, p.229). Con esto, el autor parece alcanzar una crítica a la cultura occidental procurando una descentralización del lenguaje patriarcalista y represor que se filtra a través de una simbología y unas estructuras narrativas específicas. Pero para conseguir con éxito la crítica, nuestro autor se encaminará en la exploración del “lenguaje del matriarcalismo vasco” (1977, pp.231-257).

Ortiz-Osés buscará un “horizonte de aplicación” para comprender mejor la cuestión del matriarcalismo. Entonces se encuentra con la *situación vasca*, cuya comprensión intentaba en primer lugar, problematizar, “abrir horizontes”, aplicar hermenéuticamente lo comprendido de las teorías exploradas y examinadas críticamente. En segundo lugar, Osés intentará interpretar con mayor amplitud el matriarcalismo y su significación. Escudriñará, resaltando siempre una perspectiva psicosocial, “motivos prototípicos” extraídos de la mitología y relatos folklóricos para con ellos acceder al “complejo mundo antro-po-vasco”. Esto indica que la interpretación de Osés se realiza en la reconstrucción de un lenguaje, en este caso el lenguaje del matriarcalismo vasco que se constituye en base a un eje elemental: el reconocimiento de la madre a nivel sacro (entiéndase, exaltada hacia el orden de lo

divino) que como simbología fundamental atrae un conjunto de atributos y elementos cósmicos, por ejemplo, las plantas, los animales, la luna, la miel, la tierra, el agua, etc.

Una de las principales obras en que nuestro autor fundamenta esta discusión es en *El matriarcalismo vasco* cuya fecha de publicación original data de 1981⁸⁸, y que incluye algunos artículos del mitólogo Franz-Karl Mayr. Una vez más, la discusión que se desarrolla se encuentra enmarcada en medio de la filosofía y la antropología (1993, p.17), tratando siempre de construir un enfoque desde la hermenéutica simbólica, en busca de las «claves» de la cultura.

En efecto, al decir de nuestro autor, su intento último es lograr “una aproximación antropológico-hermenéutica” al problema (1988b, p.9). Así, esa misma hermenéutica simbólica del sentido garantiza a la vez una hermenéutica de la cultura y su análisis desde su dimensión psicosocial y simbólica: “Matria, Patria y Fratria son como tres enclaves en mi hermenéutica cultural que circunscriben axiológicamente tres universos del discurso: concepción naturalista, concepción estatalista y concepción democrática” (1993, p.18). Estos tres universos discursivos, según Osés, ocupan un lugar privilegiado en la configuración del imaginario simbólico tanto de la cultura vasca como de la occidental. Sin embargo, el autor acentúa que estas estructuras se mantienen en lucha constante, generando sendos conflictos de interpretaciones.

De hecho, ya hemos visto que en *Comunicación y experiencia interhumana* (pp.301-304) se planteaba la cuestión de la discordia entre matriarcalismo y patriarcalismo no tan solo a nivel de la teoría antropológica sino inclusive desde espacios ideológicos. Pues la sociedad, en términos esquemáticos y muy generales, parece moverse entre un “poder social omnipresente” y un apego formal hacia una seguridad casi materna, que puede imposibilitar nuestra libertad y cegar nuestra “autonomía racional”.

En la medida en que la sociedad se ha ido globalizando y las redes sociales sirviendo de puente a una supuesta “comunicación abierta”, en el mismo sentido crece la “seducción del caos” y el delirio del desorden. De esta manera compiten *razón* versus *instinto*. *Logos* versus *eros*. Dios contra “la materia bruta y sus fuerzas desordenadas” (Ortiz-Osés, 1977,

⁸⁸ La edición usada por nosotros es de 1988.

p.303). Y así, mientras que el patriarcalismo promueve una simbólica del padre, los segundos instauran una simbólica de la madre⁸⁹.

De su parte, un aporte importante en este sentido lo ofrece Ortiz-Osés cuando sostiene que el tema o la presencia del matriarcalismo en la cultura tienen que considerársele como un «tipo ideal» o una «infraestructura psicosocial», y no como un “dato” por sí mismo. Ante todo, es un significante, una construcción interpretativa y simbólica, una actitud, una experiencia impura (1988b, p.10). Para nuestro autor, esta «estructura psicosocial» contiene cuatro «subestructuras» que se manifiestan al interno de la cultura vasca y que operan como “anclajes concretos de experiencia matriarcal”, que son: subestructura psicomítica, la social, la simbólico-lingüística y la anímica. Resumamos con qué tiene que ver cada una de estas subestructuras.

- a) La primera tiene que ver con que la Gran Madre es el centro en torno al cual gira todo relato mítico que expresa, como dijimos, todo un comportamiento moral y psicológico frente a las realidades culturales. Para el caso de la cultura vasca, la Gran Madre viene representada por la diosa Mari, que es la representación de las fuerzas naturales que se vinculan a la tierra, al orden agrícola. En ella encontramos los cultos de la fertilidad o fecundidad, la Luna como símbolo fundamental.
- b) La subestructura social está vinculada al parentesco. La “línea femenina” representa la función recolectora de los alimentos, de la organización de la agricultura y aquí se da un papel decisivo de la mujer respecto a la transmisión de los valores sociales. En este sentido, Ortiz-Osés piensa que “la herencia y el parentesco se transmiten por línea femenina” (1988b, p.11).
- c) La tercera subestructura, la simbólico-lingüística, cae en el orden ideológico o filosófico. Aquí se teje una “mirada ontológica” o una “ontología primitiva” donde la realidad es presentada como devenir: constante fluir como “energía femenina” (adur). Desde aquí se expone una visión dinámica de la realidad, frente a un estatismo del ser; los seres se transforman constantemente, se intercambian roles y

⁸⁹ Por ejemplo, en el cristianismo esa figura de la *GRAN MADRE* se representa a través de la virgen María. Observamos que en muchos países de América Latina existe un culto a la virgen María transfigurada o asimilada desde condiciones culturales distintas. Por ejemplo, para el pueblo dominicano, esa *GRAN MADRE* se personifica por medio de la Virgen de la Altagracia, considerada como *patrona* en tanto *matrona* del pueblo.

papeles y asignan lo matriarcal-femenino como el nombre de toda la realidad abarcante, una especie de “energía cósmica” personificada por Mari.

- d) Por último, en la subestructura anímica se constituye una especie de comunalismo o grupalismo, frente a cualquier individualismo. Se expresa cierta “ligazón a la madre” que promueve un grupalismo afectuoso tipo cofradías.

La estructuración expuesta expresa el carácter complejo del matriarcalismo, fundando una forma de vida que compite a su vez con otras. Indica, que el matriarcalismo se mantiene como trasfondo en la cultura, en particular de la cultura vasca: subyacente en la psique y persistente en muchas prácticas sociales (como los relatos, la cocina, el juego, la conducta moral, etc.). Sin embargo, “lo vasco” no constituye una esencia metafísica sino una construcción cultural y un largo proceso que tiene que ver con sus “orígenes” como “cultura indígena”.

En este horizonte de sentido, Osés aprovecha dos grandes estudios que le permitirán situarse en un eje histórico para dar seguimiento a la trayectoria del pueblo vasco: el ya clásico de Caro Baroja *Los pueblos del norte de la península* -publicado en 1967- y el de José Barandarián *Mitología vasca* -de 1924-. No obstante, Ortiz-Osés se situará en el medio de ambas investigaciones y alcanzará un posicionamiento teórico consistente en poner en relación el contenido mitológico de la Gran Diosa Mari con la cultura matriarcal-agrícola vasca. De esta forma aprovecha el autor tanto la compilación etnográfica de Barandarián como la descripción histórica de Caro Baroja, formando un intertexto antropológico que le permite sostener la tesis de que el trasfondo antropológico vasco subyace en la mentalidad o psiquis del vasco (1988b, p.12).

Es este enfoque el que desencadena el hecho de que Ortiz-Osés estudie con detenimiento la identidad cultural vasca y su simbología, atendiendo además a la metafísica que le subyace y que pondrá en relación con las concepciones de la realidad matriarcalistas y pregregas. Sin embargo, el autor dará un giro hacia la recuperación-construcción de un modelo intermedio, que funge a manera de diálogo cultural: se trata de la teorización del llamado patriarcalismo que ha de ejercer la función de mediador entre ambas estructuras antes mencionadas. A continuación, ofrecemos nuestra interpretación colocando las argumentaciones del autor en un horizonte actual.

El mundo de la globalización se ha sedimentado sobre la base de un sistema comunicacional que facilita la rápida e instantánea interacción entre los sujetos. Desde el celular, pasando por los sistemas de redes sociales existentes hoy. Positivamente, esto ha permitido el intercambio entre culturas diferentes, incluso su mezcla. Negativamente, ha facilitado la desinformación, la insensibilidad por el contacto cara a cara, y también ha permitido la emergencia de nuevas formas de terror.

Pero diríamos con el autor, que todo esto ha contribuido a “una nueva mentalidad de emancipación” (1977, p.300)⁹⁰. O a una especie de “rebelión de las hermandades”, como el mismo prefiere llamarle. Se trata de una rebelión de las hermandades que comparten rasgos, gustos, visiones de igual valor: homosexuales, madres, trabajadoras sexuales, feministas, pro-vida, sindicatos varios... Ortiz-Osés interpreta toda esta oleada, todo este enjambre en el horizonte de un «antipaternalismo» “en nombre de un «fratriarcado» que defiende su inmanente postura horizontal frente al autoritarismo ingerente” (p.300).

Y es que tanto la caída del padre como la ausencia de la madre han motivado a la búsqueda de un espacio en el que compartir o convivir con el otro. Surge así, “la emergencia de un fratriarcalismo que actúa como proyección subyacente a nuestra contemporaneidad” (p.300) y que funciona como tipo, como deseo reprimido que reclama otro tipo de mentalidad. En este marco, Osés propone la articulación e intercomunicación de “experiencias antropológicas”: encuentro e intercambio de culturas, que forman una “comunidad de aspiraciones”.

Osés sitúa al fratriarcalismo como superador del paternalismo, y con él de todo patriarcalismo, pero también frente al matriarcalismo desbordante que puede aprisionar nuestra capacidad de desapego, nuestra marcha hacia la autonomía. Es así como el fratriarcalismo se muestra como una alternativa a construir social, cultural y hasta políticamente. Claro está, todo esto se ubica en una dimensión simbólica que cabe comprender de este modo: “El fratriarcado comparece así en ese lugar de intermediación de matriarcalismo y patriarcalismo, eros y logos, mythos (vivencia) y razón (principio de

⁹⁰ Importante señalar que Ortiz-Osés se anticipó a las observaciones de Gianni Vattimo respecto al impacto de los *mass media* y la “liberación” de distintas comunidades de sentido.

realidad), subjetividad y objetividad” (1977, p.306). De tal modo, que ha de fungir como unión de una “hermandad rota”, del mismo modo que lo hace el propio símbolo (en su sentido etimológico).

Pero será la figura simbólica de Jesucristo, y con él todo el cristianismo, el que serviría a Occidente para representar la Fratría en su integridad y totalidad. No es causal, que el tema sea retomado por muchos posmodernos que buscan afanosamente un punto intermedio ente la desazón de la modernidad y sinrazón de la globalización⁹¹. Desde aquí se procura el intercambio y la reciprocidad como elementos fundamentales de una nueva solidaridad. En suma, de un reconocimiento de los otros, en tanto no son simples vecinos sino también “prójimos”. En tanto capaces de expresar “amor universal fraterno” (Ortiz-Osés, 1977, p.308).

No obstante, hay que entender esta propuesta desde una clara perspectiva simbólica a poner en práctica como modelo axiológico y hermenéutico que recupera un matriarcalismo (1977, p.308), pero que funge como “coágulo” o “cohesión” de la hermandad en tanto le proporciona una simbología afectiva y de ternura frente a la violencia del padre (Ortiz-Osés, 1989a, p.72-76). Su finalidad es implantar un diálogo entre patriarcalismo y matriarcalismo donde la experiencia intersubjetiva y comunicacional sea una respuesta al *autoritarismo* de nuestras sociedades con el objetivo de librar la condición humana reprimida por el *pater* (esa represión se manifiesta también como machismo).

8.7. Conclusiones: para una crítica fraternal de nuestra cultura.

En *Las claves simbólicas de nuestra cultura* (1993), nuestro filósofo alcanza el cénit de su interpretación de las tres estructuras psicosociales analizadas. Como cabe esperar en su hermenéutica simbólica, el autor ha intentado “comunicar lo incomunicado” (1977, pp.313-315; 1993, pp.17-22). Este posicionamiento metodológico intenta enfrentar, frenar y restringir “la dictadura de un lenguaje que sólo nos deja decir la realidad dualmente o maniqueamente según lo masculino o lo femenino y no lo neutro o lo complejo” (1977,

⁹¹ Ejemplo fiel de este modelo encontramos a Gianni Vattimo en su obra *Después de la cristiandad*, ver bibliografía.

p.314), colaborando con una especie de “comunicación fratriarcal” que pueda inscribir cierto comunitarismo y hacer frente al orden patriarcal de Occidente (p.315).

De este modo, intentará sacar a la luz el fundamento de las estructuras psicosociales y la forma en que se han incorporados en la cultura occidental. Cada una de estas estructuras y los tres tipos de discursos que se desprenden de ellas habrá que conciliarlos para generar un equilibrio axiológico, una integración de valores y no un separatismo que proyecta una dualidad encarnada en una paternidad. Es evidente que hay un matiz político al plantear la cuestión; pero lo importante es interpretar la historia occidental desde estas estructuras de pensamiento y comportamiento.

Como se podrá entender, el medio para que estas estructuras con sus respectivos discursos, se concreten y se pongan en práctica es el símbolo. Con ello se llega a configurar una topología matriarcal-naturalista, una patriarcal-racionalista y otra fratriarcal-democrática y comunalista. Estos dominios o topos, serán vistos como “fuerzas religadoras” que han permanecido en la cultura de manera latente e implícita. Si una –el matriarcalismo- está religada a la Gran Madre y la otra –patriarcalismo- al Padre, la Fratria ocupará el lugar de mediador y se encarnará además en la figura de Hermes: “mediador del inframundo matriarcal con el supramundo patriarcal, como el auténtico numen” (1993, p.26). O la Fratria como “mediador de matrias y patrias”, como “lenguaje disoluto/resolutor de matria y patria” (p.27). Así, se forma como intersticio: el «entre» o lo «ínter» como esencia. “La Fratria define así un espacio de «relaciocinio» frente al «raciocinio» de la patria y al «irracionalismo» de la matria» (p.28). Lo que viene a significar que la Fratria implica una cultura del diálogo y el fomento de una cultura de Paz, puesto que apela a la hermandad y fraternidad convirtiéndose a su vez, en un concepto cultural para ser manejado desde un horizonte político, en el contexto de la globalización.

Así, por ejemplo, no sólo en Europa –como piensa nuestro autor- sino que habrá que extender dicho contenido a otras esferas. Pasa con República Dominicana, según nuestra interpretación.

En República Dominicana es más que necesario difundir y desarrollar una concepción fratriarcalista que asuma la cultura de paz, con el objetivo de promover nuevos valores éticos políticos en el seno de las prácticas sociales o comportamientos relacionados

con la organización del trabajo, las relaciones humanas y la institucionalidad. Esto es así, porque en la actualidad carecemos de una visión integral que promueva valores democráticos que hagan viable o posible la convivencia social en todos los órdenes de nuestra sociedad. Y es que la creciente violencia, cual Padre autoritario, o el creciente irracionalismo, cual Madre dominante o aferrada, se están imponiendo cada vez más en nuestra vida cotidiana.

En ese sentido, entendemos que existen tres áreas en la que con suma urgencia es necesaria la ejecución o la aplicación de un programa de cultura de paz que tome en cuenta el concepto cultural de Fratria. Estas son: la educación, los derechos humanos y la igualdad/equidad entre hombres y mujeres.

Así mismo, la comprensión, la tolerancia y la igualdad que emanan de dicho concepto o estructura psicosocial, han de ser los valores fundamentales que tienen que promoverse. Estos valores nos ayudarían a enfrentar la violencia en nuestra sociedad, así como a evaluar las acciones morales de las personas y los grupos. En consonancia, el fomento del diálogo es vital en una cultura de paz como lo hace valer la Fratria, pues nos ayuda a crear conciencia de que las normas deben ser consensuadas para su validez y puesta en práctica. Trataríase también, de una comunicación diacrítica y consensuada (1977, p.314). Pues la intolerancia desatada en nuestras calles y lugares cotidianos impiden cada vez más la comprensión, impidiendo la convivencia social. En ese sentido, entendemos que a la luz de una cultura de paz que toma como eje central la noción de Fratria puede rehabilitar nuevos fundamentos de la solidaridad y la cooperación.

CAPÍTULO IX

LA HERMENÉUTICA SIMBÓLICA APLICADA AL MITO

9.0. A modo de introducción.

Hemos visto que si hay una condición esencial del ser humano es la de ser intérprete de su realidad. Gracias a la interpretación el ser humano lleva a cabo la comprensión e integración del mundo -social y cultural-. Una de estas interpretaciones es el mito, que junto a la filosofía, la ciencia, el arte, y la religión constituye una de las formas simbólicas más importantes y poderosas creadas por la humanidad. Desde tiempos remotos, el mito ha sido empleado para dar sentido al mundo, narrando simbólicamente los acontecimientos sagrados y divinos con la intención de explicar la naturaleza y el hombre.

Bajo ese punto de vista, Ortiz-Osés llevará a cabo un intento de aplicación de su hermenéutica simbólica a la comprensión del mito, profundizando en la mitología vasca como generadora de una cosmovisión auténtica que gira en torno a la figura de una diosa madre conocida como Mari. Por más de treinta años de labor investigativa, Osés dará a conocer su posición respecto a la mitología y cultura vasca, asimilando los resultados de un sin número de especialistas dedicados a desentrañar el contenido de estas narraciones. Pasemos abordar la cuestión, tomando en cuenta su idea del mito.

9.1. Concepto de mito: función, estructura y contenido.

Un mito no es “algo” falso. No es un conocimiento destinado a expresar la mentira, sino todo lo contrario: el mito revela una validez y unas estructuras de sentido que intentan narrar la naturaleza y el comportamiento humano. Así, pues, el mundo del mito es un mundo de sentido. Para algunos autores (Caillois, 1998; Mardones, 2000), el mito responde a una necesidad humana; necesidad del espíritu por reencontrar sentido a través de un relato significativo capaz de organizar la experiencia del mundo. Asimismo, su tarea es la de narrar el conflicto de la condición humana, sus deseos y forma de comportarse. El mito implica tanto el inconsciente colectivo como el personal, además de revelar significados a través de lo simbólico, expresando con ello el contenido de las fuerzas que dominan la psique y a la naturaleza.

A pesar de la “presencia del mito” (Kolakowski, 1990) en la vida humana, el mito tiende a ser inaprensible y escurridizo (Mardones, 2000, p.12), pues se coloca más allá de la lógica, el pensamiento funcional y racional. Es importante subrayar que, debido a su carácter inagotable, existen múltiples maneras de interpretarlo. Todo dependerá de las metodologías y enfoques de que se parta.

No obstante, para una mentalidad positivista o científicista el mito cae en el plano del “pensamiento ingenuo” propio del “hombre primitivo”, o de aquellos cuyas vidas se mueve únicamente en la esfera de las supersticiones o “creencias paranormales”. A pesar de las innumerables aclaraciones en nuestra cultura en torno al valor del mito, esta concepción se ha tornado predominante.

Sin embargo, cabe recordar que el mito se filtra en la conciencia colectiva, divierte o entretiene la existencia y motiva la sensibilidad por lo fantástico, mas su contenido a veces logra ser inaprensible para la mayoría. Ante esto, persiste una cuestión fundamental: ¿por qué sigue fascinando la narración mítica? ¿Será que existe todavía una conexión profunda e inconsciente con las imágenes que proyecta? ¿Se debe al poder cautivante de las imágenes que nos ofrece?

El mito cumple con una doble función: por un lado, relata los orígenes; por el otro, legitima unas realidades, dándoles validez y orientación. A partir de aquí, el mito habla de la caza, de la humanidad, los orígenes, los animales, la fidelidad, el matrimonio, el crimen, las pasiones, etc. Esta forma de hablar no se refiere a lo sucedido “realmente” en la historia, “sino a lo que se ha manifestado plenamente” y de lo cual solo tenemos una vivencia o experiencia a través de un reflujo de imágenes que operan a modo de recuerdo. De ahí, que podamos hablar de un tiempo y espacio mítico, aquel que se sitúa más allá del tiempo o temporalidad de la historiografía, del dato histórico. En este sentido, Mardones nos plantea:

El mito aparece fundamentalmente como una estructura narrativa de tipo simbólico. Es de carácter colectivo, primordial, no conscientemente racional o interesadamente inventado para un objetivo. Los símbolos que lo expresan son inconscientes, colectivos, no privativos de ningún individuo y, presuntamente, universales.

Expresan, por tanto, las dimensiones sociales, culturales y del psiquismo profundo más importantes de la vivencia acumulada del ser humano en su proceso de humanización y de personalización (2000, p.52).

Aunque no es elaborado por una voluntad omnisciente e individual, sino por una inconsciente y colectiva, por lo general el mito responde a las necesidades intelectuales y morales de una sociedad o comunidad. Es, por tanto, espontáneo. Atraviesa el saber popular y cotidiano, colma y enriquece los imaginarios sociales unificando puntos de vistas.

En muchas ocasiones, el mito se presenta como modelo para la acción. Es decir, como ejemplo a seguir, ya que puede orientar un propósito (Benoist, 2008, 97). En este caso, nos topamos con una de las dimensiones más importante del mito: la repetitiva, cuya finalidad es la de actualizar su contenido. Tomando en cuenta esta característica Ortiz-Osés plantea que “la mitología es una racionalización (logos) de lo irracional (mito, creencias), intento de ordenar nuestras visiones del mundo y de articular nuestra experiencia existencial en sistema organizado” (2007a, p.17). Este “sistema organizado” es propiamente hablando, un “sistema simbólico” y dado que la mitología se construye bajo una textura simbólica, una visión mítica es equivalente a una visión simbólica de la realidad. De este modo en Ortiz-Osés una mitología es una «visión del mundo», o al menos la expresa, constituyendo, pues, una cosmovisión, “un sistema de creencias compartidas” (p.17). Las fuentes de estas mitologías son las “vivencias subjetivas” que logran compartirse; por tanto, toda mitología se configura a partir de las experiencias personales, grupales o colectivas que son fuentes o suelo generador, a la vez gestor de imágenes que se mueven entre lo racional e irracional.

En esta perspectiva, para Osés el mito se encuentra en estado de “verdad impura” y tiene sentido “porque son nuestros supuestos y suposiciones básicas existenciales” (2007a, p.18). Son, además, proyecciones de la misma existencia o la psique.

Los mitos, pues, se generan en el ámbito de la subjetividad que implica la intuición, lo sobrenatural, los deseos (aquello que se desea), lo afectivo o emocional. Diríamos que la mitología canaliza, en su conjunto, todos estos ámbitos, que son complementarios de lo racional o el logos. Es entonces, cuando el mito se erige como un lenguaje que habla de lo

humano, lo divinidad y lo natural. Con esta explicación, pasemos a comprender la visión de Ortiz-Osés respecto al mito.

9.2. *El mito como lenguaje simbólico: la visión de Ortiz-Osés.*

Ya hemos explicado que el mito se expresa en un lenguaje simbólico: es una *narración simbólica* en torno a la condición humana y los orígenes del cosmos, siempre en relación a lo sagrado y lo, divino. Asimismo, en Ortiz-Osés predomina este enfoque y lo hará valer cuando se dispone analizar y estudiar la mitología vasca. Veamos algunas pinceladas teórico-metodológicas que el propio autor se plantea.

El mito proyecta la subjetividad en un “entramado simbólico-arquetípico” (Ortiz-Osés, 1982*b*, p.17). Esta doble identidad del mito –lo simbólico y lo arquetípico- debe ser explorada desde lo que el autor denomina como *Mitohermenéutica*: una interpretación en clave hermenéutica y antropológica del mito. En dicha modalidad de análisis, los mitos son “espacios”, “lugares” que poseen una doble condición: primero, son relevantes, puesto que siempre han acompañado a la humanidad; segundo: son “revelantes” o reveladores de la cultura porque representan el mundo, la sociedad en que se producen. Proyectan significados que una vez estudiados ayudarían a comprender una mentalidad o sociedad específica. Son por eso, *informantes* de la mentalidad cotidiana y típica, aparte de que expresan arquetipos universales de lo humano. O bien, los mitos revelan estructuras de las culturas, expresan todo un “contenido vivido” y vivo.

Para Osés, los mitos logran condensar “nuestra” «energética psíquica» con una posible doble valoración: positiva y negativa. La primera, cuando beneficia la construcción de valores positivos y reivindicadores de la vida humana en dirección a la igualdad, la solidaridad, la sensibilidad por el sufrimiento de las personas; la segunda cuando promueve lo “maléfico” o elementos que descalifican y denigran la vida humana, motivando o bien la desigualdad o bien la destrucción del otro, incluso, de la naturaleza⁹². En este sentido podrá hablarse de que el mito puede justificar una acción que corrompe lo humano.

⁹² Los primeros suelen hablar de la justicia, la responsabilidad, el honor, la unidad de la familia o la comunidad, mientras que los segundos tienden a ser mitos justificadores del poder y la fuerza. En una especie de eternización del poder como dominio de los más “débiles”. Muchos de estos justifican la desigualdad de género, el aplastamiento del que se supone “débil”.

Por otra parte, en nuestro autor el mito se manifiesta como:

Narración poético-religiosa de nuestra genealogía simbólica a través de fuerzas personificadas, imágenes primordiales y arquetipos transpersonales. El mito es una poética religiosa, cointegrando así originariamente arte y religión en un protolenguaje de carácter imaginal o fantástico, a cuyo través expresamos el nacimiento de nuestra conciencia humana a partir de la inconsciencia animal en medio del mundo (2000a, p.27).

Para Osés los mitos tienen carácter axiológico, esto es, ofrecen “una excelente objetivación o entrecruzamiento de nuestras subjetividades y sentimientos” (1982b, p.17). O lo que es lo mismo, los mitos «pro-yectan» nuestra condición y valores sobre el mundo: son propiamente «intermediarios axiológicos»: “la especificidad de mitos y símbolos está en ser coagulantes de nuestras ambiguas vivencias” (p.17). Por esta razón, los mitos son operantes en una cultura, no gratuitos e inofensivos. Pueden tener un componente liberador, pero también nefasto.

Gracias al mito, el ser humano empieza a experimentar el mundo desde "su radical vivencia mitoreligiosa" (Ortiz-Osés, 2000a, p.27). Por eso, el mito aparece como "la experiencia radical del hombre en el mundo por cuanto es la vivencia fundamental de su radicación" (p.27). Evidentemente, el mundo mítico-simbólico no debe ser considerado como una copia exacta de la realidad, sino como inversión, una transmutación y a lo sumo un “reflejo opaco” y ambiguo del mundo. Se podría decir, además, que en esta interpretación sobre el mito se destaca un aspecto epistemológico cuando lo considera como un sistema simbólico que remite, necesariamente, “a la experiencia antropológica de una comunidad” (2000a, p.22), y que puede incluir diversos *conocimientos* sobre el mundo. Así, el mito tiene un arraigo en la existencia humana, suelo al que hace referencia constante. Por dicha razón, nuestro filósofo plantea de forma contundente que “un excelente modo de comprender la cultura de una comunidad es, pues, comprender su mitología” (p.22). Y Osés, coherente con este planteamiento epistémico y metodológico, comprende el ser de la cultura vasca recurriendo al análisis de sus mitos o mitologías. Pasamos, pues, a abordar los aportes del

autor a este universo. Eso sí, lo que ofreceremos es una gruesa pincelada con el objetivo de esquematizar su esfuerzo.

9.3. *Los aportes de Ortiz-Osés a los estudios de la mitología vasca.*

Ortiz-Osés contempla tres dimensiones del mito (vasco) sin perder de vista su historia y sus contextos:

- a) El mito como narración-simbólica o símbolo narrado.
- b) El mito como forma cultural.
- c) El mito como expresión del *inconsciente colectivo* y fuente de *arquetipos psicosociales*.

Tomando en cuenta estas dimensiones, Ortiz-Osés estudia lo que podríamos llamar «modelo de aprehensión» de la realidad de la mitología vasca. Esto supone que el autor analiza de qué forma la mitología vasca contiene un modo de ver y *aprehender* las cosas. En Andrés Ortiz-Osés la mitología vasca se manifiesta como un lugar privilegiado para analizar el *trasfondo social* y las representaciones colectivas de todo un mundo (Mardones, p.63), proponiendo la tesis del equilibrio entre las estructuras psico-sociales y las *visiones del mundo* expresadas a través de sus símbolos.

En el mismo orden, entendemos que nuestro filósofo comprende tanto las determinaciones externas, las condiciones históricas y sociológicas, como también las necesidades internas o los condicionamientos psicológicos. Y expresa que “Lo propio de la mitología es la imaginación simbólica y la concepción de un universo mágico, que nuestro mecanicismo contemporáneo ha perdido excepto en ciertos ámbitos de sentido, como el arte, la religión, la filosofía y el amor” (Ortiz-Osés, 2007a, p.11). Basta con subrayar dos palabras clave del texto para saber la forma de un mito:

- a) Imaginación simbólica.
- b) Universo mágico.

La mitología carga consigo ambas operaciones que son las que permiten su funcionamiento práctico y representación de imágenes. Así, por ejemplo, según Ortiz-Osés, el centro de la mitología vasca es la consideración del “nombre” como entidad fundamental de donación de ser, en esta perspectiva existe una tendencia a considerar la palabra como vehículo de lo divino. Aquí realiza nuestro autor un importante “descubrimiento”: que el “lema ontológico” de la mitología vasca dice, «todo lo que tiene nombre es» (2007a, p.11). Según él, la mitología vasca obedeciendo a este principio revela toda una concepción que colinda con la tesis hermenéutica de la primacía del lenguaje en la captación de la realidad. Ante esto, continúa argumentando el filósofo que “en el lema de la mitología vasca hay una concepción antigua de carácter mágico, según la cual el nombre contiene la clave secreta de lo real” (p.12). O sea, que la mitología vasca expresa toda una hermenéutica que Ortiz-Osés aprovechará a su modo. Sin embargo, no se trata de una simple instrumentalización del universo mitológico vasco, sino de reconocer en ella una rica fuente de sentido capaz de orientar visiones del mundo y también de comprender una estructura ontológica primigenia. Esto sería una forma de hacer valer la «razón mitológica» frente a una razón que la excluye.

Osés también resalta que la mitología vasca “proyecta una Diosa madre de nombre Mari y que personifica a la madre tierra” (2007a, p.12). Según el filósofo, este detalle hará de la mitología vasca un conjunto diferente frente a otras mitologías que tiene un Dios Padre como centro; por el contrario, en aquella domina un trasfondo «matrial» o «matriarcal». Se observa, además, que desde esta estructura se derivan relatos, leyendas, rituales simbólicos y motivos folklóricos como los juegos, la cocina, el vestido, los bailes, etc.

Ahora bien, ¿qué busca nuestro filósofo al intentar comprender la mitología vasca? En el libro *Los mitos vascos. Aproximación hermenéutica* resume su objetivo diciendo:

Nuestro interés aquí es ofrecer un elenco representativo de la mitología vasca, organizando su sistema abierto y ordenando sus figuras dispersas en una hermenéutica o interpretación simbólica. Dado el carácter sintético y dialéctico de nuestra exposición, tratamos de evitar sobreinterpretaciones, así como términos

polémicos que remiten al trasfondo matriarcal vasco (en su lugar hablaremos más cautamente de matriaral) (2007a, p.12).

Por eso, junto al lema ontológico visto en líneas atrás, Osés encuentra que el postulado fundamental de la mitología vasca es el *animismo*, cuyo supuesto básico es que el mundo, la naturaleza *per se*, está gobernada por “fuerzas subjetivas y energías psíquicas (2007a, p.19). Hay, pues, bajo esta «visión del mundo» un “alma” en cada cosa, un “alma del mundo”. En el mismo texto, Osés explica el contenido de dicha visión:

La visión animista del mundo es una visión de conjunto en la que todo está enlazado y relacionado con todo, por cuanto cada elemento forma parte de un Todo recorrido por una ligazón mágica que circula por todas las cosas a modo de hilo conductor de carácter aferente o afectivo, relacional e implicativo. Se trata de una visión que privilegia la soldadura o solidaridad universal de carácter panteísta o unitario, y que sin duda es la base mitológica de la solidaridad lógica entre los hombres, la naturaleza y el mundo. Una tal energía cósmica tiene un sentido psicológico o humano (antropomórfico), y ha sido denominada en otras latitudes «mana», así como en nuestras latitudes «eros» (el ligamento que reúne el cosmos en Platón) (p.20).

En esta importantísima cita, podemos entrever que la estructura fundamental de la mitología vasca expone una “ontología primitiva” que podemos confirmar en un antropólogo como Phillip Descola (2012), quien en su “teoría de la identificación” nos muestra cómo todos los pueblos reproducen cuatro tipos de visiones del mundo: el naturalismo, el animismo, el totemismo y el analogismo. La cosmovisión de un pueblo se vincula a uno de ellos. Este paralelismo nos sirve para identificar la propuesta de Ortiz-Osés quien, como dijimos, entiende la mitología vasca como animista (2007a, p.12):

En el pensamiento mágico se piensa que los afectos subjetivos obtienen efectos objetivos; lo cual no es sino un subjetivismo o antropomorfismo. En el pensamiento mágico se piensa que la ficción determina la realidad, lo cual deriva en rituales mágicos. En el pensamiento mágico se parte del nombre, imagen o representación para manipular las cosas y persona, lo cual conduce a un imaginismo o nominalismo mágico.

Repetimos, existe toda una ontología primitiva configurada por el animismo y la magia. El nombre es la marca o seña que habría que manipular en todo sortilegio o práctica bruñeril. Es decir, aquello que se representa a través del nombre es lo que causa el efecto sobre lo físico, donde el control del cuerpo no se queda atrás, como por ejemplo en el ojo (“mal de ojo”) o el uso de elementos naturales para manipular la conducta humana y su destino.

Por otra parte, el texto *El inconsciente colectivo vasco* (1982b) surgió con la intención de responder las interrogantes, dudas y malinterpretaciones que había suscitado una obra suya anterior, publicada en 1981, cuyo título es *El matriarcalismo vasco* (la edición usada es de 1988b). La recepción de dicha obra fue polémica, ya que se confundía matriarcado con matriarcalismo. En esta polémica Osés se enfrenta a dos tipos de actitudes:

- a) Aquellos que creen en la existencia de una “esencia metafísica de lo vasco”.
- b) Contra aquellos que niegan la existencia de una cultura vasca como el resultado de la historicidad de un pueblo y la evolución de sus costumbres.

Dos extremos que nuestro autor deconstruye con la propuesta de un término medio (1982b, p.8.):

(...) nuestra posición es que ha existido y existe una cultura popular vasca que, en cuanto «articulación» del mundo, se asemeja y diferencia a la vez de otras culturas. Esta cultura tradicional [transmitida oralmente y que se materializa en la mitología y simbología vasca] constituyen la expresión de la psique o mente popular vasca (...).

Se trata, pues, de comprender adecuadamente –desde el arte de la prudencia- una cultura vasca que se expresa en la forma de mitos, ritos y prácticas sociales y en una lengua específica: el euskara, y no de hacer una reivindicación exagerada e intolerante de la misma, a manera de un ultranacionalismo identitario.

A la sazón, hay una lista de elementos que nuestro autor examina detalladamente en *El inconsciente colectivo vasco* y que vale la pena citar (p.9):

- a) El naturalismo de la Tierra-Mar-Naturaleza divinizada. Nótese el carácter triangular de dicha representación simbólica.
- b) La concepción comunal de la realidad como «energía» numinosa. Animismo y magia implicados.
- c) El sentimiento semi-panteístico de la realidad.
- d) La articulación fenomenológica del mundo a través de la lengua vasca y el matriarcalismo.

Según Osés, estos rasgos no se identifican con una visión del mundo de carácter indoeuropeo ni con rasgos patriarcal-racionalistas, sino que porta en su más íntima estructura una visión *pre-indoeuropea* “vertebrada en torno al arquetipo matrial-naturalista y comunalista de la Gran Diosa Madre Vasca Mari” (1982b, p.9). Esa estructura es ambivalente, según nuestro autor, pues contiene una dimensión positiva y otra negativa por las siguientes razones: en primer lugar, porque expresa un equilibrio entre lo femenino y masculino de una cultura, sobreponiéndose a la fuerza y poder de las estructuras patriarcales; y en segundo lugar, porque expresa negativamente el apego a lo materno interiorizado como fuerza oscura, represora y represiva del desapego, cual serpiente que enrosca apretadamente a su presa.

Pues bien, esta «concepción vasca del mundo» configura o revela una concepción de la realidad como «energía mágica», gobernada por dos principios: Adur e Indar. Según Osés, “Adur significa suerte y sortilegio” (1982b, p.34) y “remite a una visión mágica y caleidoscópica de un mundo interligado por un flujo, fluido o éter simpatético que gobierna los nexos de las cosas, sus causas y efectos, al que hay que influenciar a través de acciones rituales hechiceriles” (p.34). De esta forma, Adur se presenta como una fuerza impersonal

e inconsciente e Indar se nos muestra como una “racionalización o toma de conciencia”. Es una energía activa: “energía en circulación viva” o “potencia viva”. Pero que, funcionan como complemento la una de la otra⁹³.

Por otra parte, un elemento que le servirá de contraste para el estudio de la mitología vasca es tomar como anclaje fundamental la oposición simbólica matriarcal/patriarcal. La explicación es simple: las mitologías patriarcales son aquellas que están organizadas u orquestadas en torno a un Gran Dios Padre, mientras que las matriarcales están construidas u ordenadas en torno a una Gran Diosa Madre. Lo importante es que en ambas mitologías se desprenden un simbolismo esencial, una visión del mundo y una noción del universo o cosmología distintos, cuya base será el binomio Padre/Madre. Sin lugar a dudas, y pese al debate que esta posición puede generar, podrá hablarse de una mitología matriarcalista o matriarcalismo mitológico y de una mitología patriarcalista o patriarcalismo mitológico. En continuidad, según Osés, la mitología vasca es esencialmente un «matriarcalismo mitológico-simbólico», con la salvedad que podemos operar críticamente con él, reconstruyendo un modelo de interpretación de la realidad que nos permita enfrentar el autoritarismo y totalitarismo que se desprende del patriarcalismo. Sin embargo, y para enfrentar las dudas, Osés establece una importante aclaración de principio:

Lo que denominamos matriarcalismo no tiene, pues, que ver, en primer término, con un matriarcado empírico-real en cuanto sociedad dominada políticamente por mujeres, sino que tiene que ver con un mundo mítico-simbólico poblado y cuasi-dominado psíquicamente por el arquetipo de la Gran Madre y otros númenes femeninos (o masculinos) subordinados (1982b, p.23).

No obstante, hay que entender que si hablamos de la existencia de una mitología o sistema religioso en una cultura dada, habrá que admitir también una forma de ser y percibir el mundo específico. Solo que esta forma de ser es el resultado de la *mezcla* cultural y no una *esencia pura*. Dicha percepción opera a modo de “filtro” por el que se cuela la manera

⁹³ Así, la pareja *Adur-Indar*, dice Ortiz-Osés, es: “energía, exuberancia, riqueza, éxito, movimiento metamórfico; en una palabra, realización y resultancia: exultancia, incluso” (1982b, p.35).

de “nombrar” a las cosas y de vincularse a la realidad desde un “comportamiento cultural”; esto es, de significarlas, de dar significado a las cosas, de saberlas, de sufrirlas, de padecerlas. Así, nos parece que es en este ámbito que se sitúa la interpretación osesiana de la mitología y la cultura vasca.

CAPÍTULO X

LA URDIMBRE DEL MUNDO: PROBLEMAS ONTOLÓGICOS DE LA HERMENÉUTICA SIMBÓLICA

10.0. A modo de introducción.

El problema de la realidad es uno de los más complejos en la tradición filosófica occidental. La disciplina que intenta responder a esta cuestión se llama ontología. Sin embargo, intentar responder qué es la realidad o en qué consiste nos puede conducir a un laberinto del que difícilmente pueda salirse. Lo más que podemos hacer es concebir dicha noción como un concepto límite, ofreciendo un modelo cuasi formal que explique su funcionamiento o “comportamiento”, antes que intentar descubrir una posible esencia absoluta o intentar una definición única del término. Esto implica tener que vérselas con el conocimiento humano, o al menos tratar de establecer una relación entre conocimiento y realidad. Por tal razón, el objetivo fundamental en este capítulo es reorganizar las ideas de Osés que giran en torno a la realidad, al conocimiento y a una nueva actitud ontológica que el propio autor denomina como *implicacionismo o relacionismo*.

Cuando abordamos la idea del conocimiento y la realidad siempre nos topamos con un autor que Osés escudriña y aprovecha para su filosofía: se trata de Amor Ruibal, cuyas nociones fueron rastreadas a partir de las informaciones que nos fueron proporcionadas por el mismo Osés, comparándolos con algunos textos claves del filósofo gallego. Veamos en qué consiste la concepción ortizosesiana respecto a la realidad.

10.1 La «ontología implicacionista»: hacia un nuevo concepto de realidad.

A modo general, la hermenéutica simbólica de Andrés Ortiz-Osés se plantea la diferencia entre un concepto de realidad tradicional o metafísico y otro que intenta “romper” con ese modo de concebirla (1989a, 2000a). Sin embargo, dicha demarcación no es tan simple ya que históricamente se han producido confusiones en torno al concepto estudiando, a veces sin llegar a ningún camino esclarecedor. Sin embargo, una de las estrategias que empleará Ortiz-Osés tratar la cuestión es ir planteando algunos criterios con miras a su diferenciación más precisa, de cara a sistematizar una nueva concepción de la realidad que

considere al símbolo, lo simbólico, el imaginario, el lenguaje como parte de ella, frente a una tradición, por ejemplo, que excluye dichas nociones. Es así como el autor también tropieza con cuestiones sobre el conocimiento humano, ya que la realidad es inseparable del conocimiento.

Diremos, para empezar, que el término ‘gnoseología’ viene del griego ‘gnosis’, que significa «conocimiento» e indica una actividad propiamente humana consistente en indagar la realidad del conocimiento. En este sentido, ‘gnoseología’ significaría estudio del “conocer humano”.

En síntesis, la gnoseología designa una reflexión sobre los fundamentos del conocimiento. Históricamente, las cuestiones a las que esta rama de la filosofía ha intentado responder pueden resumirse así: ¿cuáles son las condiciones y los límites del conocimiento? ¿Cuál es la relación entre conocimiento y realidad? ¿Está el conocimiento condicionado por lo social, lo histórico, lo cultural y lingüístico? ¿Qué factores, tanto objetivos como subjetivos, influyen en el conocimiento? ¿Cómo influye el lenguaje en la construcción del conocimiento? ¿Qué es la verdad? ¿Es objetiva, subjetiva o relativa?

No cabe duda de que el problema del conocimiento y la realidad han sido dos de las preocupaciones más importantes que se han planteado en la historia de la filosofía. Pese a que estos problemas tienen una larga tradición, cuyas raíces son netamente griegas (Platón/Aristóteles), no es hasta la filosofía moderna con Descartes, que adquieren carácter “doctrinario” o disciplinario. Y luego, durante el siglo XIX, logran los nombres con las que hoy las conocemos: gnoseología y ontología.

Sin embargo, ya en la Edad Media el término ‘gnoseología’ era usado para designar una de las disciplinas metafísicas que trataba de los principios del conocer humano. Y en el Renacimiento, se entendía como la teoría que trata sobre el origen, naturaleza del conocimiento y sus límites, así como reflexión sobre las facultades del conocer. Y se hablaba propiamente de metafísica para referirse a las cuestiones de los principios no físicos que gobiernan el universo y la realidad en su totalidad.

Un aspecto importante en el debate es que el conocimiento empiece a entenderse tanto como el *proceso* de una actividad (el conocer), como el *resultado* de la misma. Así, *proceso* y *resultado* forman un continuo en el que se hace presente el fenómeno de la conciencia y el de tomar distancia respecto al “objeto conocido”. Es decir, para que exista conocimiento se necesita la perspectiva crítica. Y así, una de las misiones de la gnoseología era fundar la visión crítica del conocimiento para, precisamente, establecer la validez del mismo.

No obstante, si el conocimiento es el objeto prioritario de la filosofía moderna, no es por casualidad es el terreno donde surge el llamado paradigma del “sujeto cognoscente”. Por el contrario, para la hermenéutica es el *lenguaje* el que juega ese papel, fundando otro punto de partida para replantear cuestiones claves en torno al fundamento del conocimiento y la realidad. Dado que Ortiz-Osés se sitúa en este paradigma, hereda entonces el mismo conjunto problemático. Desde estas coordenadas, el autor realiza dos movimientos estratégicos:

- a) Plantear la reestructuración del *conocimiento vinculado al lenguaje*.
- b) Justificación del *fundamento simbólico* del acto de conocer.

Si los denominados racionalistas -modernos y su vertiente actual- intentan una reforma del entendimiento a partir de demostrar la idea clara y distinta para lograr una conexión con el objeto extenso y el mundo externo representado por un sujeto, por el contrario la actitud *implicacionista* de Ortiz-Osés resuelve la cuestión basándose en las *capacidades de simbolización*, así como en la poderosa *influencia del lenguaje y la cultura en el sujeto*. De esta manera, ya no se pregunta cuál es el “origen” del conocimiento, sino *cómo es posible dentro de los límites del lenguaje y las formas simbólicas heredadas*. Y si la «razón» era considerada como el “orden de la regulación” o la guía de la verdad, ahora son la *interpretación* y la *producción simbólica* las que funcionan como “elementos reguladores” de la experiencia humana.

Por otra parte, la posibilidad de una teoría hermenéutica e implicacionista del conocimiento y la realidad se funda en la *relación* como un correlato conceptual-ideal de las cosas. Tanto el conocimiento como el acto de conocer necesitan, además de un campo, una “materia” que ofrezca datos esenciales, que sólo puestos en relación a través del lenguaje

significan algo; se necesita, por tanto, del discurso para poder relatar el contenido pletórico de la realidad.

Para la ontología implicacionista se trataría de examinar los sistemas de relaciones que hacen posible el conocimiento humano de nuestra realidad. En esta perspectiva, se plantea que la realidad se muestra en mediaciones, y en esta línea también se propone la existencia de dos condiciones ideales del conocimiento:

- a) Que el conocimiento no está libre de condiciones subjetivas a priori; así como del lenguaje, de la cultura.
- b) Que hay un contenido lógico-material, pero que se encuentra atravesado por lo “impuro” y, por ende, dicho contenido tiene que fundarse en las relaciones.

Partiendo de este posicionamiento teórico, Ortiz-Osés entiende que para fijar un concepto ideal de conocimiento y realidad hay que encontrarlos en una “forma impura” clave: *lo afectivo*. Dado que Osés retoma las posturas de Amor Ruibal, hereda la reforma que este último realiza sobre la tradición escolástica respecto al problema del conocer. El historiador francés de la filosofía Alain Guy (1985, p.331) ha dicho de Ruibal que es un “precursor del pensamiento lingüístico” e “instaurador de una metafísica ontológica no escolástica e inclasificable”. Precisamente es este espíritu que Ortiz-Osés recupera y hace valer en las consecuencias ontológicas de su hermenéutica. Iremos, pues, estableciendo la reforma planteada por Ruibal, y sacando provecho de cómo Osés expone su idea respecto a la realidad y el conocimiento.

Continuando con las comparaciones, en la Escolástica el tema del conocimiento estaba ligado a la lógica material e implicaba automáticamente su conexión con el problema del silogismo, que es la forma lógica que tiene que validar un conocimiento universal, tomándose a la vez como unidad de todo el sistema. Su pregunta fundamental era: ¿qué relación existe entre pensamiento y realidad? En cambio, en Osés, siguiendo a Ruibal, el *lenguaje opera como el médium del pensamiento* y no es una simple estrategia lógica de pensamiento. Por tanto, las cuestiones fundamentales se desdoblan: ¿qué relación existe entre lenguaje y pensamiento, entre lenguaje y realidad? Es desde el lenguaje que todo conocimiento de la realidad ha de hacerse valer, ya que en última instancia él es el que revela el «ser-sentido» de las cosas. Y frente a la tradición moderna, que supone un abismo

entre sujeto y objeto, “Amor Ruibal propone, por el contrario, una visión correlacionista de elementos mutuamente referentes entre sí, desde las unidades mínimas hasta la Unidad global” (Guy, p.334).

Ruibal no comprende el conocimiento como copia de lo real. No es en virtud del “hábito” que pueda prolongarse la idea o el contenido pletórico del mundo, sino en virtud de la *relación*, de la originaria correlación sujeto-objeto. Para Ruibal, en el proceso de la «vida intelectual» existe un momento pre-lógico que se presenta como anterior a la conciencia. Con esta postura este filósofo reclama una reforma o transformación de la teoría del ser y el conocer, donde distingue el momento lógico y el psicológico (Ruibal, 1990, pp.182-184).

Es bajo el ideal de esta concepción que Ortiz-Osés fundará su propia visión del conocimiento como actividad simbolizadora, y de la realidad como implicación o red de relaciones.

10.2.El conocimiento humano como actividad simbolizadora.

Decir que el conocimiento humano implica también un proceso simbólico-cultural (Ortiz-Osés, 1976, pp.20-28) significa que aprehendemos la realidad desde unas estructuras previas y desde un sistema de relaciones entre signos cuya base es bio-antropológica. Andrés Ortiz-Osés argumenta cómo a partir de aquí se teje la realidad: “subrayar el carácter simbólico de la construcción de la realidad equivale a declarar que ésta es, siempre ya, una realidad «tras-puesta» simbólicamente y simbólicamente captada” (p.20). Por eso, todo conocimiento de la realidad es interpretativo y está constreñido al universo de las formas simbólicas y lingüísticas.

A nuestro modo de ver, la hermenéutica simbólica profundiza en el condicionamiento de todo acto de conocer y elabora un concepto de cultura, de ser humano, de conocimiento y de realidad donde el espacio del símbolo, del signo y del lenguaje son elementos primordiales en su constitución.

Y ya argumentamos que la hermenéutica simbólica trata de retomar la importancia del símbolo en la estructura universal de la persona o la manera en que el símbolo se hace manifiesto no sólo en la comunicación o el lenguaje, sino en la praxis cotidiana, en la

actividad imaginativa de la psique. De ahí la importancia que tiene para esta hermenéutica hacer una aproximación antropológica del conocimiento y la realidad, así como considerar lo simbólico en la construcción de la cultura y como acompañante clave del proceso de organización/interpretación de nuestro mundo. Desde aquí, el conocimiento es visto como valor y base del ser humano, como aquella operación que permite tener conciencia del mundo, una forma de captar sus cualidades. Este planteamiento implica asumir los tres momentos del proceso cognoscitivo desarrollado por Amor Ruibal: el pre-lógico, el lógico y el psicológico. Esto, aplicado a la hermenéutica simbólica, sería: el *momento de la pre-comprensión* con todos los elementos que se le imponen como la tradición, lo lingüístico, la historia; el *momento de la comprensión* en donde se desarrolla el despliegue de la interpretación y el *momento de la aplicación* en cuanto se posee la “estructura psíquica” profunda capaz de captar el sentido expresado de un texto, un autor o una cultura. Con la salvedad de que este momento psicológico se encuentra atravesado por lo antropológico que es el que le otorga su materialidad.

Se deriva entonces, que la estructura humana del conocimiento posee un nivel intelectual que supone la formación del raciocinio donde los afectos (aspecto psicológico o anímico) no están separados del todo. De hecho, este último elemento explica y posibilita que la característica principal sea la *creatividad* y no algo mecánico, teniendo por eso la capacidad para construir modelos representativos de las cosas. De ahí, el recurso a la imaginación y representación simbólicas que acompaña a todo el proceso cognoscitivo según Osés.

En continuidad con esto, desde la hermenéutica simbólica osesiana el tema del conocimiento tiene que ver con la cuestión problemática de la unidad entre teoría y práctica que ha sido tratada desde diversas perspectivas. Aquí, la cuestión central a debatir es el problema de la razón involucrada en el mundo afectivo y práctico. Un segundo problema es el de la «totalización práctica del sentido», es decir, el de la “objetivación cultural” a partir de un sistema simbólico establecido y de unos arquetipos previos que operan en la formación del sujeto en la cultura a la que pertenece.

Para la concepción osesiana, la praxis simbólica es un proceso activo que contiene una finalidad. Dicho proceso, está vinculado a la dinámica de lo inconsciente y también a la

conciencia. Esto es, la conciencia accede al mecanismo simbólico al “darse cuenta” de su efectividad para interactuar con el mundo. De este modo, se habla de una «conciencia hermenéutica» en la que conocimiento, interpretación y acción se unen en la comprensión de un sistema de simbolización. Donde el *fin* es la condición que media entre los *deseos* del sujeto y su realización. La hermenéutica simbólica adviene en entender las «condiciones» del lenguaje y la producción del sentido correspondida con la *necesidad* de hacer una crítica a la estructura psico-social del patriarcalismo, crítica que elimina la cosificación de los componentes matriarcales de nuestra cultura.

Sin embargo, la hermenéutica simbólica plantea la crisis de la racionalidad patriarcal como crisis de la fundamentación del conocimiento absoluto de la realidad y del carácter puramente formalizador que conlleva todo descripcionismo puro. El problema de la fundamentación hermenéutica consiste en decir que los conceptos transforman las percepciones y éstas a los conceptos. En este sentido, se cuestiona cómo puede lograrse una fundamentación de la racionalidad humana. De ahí que el papel de la hermenéutica consiste en la búsqueda de los factores que hacen posible que los sujetos interactúen con su mundo y con los otros. Se entiende ahora la conversión de la filosofía en hermenéutica, aparte de que la filosofía tiene que ser un diálogo entre el *mito* y el *logos*, y asumir la “sombra” que proyecta la razón si quiere corresponder con la época actual.

Osés plantea posibilidades de experiencia que exigen a la vez, tipos de racionalidades distintas e inconmensurables (1976, 1989a, 2000a):

- a) Una que valora la racionalidad científica y la tecnología de punta en la tardomodernidad.
- a) Otra que valora la dimensión mística, la religión, la fe, el mito.
- b) Y otra que valora la creatividad, la imaginación, la metáfora.

Esta concepción entiende que se debe hablar de «intersubjetividad» para establecer criterios de racionalidad. Se concibe una «racionalidad comunitaria» que depende de la intersubjetividad. Como es de esperar, esta concepción niega una filosofía dogmática, optando por fomentar una racionalidad reflexiva, dialógica y comunicativa (Ortiz-Osés, 1989a, pp.29-31, pp.81-84).

La hermenéutica simbólica osesiana considera también que el conocimiento no es un hecho, sino un *proceso*. En este sentido, toda forma de conocimiento es imperfecta; esto se opone a las teorías clásicas que quieren alcanzar un “conocimiento perfecto” o “puro”. Y ya vimos como algunas pretenden un conocimiento universal y absoluto construido sobre la base de conceptos fijos. Sin embargo, el intento de Osés es mostrar que el conocimiento no llega a una verdad definitiva o absoluta. Así, plantea que no hay conocimientos invariables. Hay una *historicidad* que promueve el que evolucione constantemente. Para Osés *todo conocimiento es relacional*. El conocimiento no es un *factum*, sino una construcción que se hace constantemente: lo que es un “hecho” es el devenir; la vida en constante fluir como el agua. De esta manera llega a formular los caracteres circulares y de retroalimentación del conocimiento y la experiencia humana.

Según Osés, la teoría del simbolismo ligado al conocimiento tiene que basarse en las condiciones de adaptación de los organismos y su desarrollo por etapas, lo que significa que toma muy en cuenta el largo despliegue de la evolución de nuestra especie, es decir, todo el aparato bio-antropológico como estructura “fijadora” de las capacidades simbólico-cognitivas. Así se convierte la hermenéutica simbólica en una “anatomía” del desarrollo del conocimiento humano, pero involucrando la noción de símbolo y lenguaje junto al sistema de las relaciones que se materializan entre la experiencia y el mundo de los sentidos. La experiencia implica una “totalización de las cosas”. La sensación no es más que un momento de este conjunto interconectado.

De este modo, la explicación simbólico-hermenéutica se funda en una dialéctica que va de la lingüística a la antropología, y de ésta a la psicología; de la culturología a la biología y de ésta última a la antropología. Hay, por tanto, una *interdisciplinariedad* de fondo que tiene como fin el campo de lo axiológico del conocer humano. De esta forma, lenguaje y cultura debe fundarse a partir del estudio de sus relaciones, mientras que la dimensión antropológica se convierte en la base de la comprensión del universo lingüístico y las estructuras psicosociales.

10.3. La actividad simbólica de la mente: su fundamento bio-antropológico.

Durante todo el trayecto antropológico en la obra de Osés hemos constatado que sus planteamientos toman en cuenta no sólo la dimensión socio-comunicativa, es decir, lingüístico-afectiva, sino también la dimensión bio-antropológica del conocimiento humano. Decir que el hombre no tiene naturaleza sino sólo cultura es negar un fundamento importante a la hora de reflexionar sobre la "esencia" de lo humano. Reducirlo a sólo naturaleza, retrotrayendo todo su comportamiento a lo meramente biológico, es también negar otro de sus fundamentos: lo cultural, los sistemas simbólicos y sýgnicos usados para significar la realidad.

Ni una ni otra tesis es completa. Mientras se siga excluyendo los factores complementarios no podemos tener una visión holística e integral del ser humano. Por el contrario, la hermenéutica simbólica cree que debemos construir un modelo que facilite una mirada más integradora e implicacionista del fenómeno humano que exponga tanto naturaleza (lo biológico) y cultura (lo social), como integrados, no separados; conjugados dialécticamente, operando a manera de un continuo. Naturaleza y cultura funcionan en el hombre como dos caras de una misma moneda. Esta posición coincide con la de Félix Gerenabarena (2008, pp.307-316) cuando habla de una especie de "integracionismo" en el pensamiento de Ortiz-Osés, pues tanto los productos culturales e históricos como los condicionamientos bioantropicos son tomados en cuenta en la formación del conocimiento de la realidad.

Esta actitud *integracionista* vale lo mismo para la función simbólica de la mente humana. Ésta posee un fundamento bio-antropológico que es importante conocer e imposible negar. Más bien cabe afirmar que existe una base biológica y cultural que configura la cognición en vías al simbolismo, por lo que la construcción del símbolo descansa en una base natural, mientras que la significación y su sentido en una base cultural. El tratamiento de una y otra dimensión no pueden aislarse. Por lo tanto, no podemos reducir la totalidad de lo humano a la actividad cerebral; pero tampoco debemos reducir esa misma totalidad a la actividad cultural y social. Es necesario, por tanto, mantener la dialéctica naturaleza-cultura, como cómplices de la figuración de lo humano y lo simbólico.

En esa perspectiva, el símbolo, lo simbólico, el simbolismo y la función simbólica misma no son entidades o fenómenos que flotan en el aire. La tendencia del hombre a la simbolización y la significación no debe considerarse bajo principios misteriosos que terminan cegando su verdadero contenido, sino bajo la aureola de la estructuración y organización de la realidad a través del lenguaje y sus condicionamientos cognoscitivos innatos. Sólo a partir de aquí se puede entender que la simbolización es uno de los “dispositivos” que permite representar la realidad. De esta forma, los procesos de simbolización son vistos como organizadores de información: como bloques afectivos, como estructurantes de la percepción del mundo; como “medios” de la existencia humana.

Según nuestro enfoque, el símbolo forma parte de la lógica de la organización de la vida mental y la expresión. Como hemos venido sugiriendo, está ligado a la zona afectiva y emocional. Así, en el proceso evolutivo de nuestra especie, el símbolo formó parte de su auto-organización. No es, por lo tanto, un elemento gratuito o fortuito, sino una necesidad de la especie ligada a la capacidad de representación y que forma parte de la construcción del conocimiento para la supervivencia. Ahora bien, si el símbolo forma parte de la vida significa que se transforma en un dispositivo que traduce sentimientos y afectos profundos manifestados a nivel del inconsciente, pero expresados en el nivel visual y racional. La “oscuridad” del símbolo, así como de su “inagotabilidad” tiene que ver con las huellas de la experiencia de nuestros antepasados, elevadas a nivel colectivo gracias a la actividad solidaria que supone la vida en comunidad y el intercambio social. Y sabemos que el origen del lenguaje, como primer motor de la simbolización, se debe en gran parte a que nuestra especie en su largo camino evolutivo pudo establecer una compleja relación social que incrementó “la necesidad de establecer comunicaciones entre sus miembros” (Morin, 1983, p.85). Es decir, es el camino de la socialización y la interrelación el que motiva en gran parte el desarrollo del lenguaje y la simbolización.

De esta forma, el símbolo realiza una cohesión subterránea entre individuo y sociedad. Más bien produce una sutura, una soldadura entre la ensoñación y la realidad que adviene a toda experiencia humana, logrando así una coordinación entre lo sensible lo racional y lo emocional. El símbolo es la expresión más sólida de la relación entre «lo innato» y «lo adquirido», puesto que tras el desarrollo del cerebro se dio paralelamente la

capacidad de representación y, a la vez, la capacidad de adquirir nuevas habilidades que luego se incorporaron a la actividad de la imaginación.

Habría que entender que los símbolos son derivaciones de nuestras experiencias en todos los niveles. En este sentido, el símbolo no sólo es una categoría mental-psíquica sino socio-individual: antropológica. No puede, por tanto, establecerse una rígida frontera entre símbolo e imagen, símbolo y sensación, símbolo y representación, sino que ha de hablarse de un continuo, de una estrecha relación dialéctica. El símbolo está al servicio de la representación y la representación al servicio del símbolo. En él se da la integración de lo sensible y lo afectivo expresando también lo espiritual del hombre. El antagonismo queda superado en favor, como ya hemos visto, de una complementariedad, estableciendo «puentes afectivos» y cognoscitivos entre el individuo y el colectivo, entre lo personal y lo suprapersonal. Podríamos decir que el símbolo y el simbolismo humano conservan informaciones sobre nuestros sentimientos y vivencias primitivas más profundas, así, como también, huellas experienciales de los primeros grupos humanos que compartieron un mismo universo de valores.

Como dice Edgar Morin, "es la amenaza permanente representada por el desorden la que otorga a la sociedad su carácter complejo y vivo de reorganización permanente" (1983, p.49). Y aquí, el símbolo juega un papel importante, ya no como síntesis del misterio, sino como dispositivo capaz de asegurar la memoria de un contenido profundo y vital para la supervivencia. Habría que entender el desarrollo del simbolismo en el contexto del «esquema de la hominización» que sintéticamente podría presentarse de este modo: «enderezamiento anatómico-desarrollo tecnológico-liberación craneana» (Morin, p.64), produciéndose, gracias a este importante cambio, la dialéctica «pie-mano-cerebro», que contribuye al despliegue posterior de la cognición.

Habíamos planteado que la función simbólica de la mente está integrada al aparato orgánico del hombre, pero que adquiere sentido dentro del marco de su experiencia externa y corporal que tiene su génesis en la confrontación con su propio mundo durante el desarrollo de la hominización:

La caza en la sabana da habilidad y capacita al homínido, convirtiéndose en un ser capaz de interpretar un gran número de ambiguos y tenues estímulos sensoriales.

Tales estímulos se convierten en señales, indicios, mensajes, y aquel que sólo era capaz de reconocer ya puede conocer (Morin, p.72).

Se trata del fortalecimiento cognitivo del sistema sígnico que conlleva al simbólico y a las capacidades que permiten interpretarlo. Pues el ser humano posee una «sistema receptor» y otro «efector»: uno capaz de recibir los estímulos, otro generador de respuestas que se transfiguran en interpretaciones. Sería similar a las nociones de input y output. Entrada y salida. A sabiendas que dicha operación no es en modo alguno mecánica, sino un proceso complejo en el que intervienen diversos factores: procesamiento de información, identificación de los signos y símbolos, cotejo de las ideas y sensaciones.

Así, desde el punto de vista de la neurología humana (Rivera Arrizabalaga, 2005, pp.14-18) "el cerebro funciona como un órgano integrado", cuyos elementos se encuentran interrelacionados "con el propósito de realizar los procesos cognitivos". Ahora bien, el cerebro humano está "departamentalizado", es decir, posee zonas en las que se realizan operaciones diferenciadas, aunque relacionadas las unas con las otras.

Dentro de estas divisiones tenemos la corteza cerebral y el sistema límbico o cerebro emocional, zonas responsables de la conducta simbólica y emocional (Arrizabalaga, p.14). En la función simbólica están involucrados tanto el aspecto racional como el emocional-pasional. Debemos pensar que un desarrollo cuantitativo de la masa encefálica produce posteriormente una "evolución cualitativa" que impacta en el desarrollo de la mente y su función simbólica. Por tanto, el símbolo es el resultado de esta ganancia de la evolución de nuestra especie, ganancia cualitativa que impulsa a la de representación de la realidad. En efecto, el surgimiento de un lenguaje simbólico está ligado también a la emergencia de la «autoconciencia» (Arrizabalaga, pp.19-23), y ya hay "pruebas suficientes" de que el surgimiento del lenguaje está ligado al desarrollo cognitivo y a la capacidad de poder representar la realidad gracias a la plasticidad que ofrece la dinámica mente-cerebro.

Partiendo de esta base argumentativa, ahora atendamos la posición teórica que tiene Osés sobre el problema, y que aparece suficientemente argumentado en su obra *Las claves simbólicas de nuestra cultura* (Ortiz-Osés, 1993, pp.55-71). Para nuestro autor recurrir al símbolo, a lo simbólico, al simbolismo, a los procesos de simbolización de la realidad corresponde a una profunda necesidad humana; por tanto, no es un simple pretexto o agregado, sino un "hecho intencional" de nuestra conciencia para "lograr las precisas mediaciones de un interlenguaje implicativo de la identidad y la diferencia, la inmanencia y la trascendencia, lo exterior y lo interior, la realidad y su idealidad" (p.55). Esto significa que el símbolo representa un puente para realizar una verdadera conexión entre hombre y mundo, o una sutura de la herida, como dice metafóricamente nuestro autor.

La presencia del simbolismo en la vida humana significa superación de cierto "realismo-sensualista ingenuo" y de la "pura animalidad" de nuestra especie, pues, nuestra relación con el mundo es relacional y simbólica, en tanto el símbolo media en nuestra intelección de las cosas. Asimismo, dicha presencia implica la superación de cualquier inmediatez, puesto que gracias al símbolo nuestro mundo se transforma a partir de la subjetividad y la afectividad. El símbolo representa de esta forma la comunicación entre lo real dado y lo deseado e imaginado. Esto es, el simbolismo "obtiene una vertebración configurativa o imaginal" de la realidad. Debido a esto, el hombre trasciende lo meramente cósico y pulsional, luego, el símbolo «con-figura» la realidad:

La capacidad simbólica -la simbolización- constituye un rasgo característico del hombre y del proceso de hominización/humanización. En efecto, gracias a su facultad simbolizadora, el hombre toma distancia afectiva (aferencia) de su realidad en torno, reconvirtiendo su medio en médium o mediación significativa, interpretando la textura de las cosas como un texto o intertexto, contextualizado en un horizonte proyectado de sentido cual cobijo mítico-religioso (Ortiz-Osés, 1993, p.56).

En coincidencia con importantes y recientes estudios (Ripoll, 1986; Rivera Arrizabalaga, 2005; Lacalle, 2011), Ortiz-Osés piensa que "podríamos situar la primera simbolización expresiva del hombre en el Paleolítico" (1993, p.56). En efecto, las primeras imágenes plasmadas en la caverna comportan ya una trascendencia de la condición natural a la vez que una proyección de las configuraciones simbólicas en torno a lo sagrado, la naturaleza y a las actividades de supervivencia como la caza.

Esto significa que el hombre empieza a no estar simplemente atado a la cadena de sus primeros instrumentos y situaciones vitales, de defensa o manutención, y que empieza abrirse a una conciencia de lo sagrado y lo estético ligada al sentimiento de lo divino y al misterio de la naturaleza; a un entorno reconvertido en "sustancia mágica" que puebla la existencia de aspectos sacros y divinos. Allí se inicia una «visión arquetípica» e imaginal de la realidad vivida. Es así como la realidad se trasmuta en una "realidad acordada", traspuesta, colgada de la interpretación y de la experiencia subjetiva del mundo, pero que hay que compartir necesariamente con los otros para consensuar las formas simbólicas.

En esta perspectiva, Osés habla de que "originariamente el proceso de hominización se realiza como un proceso de simbolización de un sentido velado, latente e implicado/implicante" (1993, p.57). Es decir, que la creación simbólica marca un estadio importante en el desarrollo de la humanización y evolución del hombre, aparte de significar un cambio cualitativo en las capacidades cognoscitivas humanas.

Estas "rudimentarias" expresiones son portadoras de un "significado primario" que es el espejo por el que se trasluce la dinámica de su conciencia e inconsciente y que genera una cadena de significaciones, un «plus de significación» donde lo simbólico introduce un corte en la realidad, una especie de concienciación de los contenidos percibidos del mundo. A partir de este momento, vida no es una vida meramente natural, estática, sino una vida que otorga luz a las significaciones a compartir.

De esta forma, el símbolo participa en la emergencia y desarrollo de la autoconciencia o conciencia de sí y contribuyen, a su vez, a la producción del sentido. Novedoso cambio evolutivo. Es posible que el hombre primitivo haya podido intuir las posibilidades de la materia como aquello que permite modelar y crear con el objetivo de

satisfacer unas determinadas necesidades. En efecto, en la fabricación de los instrumentos para la caza hay supuesta una voluntad de representación simbólica. El simbolismo aparece como la mediación entre ese factum que es la materia bruta y la inteligencia imaginal de lo cósmico.

Podemos advertir que durante una etapa, aproximadamente durante el paleolítico medio y superior, nuestra especie inicia lo que puede llamarse la religación simbólica. A partir de este momento el hombre se encuentra atado a los símbolos, a la producción simbólica que lo definirá como ser en el mundo poblado de signos y símbolos.

De esta manera, el símbolo pasa a ser «algo-de-nuestro»: una realidad religante, que re-liga la existencia a la emergencia constante de sentido. Con mucha razón, Ortiz-Osés dice que "el símbolo da que implicar, y sólo posteriormente da que pensar, hablar y explicar" (1993, p.61). O sea, lo primero que ofrece el símbolo es una implicadura de sentido, donde la razón y la afectividad aparecen «co-ligados» a la estructura emocional de la existencia humana, y sólo luego nos da qué pensar en su significado.

El símbolo se presenta como «configuración imaginal» y funda la cultura que está siempre abierta y en constante transformación. Lo que significa que la base del desarrollo cultural es concomitante al desarrollo y uso del simbolismo.

La simbólica posee una doble raíz: religiosa y estética (arte). Esto es así, por cuanto las primeras formaciones simbólicas hacen referencia a una realidad sacra y decorativa, expresando muy bien los inicios del sentimiento religioso y estético (o artístico). Lo simbólico es, pues, religante en un doble aspecto: por un lado, *reconvierte la realidad vivida a una esfera mítica* y, por otro, *aporta a esa misma realidad una dimensión estética*. Es decir, en esa dinámica se descubre tanto un aspecto numinoso como un aspecto estético. En este sentido, estamos de acuerdo con Osés cuando plantea que "el símbolo ofrece una primaria mediación humanizadora de lo numinoso como fascinante y tremendo a la vez, al realizar una concienciación de lo inconsciente capaz de exorcizar, templar y filtrar (defensa apotropaica) lo divino-demoníaco" (1993, p.64). Luego, el símbolo es capaz de integrar lo sacro y profano, pero también la expresión plástica, la imaginación y las vivencias. Así queda la experiencia de lo real ligada a lo simbólico, formándose una compleja malla de relaciones cual urdimbre o red de sentido.

10.3. La realidad como relación, urdimbre y red.

El propósito final de nuestro autor es entender la relación mundo-lenguaje; interpretación-realidad; símbolo-cultura desde un principio axiológico (inmanente, práctico, valorativo, afectivo), no a partir de un sujeto abstracto, sino concreto. Para ello examina la concepción pragmática del lenguaje, sobre todo atendiendo a su vínculo con el concepto de acción simbólica. Y, concomitantemente, examina la psicología junguiana donde analiza el concepto de arquetipo e inconsciente colectivo. De esta manera, se apunta hacia un concepto de realidad que incluya la idea de urdimbre social y afectiva, que pueda amplificar el nivel de acceso de los individuos a sus producciones. Esta idea fortalece una sociedad más democrática, participativa e informada. Por esta razón, el ideal de la fratria no se hecha de lado, pues el implicacionismo osesiano tiene que contribuir a las capacidades críticas de los individuos, en procura de la emancipación y acciones éticas totalmente válidas.

La concepción de la realidad que plantea Ortiz-Osés se apoya en parte en la ontología de Amor Ruibal, que ya había estudiado en su tesis doctoral. A lo largo de su obra le dedica páginas en las que expone su lectura sobre el pensador gallego con la intención de aplicar sus teorizaciones y de aprovechar los conceptos y posiciones que puedan ponerse al servicio de una noción de la realidad que supere todo monismo y dualismo de la tradición filosófica. Así, nuestro autor pondrá su mirada en tres elementos de la filosofía de Ruibal:

- a) Su “realismo relativo”.
- b) Su concepción sobre el lenguaje.
- c) El concepto de «relación» y «correlación».

Estas últimas nociones están en la base de la noción de “realidad” que no va depender de un esquema substancialista. Según Osés, la relación es una categoría clave en el autor (1977, p.66), y que logrará extender a “relacionismo”, “relacionalidad” e “implicacionismo” para alcanzar otro significado de realidad en clave ontológica y hermenéutica y plantear un “correlacionismo antropológico-lingüístico”. ¿En qué consisten dichas nociones? ¿De qué forma va a contribuir a una ontología hermenéutica que replantea el concepto de realidad de manera diferente a la metafísica tradicional?

En primer lugar, se refiere a la correlación existente entre sujeto-objeto, que es anterior a cualquier tipo de actividad, incluyendo la racional, o a la capacidad humana de pensar la realidad. Esto significa que la correlación sujeto-objeto es una “estructura fundamental” que precede a cualquier acción y que se impone como condición previa a modo de un *a priori* del mundo. En términos heideggerianos –a propósito de la relación que establece Ortiz-Osés entre el pensador alemán y Amor Ruibal, en su tesis doctoral- sería una estructura pre-comprensiva. Así explica Ortiz-Osés esta compleja posición:

El enlace relacional de objeto y sujeto es un dato o hecho radical constituyente de la infraestructura de la realidad tal cual es (dual). Objetividad y subjetividad, mundo y hombre, no yacen frente-a-frente en dualismo absoluto (escolástica) ni se subsumen en una unidad superadora de ambas (modernidad), sino que se co-refieren en mutua relación. Lo que, a nuestro caso dice: entender es siempre un entender la realidad presupuesta –la cual, a su vez, en cuanto tal (predeterminada y presupuesta) es siempre ya realidad-en-relación a una (su) idealidad que como sujeto la justifique en su objetividad (1977, pp.66).

Detengámonos para analizar los aspectos más fundamentales de este importantísimo argumento.

En primer lugar, parece que Ortiz-Osés ve en Amor Ruibal un claro precursor de la hermenéutica actual, al subrayar el carácter de pertenencia del intérprete a lo interpretado. En segundo lugar, con este planteamiento se busca una “superación” de la modernidad filosófica para abrir una novedosa comprensión sobre el estatus del objeto y del sujeto como intérprete. Esto implicaría la idea de un sujeto encarnado en un horizonte ya abierto por una realidad presupuesta que puede ser la historia, la tradición, la cultura o el propio lenguaje; elementos que borran esa línea divisoria entre sujeto y objeto, propuesto por la modernidad filosófica con Descartes.

La pregunta fundamental que nuestro autor intentará responder es: ¿qué características posee la realidad? ¿Cómo se manifiesta? Para ello, recurre a una metáfora en la que es persistente: considerándola como una especie de tejido. Esta analogía nos remite a la idea de relación, de urdimbre y red, resaltando el vínculo con la dimensión lingüística o

con el signo. A partir de aquí, dirá Ortiz-Osés que “la realidad radical no es ni objetiva ni subjetiva sino objetivo-subjetiva” (1977, p.67). Ahora bien, esta ontología que ha de llamarse a partir de aquí relacionalista, correlacionista o implicacionista, se funda en un cuadro de oposiciones que es importante traer a colación:

Lógica relacional Vs. Lógica tradicional bi-valente.	Realismo relativo Vs. Objetivismo o subjetivismo puro/dualismo o monismo.	Relatividad hermenéutica Vs. Pretensión de objetividad.	Logos de la esencia Vs. Esencia o entidad pura.
<p>-Frente al silogismo: lo pre-lógico, es decir, “la «noción» o intuición como expresión directa del contacto preconsciente de objeto y sujeto en relación” (p.67).</p> <p>-Frente a la triada idea-juicio-raciocinio: noción, como intuición sintética, juicio, como análisis de los elementos implicados en la noción, raciocinio.</p> <p>-Frente al razonamiento: relacionamiento o interpretación valorativa de la realidad en discusión.</p>	<p>-Frente a una “realidad pura”: nos encontramos presos en la relación que remite a la correlación sujeto-objeto como estructura previa.</p> <p>-Realidad y conocimiento constituyen una “unidad originaria”.</p>	<p>-El punto de conjunción es la relación.</p> <p>-El ser como relación entre realidad y conocimiento.</p> <p>-La relatividad como “esencia” de la relación.</p> <p>-La relatividad es la condición del ser.</p>	<p>-La pregunta se invierte: en vez, ¿Qué es la esencia?, sería: ¿En qué consiste la esencia de la relación y la relación de la esencia con otra relación?</p> <p>-La realidad no es la causa sino la condición del conocimiento.</p>

Osés plantea de inmediato que la noción de relatividad es un concepto propiamente hermenéutico (1977, p.72) y aclara que por relativismo no podemos entender el que comúnmente se usa, sino que es un relativismo relativo: una teoría sin pretensión de dogmatismo ni de relativismo extremo o absoluto pero “capaz de explicar lo que lleva entre manos”; desde aquí la actitud hermenéutica se impone: el intérprete debe dar cuenta de su interpretación, afianzando el camino o acceso a lo real a través de los conceptos y la comprensión de la “cosa misma” que interpreta. Al realizar esta acción, el intérprete se coloca inmediatamente en el horizonte del texto o de aquella realidad que comprende, pero relativizando tanto su punto de vista como el de otros, en vez de reducirse a uno.

De este modo, la realidad pasa a ser considerada como un “sistema abierto” que no posee ningún fundamento fijo o estático. No existe “separada”, sino “juntada”; esto es, la realidad posee una «estructura conjuntiva», se manifiesta como un tejido, una red o una urdimbre.

Por tanto, la realidad es una totalidad que posee movimiento y está configurada por el lenguaje, en el sentido de que no existe separada de éste; la realidad existe articulada y obedece a un campo específico de sentido y no al revés. Sin embargo, cabe advertir que dicha articulación no debe confundirse con la idea de un “todo ordenado” o con una estructura fundada de antemano, a modo de una “armonía preestablecida” de tipo leibniziano, sino en el sentido de que la realidad se muestra como retícula, entrecruzamiento de elementos que están en relación con el lenguaje y la experiencia como acontecimiento. Es decir, que la realidad está vinculada a su logos, cuyo horizonte de manifestación es el lenguaje; pero además aparece ligada a la historia, a lo individual y colectivo, a la sociedad.

Esta cualidad de movimiento, mencionada más arriba, le otorga a la realidad carácter de devenir; esto es, la realidad deviene y en esta realización se da la dialéctica del aparecer y el desaparecer. Es decir, las cosas van y vienen, fluyen constantemente, si acaso como fluir heraclitiano. Siguiendo el camino de esta tradición de pensamiento, Ortiz-Osés admite un “aparecer del desaparecer” (1995, p.78) entendiendo por “desaparecer” no la “aniquilación total” sino como un “deshilarse de la urdimbre”, ya que deja rastro o puede ser registrado por un acto interpretativo que da lugar al sentido del pasado. Algo que deja de ser, para pasar a otra cosa. De este modo, el ser ya no es entendido como estructura fundante como en la metafísica tradicional, sino “como urdimbre y re-lación” y en esta “originaria re-lación el ser es y no-es, es ser y anti-ser” (p.78). Como podemos apreciar, la dialéctica de los opuestos subyace a esta concepción ontológica. Los contrarios se piensan «co-ligados», mas no separados, pues la estructura de la realidad consiste en darse como «co-ligación». Por ejemplo, veo mi mesa y hay unos libros. Todos estos elementos forman un conjunto y se articulan por contraste. Un color frente a otro, una forma determinada frente a otra, un tamaño y así sucesivamente... la “realidad cósmica” es un ejemplo de esta condición. En ella se da una originaria “comunicación de los contrarios” que produce un contraste entre uno y otro ente pero que se integran en el acto interpretativo.

Con esto se niega una concepción estructural de la realidad que le otorga ese carácter fuerte con el que la tradición metafísica, desde Parménides, veía al Ser. Y como consecuencia, una noción de la verdad en estos términos. Para Ortiz-Osés “la verdad es un tejido urdido sobre la urdimbre matrial del sentido” (1995, p.78). La realidad posee una

materialidad, pero cargada de un “sentido fluctuante” y “emergente”. En efecto, para el filósofo español todo es “emergencia”: la realidad, es por consiguiente suceso, series de acontecimientos regidos por la dialéctica de contrarios. La realidad, dice nuestro autor, es “aparición patética: a-parición (dolor de parto)” (p.79).

Pero si la realidad es un todo que se manifiesta como “urdimbre”⁹⁴, podemos decir que estamos desde ya implicados en ella pero en cuanto funge como el “lugar” donde “nos ocurre todo”. Se trata de “lo real como concepción: en cuya a-parición comparecemos implicados” (1995, p.80). El término ‘concepción’ es clave. Indica la acción de “concebir” y “engendrar”. Es decir, lo real concibe, dona, pero, sobre todo, engendra sentido. Posee una forma/figura simbólica antes que lógica o formal-abstracta. Y concebir, lo ha dicho acertadamente Osés (1996, p.54, af.309), viene del latín con-cipiere que significa “coger junto”, “ajustar” o “implicar”. Ni monismo ni dualismo. Ortiz-Osés busca una tercera vía, una “tercera dialéctica” a la que reconoce como «dualéctica»:

Mi posición se diferencia, por lo tanto, no sólo del monismo clásico, sino también del dualismo. Pero tampoco comulga con la dialéctica de la superación. Nuestra posición es dualéctica, y ofrece como categoría clave la de la coimplicidad de los contrarios. Y lo que sucede es la recirculación de los opuestos: o, mejor, su maridaje y mutuo fecundarse. Por ello es irreductible a un solo principio (Dios o Diablo, Bien o Mal, Positivo o Negativo) (1995, p.81).

Simbólicamente, la realidad es vista como agua. Lo característico del agua es que fluye constantemente y en ella pueden emerger todas las cosas. La realidad es, entonces, acuática (Ortiz-Osés, 2010a). Fluido extenso que no se deja atrapar en contenedores, más puede ser comprendida en contenidos: conceptos, símbolos, metáforas, etc. Aquí, lo

94 La palabra ‘urdimbre’ posee al menos, tres significados que es importante tener en cuenta, pues, mantiene un vínculo fundamental con lo que el autor intenta expresar: 1. Conjunto de hilos colocados en paralelo y a lo largo en el telar para pasar por ellos la trama y formar un tejido. 2. Conjunto de estos mismos hilos, dispuestos longitudinalmente, cuando la tela ya está tejida. 3. Conjunto de acciones que se realizan para llevar a cabo un plan o intriga. (V. Dic. Vox). Este concepto es fundamental en la concepción ontológica de Ortiz-Osés, que le permite una visión “débil” de la realidad.

importante es ver cómo la hermenéutica (simbólica) socava el principio de realidad metafísica a favor de una concepción interpretativa y textual de la misma.

Siguiendo el hilo de estas ideas, en *Cuestiones fronterizas. Una filosofía simbólica* (1999, p.100) nuestro autor llega a decir que el “mundo todo es como un texto, red o tejido relacional que configura diferentes urdimbres, estructuras y tramas”. Aquí, la categoría de “urdimbre” adquiere un rango ontológico: alcanza el nivel de “modo de ser” en ese mundo como texto.

En esta perspectiva, encontramos una importante co-incidencia con la filosofía de Gianni Vattimo cuando se refería a la manera de entender la realidad o el mundo. Este argumento nos sirve para insertar a nuestro autor en una amplia tradición contemporánea que se sitúa en la línea de ruptura con la metafísica tradicional:

Me gusta más la imagen de la red, pero no pensando en los hombres como peces, sino, por ejemplo, como acróbatas. La red se vuelve trapecio, instrumento, maraña de caminos que se puede recorrer; más aún, la existencia consiste quizá precisamente en este movimiento a lo largo de las mallas de la red, entendida como retículo de conexiones. No existe una liberación más allá de las apariencias, en un pretendido dominio del ser auténtico; existe, en cambio, libertad como movilidad entre las apariencias, las cuales, no obstante, de acuerdo con Nietzsche, ya no se llaman así (...). El retículo, la red en que nuestra existencia está presa, y nos es dada, es el conjunto de los mensajes que, en el lenguaje y en las diversas «formas simbólicas», la humanidad nos transmite (1992, pp.10s).

Ambos entienden que la filosofía debe enseñarnos a movernos en esta maraña. Y ambos, sobre todo Ortiz-Osés, entienden que las formas simbólicas co-determinan nuestra existencia en el mundo. De ahí, la necesidad de reconducir a la filosofía a este universo, pues ella es capaz de hacernos comprender su ser y sentido. En esta dimensión, podríamos

estar ante un novedoso paradigma ontológico fundado sobre la base del giro lingüístico y otras áreas de conocimiento que toman en cuenta lenguaje y signo como medios de representación y construcción de la realidad. Esta ontología es capaz de disolver cualquier monismo de la realidad o fundamento unívoco de su constitución⁹⁵. Por eso, Ortiz-Osés prefiere afirmar el carácter de anterioridad que “funda” la realidad como tejido implicacional. Dirá nuestro filósofo que es mejor hablar de “fundación más que de fundamento, lenguaje más que pensamiento, relación más que razón y reverso más que adverso (1996, p.35, af.89). Esta consideración ontológica conduce hacia la consideración genética de lo constituido en el mundo (1999, p.102):

Así pues, yo diría que lo radical y primario es la urdimbre, mientras que la estructura es derivada, lo mismo que la textura precede y funda ontológicamente al texto, la relación al relato o trama, el relaciocinio al raciocinio y, en definitiva, la implicación a la explicación.

En esta postura se encuentra una crítica importante, común a la hermenéutica contemporánea y que podemos encontrar en autores como Gadamer (1996) y Vattimo (1992); la observación crítica se refiere a que la hermenéutica no admite un observador neutral, ni una objetivación formal que socave el punto de vista del intérprete y perder con ello la riqueza del lenguaje en su contexto. O sea, mientras que para los estructuralistas la estructura es lo real-fundante y las relaciones serían derivados de aquella, en la hermenéutica simbólica es todo lo contrario. Se invierte este esquema a favor del horizonte histórico del intérprete y de su constitución como sujeto de discurso, así como la constitución de las urdimbres como prefiguración de las estructuras. Por lo tanto, su relación con la estructura es diferente. Será un esquema derivado desde el juego de relaciones que ponen en evidencia la pertenencia del intérprete a su objeto, es decir, a la cosa que está interpretando a partir de unas coordenadas previas, cedidas por la tradición.

95 También la fenomenología de Merleau-Ponty se mueve en esta dirección, por cuanto piensa que cuerpo, conciencia y mundo existen en relación, como resultado de un *quiasma*. No es casual que Andrés Ortiz-Osés le dedique un apartado en su obra *Comunicación y experiencia interhumana* (pp.142-145), a propósito del vínculo entre naturaleza, cultura y sociedad, en el que expone el rol mediador del lenguaje.

De esta forma, la realidad se presenta como un texto, es decir, narrada, hilada cual textura mixta. Se podría decir que la realidad necesita de un tejedor que teja los hilos con que ella se construye. Así pues, cabe pensar que dicha concepción tiene sus claros referentes en el análisis que Heidegger ofrece en *Ser y tiempo* (1996, pp.221-233). En él, la realidad aparece como plexo de referencias, entramado de significados que remiten uno y otro en relación y función del ser-ahí, en tanto éste se dirige a los entes intramundanos. Y hablar en estos términos, significa que en la construcción de la realidad hay una manufactura, alcanzando así una dimensión ya no sólo ontológica sino antropológica, pues, hablar de una manufactura de la realidad como texto es remitirla a una textura anterior con la que se hace, esto es, a una “materia primigenia” que es el sentido previo, o sentido donado por la historia, el lenguaje y las acciones de los otros que siempre me anteceden.

Así, entender la realidad como red de relaciones implica asumir que los sentidos (capacidad de sentir) y la capacidad intelectual humana se integran; ésta última aparece también como capacidad simbolizadora del mundo. El conocimiento viene siendo “explanación” de la realidad y no su producción desde la nada. La realidad es complemento del conocimiento “y el conocimiento es la interpretación y valoración de esta realidad siempre ya «interpretada» (relacionada)” (Ortiz-Osés, 1977, p.69). Entonces el conocimiento dice “conocimiento de (la) relación”. Capacidad de relacionar, de traer a relación términos específicos, o el conocimiento como acción de relacionar. Esto implica, también, un nivel axiológico: la capacidad de valorar. Por tanto, no hay conocimiento sin valoración de la realidad, pero tampoco sin relacionar.

Por otra parte, en *Metafísica del sentido* (1989a, pp.107-109) se plantea que el mundo es una «elementotopía relacional», que significa que los “componentes [que constituyen la realidad] constan de elementos-en-relación” (p.107). Es importante resaltar que la noción de “elemento” proviene de la tradición griega, pero en el contexto de la hermenéutica simbólica ortizosesiana queda totalmente actualizada e incorporada a un horizonte relacional. Por ser de vital importancia, es de rigor mostrar de qué forma queda incorporado dicho concepto en la ontología hermenéutico-simbólica ortizosesiana.

En Aristóteles, *Metafísica* 1014a-1014b (pp.225-227), la categoría ‘elemento’ aparece definido bajo los siguientes términos:

- a) Lo primero.
- b) Inmanente.
- c) Indivisible.
- d) Simple.

Al parecer, cada elemento ocupa un “lugar” permitiendo la conformación de algo. De ahí su carácter topológico, en el sentido de constituir un “espacio propio” pero que se mantiene en interrelación e interdependencia con otros diferentes a él. Su función, por tanto, es ser el “fundamento” de la existencia del orden del mundo y de todas las cosas ya que sin elementos no podría existir la puesta en relación. Así, por ejemplo, los presocráticos los consideraban como «sustancias fundamentales constitutivas» de todo lo compuesto, por lo que para entender la constitución global de las cosas se hace necesario la comprensión de aquello que la conforma. Comprender la naturaleza de las cosas significa comprender la naturaleza misma, la realidad compuesta de elementos.

Ahora bien, lo interesante es que estos elementos poseen carácter material y aparecen de forma vinculada, relacionada, formando un denso tejido lo bastante estructurado en cuanto a figuración de contenidos. Osés verá en los elementos la expresión de la «materia», muy cercano a la tradición presocrática y aristotélica; y en términos simbólicos como “lo caótico-demoníaco”, cercano a la mitología. Las relaciones expresan, según el autor, la forma y en términos simbólicos, “lo armónico-divino” (1989a, p.107). La «totalidad». El Ser no es más que “la encrucijada de elementos y relaciones”. Es decir, “todo” entra en juego formando vínculos entre los elementos, de tal modo que se conjugan “realidad e idealidad, objeto y sujeto, mundo y hombre a encuentro transversal” (1989a, p.107). Pero ese mismo Ser “encuentra su símbolo en el lenguaje”. Esta idea remite al ser como lenguaje, tradición, mensaje; deviniendo como el horizonte posibilitador de las cosas. Si la realidad dice relación, su “esencia” consiste en que es transitiva. Otra noción fundamental para comprender esta ontología.

Que la esencia de la relación sea transitiva significa, de acuerdo a sus raíces etimológicas, que pasa o se transfiere de uno a otro; esto es, “ir a través de...”. En el contexto de la gramática se aplica a los tipos de verbos que “transfieren” la acción del sujeto

al objeto directo. Y en ese mismo sentido ha de entenderse la realidad como entramado articulado; como pasar de un lugar a otro, como una “transferencia” de sentido, como un intercambio de relaciones, como un sistema dinámico, conjugado, conjuntivo. Ortiz-Osés argumenta dicha condición ontológica de la realidad diciendo:

Que todo está relacionado con todo no quiere decir que las relaciones entre las realidades sean causales, fijas o deterministas: quiere decir que el mundo es un sistema de correspondencias en el que la necesidad está cruzada por el azar transhumano y la libertad humana, de modo que el sistema del universo está abierto a lo diverso o diferencial: el evento que transgrede las leyes dadas en un orden relacional flexible (2006a, p.47, Af.270).

Por esta razón, vivir en el mundo es tener que aprender a relativizar nuestra propia situación y realidad, es decir, ser capaces de “ir de un lugar a otro”, en una especie de “relajamiento” de las estructuras; en el sentido de ser capaces de trans-ferirse de un espacio a otro, pero también invistiendo sentido transfiriéndolo.

Esta condición exigida es connatural al propio modo de ser de lo real como relación; precisamente la “relativación” significa “solución como disolución”, como “dilusión”; es decir, como acción de diluir o diluirse en el sentido mismo. “La dilusión (sic) consiste en salvaguardar la esencia de la realidad como re-lación, relacionalidad y relatividad, sin paralizarla, fijarla o reificarla” (1989a, p.107). Nuestra relación con el mundo depende de nuestra capacidad de relacionarnos. Es esto lo que significa relatividad y relacionalidad.

Ahora bien, lo que hemos llamado “nuestra capacidad” de relacionarnos tiene que ver, a su vez, con la interpretación. O sea, nuestra relación con el mundo pende de nuestra interpretación porque equivale a una perspectiva que tenemos acerca del mundo y que nos articula a él. O bien, una perspectiva que se traza para mirar al mundo y dentro del mundo. Por esa razón, la interpretación es “la Relación de la relación”. Es “el Relato onto-lógico de una realidad siempre ya mediada” (Ortiz-Osés, 1989a, p.108). Por eso, el intérprete se

convierte en el mediador de la realidad o digamos, en el relacionador del mundo. Lo que éste produce es un «relato» del mundo, y relatar es “relacionar y, así, in-formar: la información es la esencia relacional de lo real-elemental y su realización” (p.108).

Esta dinámica hace del mundo “un relato abierto” e “inacabado” y del ser humano su co-relato. Es decir, el mundo siempre está en proceso de reestructuración por parte del hombre, mediador de su sentido cuya misión es tratar de comprender la manera en que se da, relatándolo en un lenguaje cuyo fin último es «di-solver» el conflicto de su propio ser cultural.

El planteamiento implicacionista de Ortiz-Osés tiene que ver con un nuevo debate en el campo de la ontología que se inicia tras la publicación de la gran obra *Ser y tiempo* de Martin Heidegger en 1927, pero que coincide con las posiciones de Amor Ruibal. Sin embargo, estos planteamientos se extienden a todo lo largo del siglo XX creando una atmósfera de “cambio de marcha” en filosofía, incluso en contexto de la filosofía española.

Este “cambio” afronta nada más y nada menos, que una rehabilitación del concepto de ser desde una perspectiva novedosa: *el ser como fondo* u *horizonte previo* donde los entes se dan como fenómenos, en vez de entenderlo como los entes o las cosas mismas (como había hecho hasta el momento, la tradición metafísica occidental).

Osés es heredero directo de esta “revolución filosófica” que impulsó la construcción de un nuevo paradigma de filosofar centrado en el lenguaje y el “juego interpretativo” creador que no busca ya certeza apodíctica, pero que propone una racionalidad dialógica y una filosofía que está más atenta a la vida, al ser humano concreto.

Al respecto, Gianni Carchia (1990, p.126s) ha podido interpretar esta atmósfera general desde donde se erige la ontología implicacionista de Ortiz-Osés:

Sólo la búsqueda de un significado antepredicativo del ser de la cúpula ha abierto el camino, a lo largo del siglo XX, a un concepto renovado de ontología, que supera la concepción objetivista, de corte prekantiano. El renacimiento de la ontología se

encuentra estrechamente aparejado al florecimiento de un modo de pensar no judicativo, lógicamente débil. Confiar nuevamente el ser a la lógica del acaecer, sustrayéndolo a la de la predicación, significa, justamente, pensar la mediación como mediación; es decir, concebirla a partir de sí misma, y no de los elementos que la constituyen en el instante de su resolución, de su *Aufhebung*. Lo que se busca es la determinación de una índole «no sintética» del ser de la predicación, de una mediación antepredicativa, cuyo modelo puede tal vez encontrarse en la teoría kantiana del juicio reflexionante; pues en ella el juicio se lleva a cabo, precisamente, cuando se suspende la predicación; es el lugar donde no acaece la síntesis: libre contemplación de apariencias.

Por su parte, el filósofo español Alfonso López Quintás diagnosticaba este problema diciendo (1977, p.14):

Si se analiza en profundidad el pensamiento contemporáneo, queda al descubierto que buen número de sus corrientes filosóficas se configura sobre la base de un concepto de realidad relacional, constelacional, distenso, flexible.

Trece años más tarde, situado en el mismo horizonte, el pensador Andrés Ortiz-Osés en su libro *Metafísica del sentido* afirmaba lo siguiente:

(...) la Hermenéutica ha llevado a cabo una labor de «ablanda-miento» de la clásica realidad dura, dada u objetiva en nombre de una interrealidad que no funciona como de-suyo (Zubiri) sino como de-nuestro. La realidad dice correalidad, correalización, realidad nuestra o antropológica. Ello no ha de entenderse en un sentido posesivo,

sino implicativo: estamos inscritos en la engramática de una realidad relacional como en un inmenso lenguaje a conjugar por nosotros” (1989a, p.32s).

Como podemos entender estamos ante una transformación ontológica del modo de concebir el concepto de realidad que como consecuencia arrastra una transformación de lo que la tradición filosófica había entendido por “realidad”. Entonces, ontología desde la perspectiva ortizosesiana será:

- 1) Análisis de la constitución del sentido, intentando responder a la cuestión de la relación entre ser y logos, lenguaje y mundo.
- 2) La ontología se dedica al conocimiento de la realidad, entendiéndola como red de relaciones, cuyas categorías fundamentales son las de «relación», «implicación», «urdimbre» y «sentido».

En esta ontología la categoría de “absoluto” entra en una crisis profunda. ABSOLUTO es para la “metafísica de la presencia” aquello que es imposible que se “disuelva”, el ser o la substancia; o en definitiva, “algo” (el propio ser, la propia substancia) que es completo, lleno y compacto, por lo tanto, lo cubre todo porque implica que ese algo posee un sustrato, un fondo único, aplicable a las demás cosas del mundo, razón por la cual se propone como “condición última” a los entes. Por el contrario, la concepción de la realidad que plantea Osés depende de tres elementos fundamentales:

- a) De la noción de urdimbre⁹⁶.
- b) De una comprensión del lenguaje vinculada a la cognición humana y la manera en que éste posibilita organizar la experiencia.
- c) Del concepto de «relación».

De este modo, la realidad se comporta como una urdimbre: como sistema de relaciones, como redes. Se constituye como «red relacional» que articula lo social y lo

⁹⁶ Es importante recordar que fue Juan Rof Carballo, filósofo y médico español, quien introdujo de forma poderosa el concepto de urdimbre en el panorama de las ideas, un concepto no solo útil en el contexto de la filosofía española, sino también para el pensamiento universal. A partir de su libro *Violencia y ternura* (1987) podemos observar una visión más completa del concepto.

biológico, dos dimensiones que no pueden considerarse separadas sino actuando al unísono, en tanto coexisten: son dimensiones complementarias y no espacios separados a modo de una oposición radical.

Así, las urdimbres configuran el mundo del hombre, diseñan su confrontación con las propias cosas y lo anclan en el espacio-tiempo del sistema de relaciones que hacen de su propio mundo un complejo entramado social y cultural. De esta forma, las urdimbres atan el sentido como «co-sentido», es decir, como existiendo con nosotros desde nuestro nacimiento. Según esto, hemos podido entrever según nuestra interpretación cuatro posibles urdimbres en la ontología implicacionista de Ortiz-Osés:

- 1) La urdimbre natural o naturaleza, que teje todo los entes naturales, cósmicos o físicos. El mito es una forma de narrar o relatar esta urdimbre, tratándola de acercar a lo sagrado y divino.
- 2) La urdimbre afectiva, en la que se forma o constituye la “geometría de las pasiones” o los sentimientos, que impulsan a realizar acciones hacia una meta específica. Ortiz-Osés también la llama «razón afectiva».
- 3) La urdimbre lingüística, que funge como mediación entre hombre y mundo al encuentro.
- 4) La urdimbre socio-histórico-cultural desde donde se constituyen los símbolos que dotan de sentido a la existencia humana y sirven de aparato representador del mundo interno, involucrando a la urdimbre afectiva.

Estas urdimbres se entrecruzan formando, a su vez, múltiples estructuras derivadas como base para la formación del sentido que, si bien son fundantes, no resultan estáticas, sino que se mantienen en una movilidad cambiante a la vez que estructurante, pues crean relación.

En conclusión, desde este abordaje podemos asumir que el implicacionismo osesiano se funda en un cuadro de oposiciones:

- a) Frente a la lógica tradicional bi-valente, subsiste la lógica relacional o lógica de la implicación. Una lógica que habrá que reconstruir paulatinamente, atendiendo a las cualidades y atributos del ser.

- b) Frente a un objetivismo o subjetivismo puro, dualismo o monismo, se propone un “realismo relativo” y, si se quiere, una relación quiasmática (Merleau-Ponty). No es casual que Ortiz-Osés emplee la analogía de la cruz: la realidad existe cruzada, se expande en diferentes direcciones. Ella consiste en un cruce de contrarios en tanto complementarios.
- c) Frente a la pretensión de objetividad, persiste la actitud hermenéutica: aquella que busca más un ensanchamiento de la experiencia por la interpretación y la comprensión de la realidad que reducirla a un simple punto de vista o al ámbito del “juicio de gusto”.

Para el implicacionismo la «*relación*» se convierte en una categoría clave para cualquier ontología que admita tanto la *dialéctica de los procesos* como la estructura del lenguaje que condiciona nuestra experiencia humana del mundo. A esta ontología, también deberíamos llamarle ontología relacionista, o, para ser más consecuentes con este discurso, **Hermenéutica Relacional**.

CONCLUSIÓN FINAL

Razón afectiva y crítica de la razón simbólica: la filosofía relacional de Andrés Ortiz-Osés

El filósofo español Andrés Ortiz-Osés (1943) ocupa un lugar prominente en el pensamiento español de los últimos treinta años del siglo XX y lo que va del XXI. Pero, además, en el panorama universal de la hermenéutica se le podría considerar como un auténtico colaborador de su desarrollo; a parte de sus contribuciones a la cultura filosófica global: promotor de ediciones, traducciones, revistas y diccionarios⁹⁷.

Luis Garagalza (2011, p.14) señala tres características principales de su propuesta filosófica: a) su interpretación simbólica de las categorías abstractas de la metafísica tradicional; b) su viveza y riqueza lingüística y c) su apertura existencial que convoca a un diálogo permanente con diversos filósofos o tradiciones. Con todo esto, la filosofía de Andrés Ortiz-Osés propone una hermenéutica simbólica y una concepción de la realidad que él denomina «implicacionismo» u «ontología de la implicación», aunque algunos de sus comentaristas han preferido hablar de «implicacionismo simbólico» como es el caso de Marta Herrero Gil (2011, pp.49-51) o Ibon Zubiaur (2011, pp.17-20) que sugiere múltiples nombres como los de «filosofía de la co-implicación», «filosofía de la razón afectiva», «dualéctica coimplicativa». Como fuese, su pensamiento es testigo de nuestro tiempo: dialoga con la hermenéutica de Gadamer, Ricoeur, Coreth, Vattimo; además con las filosofías de Nietzsche, Heidegger, Amor Ruibal y la psicología de Jung. En este aspecto Gerenabarena ha sabido valorar la hermenéutica de Ortiz-Osés diciendo:

La filosofía hermenéutica de Andrés Ortiz-Osés se configura en un momento histórico decisivo dentro del panorama filosófico europeo. Es hija de su tiempo. El tiempo, en el corpus ortizosesiano, ejerce una labor estructurante, tanto en su vertiente asimiladora de la tradición, como en su momento presente de aplicación

⁹⁷ Es importante destacar que Osés fue de los primeros en llevar la hermenéutica a España. Esto le condujo a motivar la traducción del libro *Verdad y método* de Gadamer en la editorial Sígueme de Salamanca. Ortiz-Osés ha colaborado con la editorial *Anthropos* creando colecciones como *Hermeneia*. Todo esto sin contar con grandes aportes como el *Diccionario de Hermenéutica*.

metodológica. Asimismo, el tiempo despliega su virtualidad futura, en la forma de un proyecto de filosofía integradora (implicacionista) (2006, p.307).

Desde esta “actividad integradora” se construye una concepción de la realidad entendida como «sistema de relaciones», asumiendo la categoría de símbolo y «urdimbre de sentido» como ejes fundamentales de la experiencia humana. El símbolo se entiende aquí como el intermediario de una realidad no objetiva y dogmática, pero si ligada a lo afectivo; al “corazón” diríamos en terminología romántica.

Esta filosofía reclama la recuperación del simbolismo humano como portador de un sentido latente que puede explicar la naturaleza de nuestra psique ligada a la cultura. De ahí, la inclusión de la dimensión antropológica por encima de la metafísica, por ser capaz de hablar del hombre y su mundo en un lenguaje que se sustrae a cualquier abstracción incomprensible.

Desde su óptica personal, Osés comprende que la realidad es un “gran texto” que *teje* significados y sentidos. La realidad -dice- es una "red o tejido relacional que configura diferentes urdimbres, estructuras y tramas" (Ortiz-Osés, 1999, p.100). Este planteamiento asume la primacía de la «interpretación» como actividad fundamental en la construcción del conocimiento acerca del mundo, provocando así un importante cambio en la noción clásica de realidad que la asume como "dato" u "hecho puro". Por el contrario, la concepción ortizosesiana presenta la realidad como el resultado de una producción del sentido. A esta visión el autor la llama «*dualéctica*», pues “trata de coimplicar los contrarios manteniéndolos en su relacionalidad y ambivalencia mutua, en su correlatividad y complicidad”, nos dice Luis Garagalza (2011, p.13).

Para Osés la filosofía deviene en reflexión sobre el sentido, o bien "sobre la textura o contextura de la realidad omnímoda" (Ortiz-Osés, 1999, p.100) en tanto es implicación o relacionalidad de lo real con el sentido vivido; y la hermenéutica simbólica, en cuanto filosofía primera, sería un intento de explicar la totalidad de este sentido como proyección simbólica (Garagalza, 2011, p.14).

En este debate Ortiz-Osés funda una *concepción implicacionista* de las cosas. Que significa que existe una «textura constitutiva y relacional» del mundo; luego, la filosofía sería ese “texto” encargado de re-cogerla y darle unidad a partir de sus relaciones, de otorgar sentido a esas relaciones que vienen tejidas, que son preexistentes a la conciencia o existencia. La filosofía, entonces, ocupa un "lugar inter-medial" ya que media la comprensión de nuestras relaciones con el mundo. La filosofía se convierte en «razón dialógica», pues entabla un diálogo entre hombre y mundo al encuentro.

Desde un marco general, Ortiz-Osés concibe la hermenéutica como la reflexión filosófica en torno a la experiencia de la interpretación y comprensión. Lleva a cabo una crítica de nuestro humano entender, proponiendo modelos metodológicos que ayuden a la captación del sentido producido desde cualquier ámbito de nuestra praxis; es decir, la hermenéutica se constituye en una reflexión sobre la actividad de la interpretación, pero que no se reduce al significado de los textos, sino que alcanza un “más allá” de lo escrito para situarse en la estructura de la comprensión humana. A partir de este objetivo la hermenéutica desarrollará una experiencia que trasciende los límites que impone el canon de las ciencias, retomando la «apertura al mundo» que provoca la historia, la tradición, el lenguaje y los sistemas simbólicos.

Por eso, Ortiz-Osés entiende que la hermenéutica ha de plantearse el "entendimiento" entre los seres humanos en el contexto de la cultura, los valores democráticos y la productividad del sentido. Es entonces cuando su hermenéutica aparece como una "antropología fundamental" (antropología filosófica) y como una filosofía del lenguaje. Labor que lleva a cabo en su etapa inicial de trabajo a partir de tres obras: *Antropología hermenéutica* de 1973, *Mundo, hombre y lenguaje crítico* de 1976 y *Comunicación y experiencia interhumana* de 1977. Esta labor no se acaba en estas primeras obras, sino que se extiende por más de treinta años con libros como *El inconsciente colectivo vasco* de 1982, *La nueva filosofía hermenéutica* de 1986 o su contundente obra ontológica *Metafísica del sentido* de 1989 u otra más antropológica y biográfica como *Las claves simbólicas de nuestra cultura: matriarcalismo, patriarcalismo, fratriarcalismo* de 1993; sin olvidar otras como *Visiones del mundo* de 1995, *Cuestiones fronterizas* de 1999; o también aquellas obras entrando el segundo milenio como *La razón afectiva* del 2000, *Amor y sentido* del 2003. Sin

hablar de su obra aforística o creación/participación de diccionarios filosóficos y hermenéuticos.

En todas ellas el lenguaje humano tiene una función central sin privilegiar una única dimensión del "signo lingüístico", sino que las dimensiones sintáctica, semántica y pragmática del lenguaje quedan integradas o implicadas. De esta forma, la hermenéutica atañe a la totalidad de nuestro acceso al mundo desde el lenguaje, cuyo objetivo central es el entendimiento de las cosas y el mundo, fundando a su vez, un «interlenguaje dialógico», democrático y relacionista (Garagalza, 2011, p.14) que hace del pensamiento filosófico de Andrés Ortiz-Osés “inmune a la esclerosis del concepto abstracto” (Zubiaur, p.17).

En la hermenéutica simbólica ortizosesiana se recupera el "diálogo crítico" con la tradición y se funda un «sentido común crítico» que propone a la interpretación como el modo específico del ser humano para construir conocimiento. Es decir, el conocimiento es interpretación ligado a la dimensión lingüística, entendida aquí como la originaria mediadora de nuestro entendimiento.

Así, pues, en nuestro autor la hermenéutica se convierte en una "teoría generalizada de la interpretación" y de los lenguajes simbólicos. En este horizonte, su propuesta desarrolla tres dimensiones teórico-prácticas que invitan atender a lo profundo e incitan al pensamiento creativo:

- a) Una concepción del lenguaje y la interpretación como centros del entendimiento humano, en la que el símbolo juega un papel importante en la construcción de las «Weltanschauungen» en tanto proyectan los ideales y valores (simbólicos) de cada individuo o cultura (Ortiz-Osés, 1995).
- b) Una antropología fundamental, donde se plantea la relación hombre-lenguaje, lenguaje-mundo (Ortiz-Osés, 1973, 1976).
- c) Intento por crear modelos hermenéuticos que ayuden a la praxis interpretativa y comprensiva de la cultura desde su dimensión simbólica (Ortiz-Osés, 1989a, 1993, 1996a, 2000a, 2003).

Para lograr este proyecto, el autor asume una actitud totalmente interdisciplinar, acogiendo a las ciencias humanas como ámbito de comprensión acerca de las distintas dimensiones del ser humano y sus límites. Por esta razón, Ortiz-Osés se propone la "fundación de un interlenguaje crítico o lenguaje dialéctico" que exponga los problemas estudiados en un sistema o cuadro de relaciones. En dicho sistema quedan articulados «hombre-cultura-lenguaje», presentados en una continuidad que enfrenta cualquier fragmentación o cualquier estereotipo formalista aplicado forzosamente a la comprensión del hombre. No sin razón, el Editorial que encabeza el volumen del *Suplemento Anthropos* de 1985 dedicado a Osés afirma que "su obra es un enorme esfuerzo nadificador de estructuras escleróticas, muertas y hediondas de la cultura estatal" (p.2).

Nos parece que este juicio sintetiza todo el esfuerzo de la obra de Ortiz-Osés. Expresa la intención de su hermenéutica simbólica consistente en socavar el fundamento ya deteriorado de la cultura a nivel global y del pensamiento filosófico en particular; sin embargo, la intención de "disolver" no excluye su capacidad por construir una nueva mirada filosófica en torno al hombre y la tradición. Por el contrario, perforar el subsuelo de la cultura para mejorarla es lo que se propone su apuesta filosófica.

Para la hermenéutica simbólica el entendimiento y la realidad están relacionados a la producción y actividad simbólica. Desde su perspectiva, "lo dado" al hombre le viene "cocido", ya "masticado" y en muchas ocasiones "tragado" o "diluido". El papel de la hermenéutica simbólica es ayudar a comprender este "suelo implícito" y tácito por formar parte de la experiencia del mundo y la construcción del sentido. Una vez que se sacan a flote estas estructuras ocurre un ensanchamiento de nuestra comprensión, por el hecho de ayudar a integrar los contenidos de lo que se está interpretando por formar parte de la constitución de «lo real».

El discurso y la escritura de Andrés Ortiz-Osés se sitúan en la necesidad de «apalabrar» la realidad, de colocar en su lugar el sentido que le pertenece a cada significado interpretado, o bien de dar sentido a lo que en el momento no lo tiene: "Su reflexión, -dice el Editorial mencionado- por ello, es laberíntica, pluridimensional, integradora y alquímica" (p.2). *Laberíntica* en la medida en que su pensamiento se sumerge en la complejidad de «lo real», yendo y viniendo de un lugar a otro, profundizando en las estructuras de lo simbólico

implícitas en las realidades culturales. *Pluridimensional*, porque está abierta a varias disciplinas filosóficas, a varios autores y textos, a varias tramas de significados, en fin, porque construye un intertexto cultural que posibilita la comprensión de nuestro mundo. *Integradora* por su capacidad de relacionar, de inter-conectar, de abrir nuevas interpretaciones. *Alquímica*, por su habilidad de mezclar y transformar sentidos y significados, además de aplicarlos a nuestra situación actual.

Según Juventino Caminero este "aspecto dialéctico" de su obra tiene que tomarse en cuenta como "uno de los rasgos estructurantes" de su hermenéutica. Este rasgo dialéctico puede resumirse siguiendo las observaciones del mismo Caminero:

(...) los textos de Ortiz-Osés conforman por regla general un discurso en perpetua expansión, constituida formalmente por la combinación de formulaciones anafóricas cognitivas (relaciones lógicas de identidad entre dos términos del discurso, «pura natura: mundo», «pura cultura: hombre») y formulaciones anafóricas semánticas (en las cuales la relación es de equivalencia y la identidad sémica evocada es tan sólo parcial); debo añadir, en este sentido, que como hermeneuta su originalidad radica en esto segundo, que es lo que verdaderamente expande el discurso y le da una nueva proyección hermenéutica, traduciendo y consensualizando, si se me permite la paráfrasis. El texto dialéctico, en dos palabras, avanza por condensación conceptual y expansión simbólico-analógica (1985, p.142).

Gracias a esta estrategia metodológica, Ortiz-Osés rompe con la inmediatez del signo convencional ante la riqueza del símbolo, de la realidad y la cultura. Su hermenéutica impulsa y revive el sentido simbólico y metafórico del mundo, del pensamiento y la filosofía. En esta perspectiva "toda la experiencia está para ser de nuevo re-creada, asimilada y proyectada" (Editorial, p.2). Junto a esto, si tomamos en cuenta las dimensiones epistemológicas y metodológicas de su hermenéutica simbólica, los resultados serían:

1. Marcada recreación del lenguaje que hacen de sus textos "densos y acumulativos". En efecto, en la obra de Ortiz-Osés existe un interés por profundizar las estructuras semánticas de los conceptos empleados, procediendo por acumulación del sentido. O sea, que "cada palabra es un mundo experiencial" (Editorial, p.2). Un espacio por descubrir. Una noción que nos abre a un mundo de significados. Y en esta recreación del lenguaje lo que se busca y encuentra es "su memoria mitológica y simbólica", un registro prístino que permanece invisible e incomunicado. La misión de su hermenéutica simbólica es hacerlo "aparecer", hacerlo resurgir de las "cenizas" de la cotidianidad.
2. La persistencia del enfoque antropológico. La mirada antropológica se revela en su filosofía, en su hermenéutica simbólica. Para Osés el ser es también cultural y no sólo metafísico. El ser tiene rasgos antropológicos y no tan sólo ontológicos. En definitiva, que "la cultura es la casa y cita del ser" y no sólo el lenguaje.
3. La necesidad de reconstruir una hermenéutica antropológica y simbólica de la cultura. Razón por la que conviene impulsar el diálogo con «el otro» y «lo diferente» como remedio contra la represión de las culturas dominantes que se afanan por el control del hombre y el mundo. La cultura es lenguaje, es ser, realidad, valores simbólicos.

Por todo ello, la hermenéutica simbólica ortizosesiana reclama una «razón afectiva» frente a una «razón abstracta». La primera atiende al valor de las pasiones, lo emocional como formando parte de la estructura general del ser humano y sus capacidades cognitivas, mientras que la segunda sólo atiende al aspecto racional y calculador de las capacidades humanas. Esquemáticamente estas diferenciaciones se pueden representar así:

RAZÓN AFECTIVA:	RAZÓN ABSTRACTA:
Romántica-Posmoderna	Clásica-Moderna
Periférica-descentrada	Logocéntrica
Pasional	Racional
Interpretativa	Substantiva
Material	Formal

Desde un punto de vista semántico, una RAZÓN AFECTIVA se funda en conceptos como el consentimiento, la coligación, la aferencia, la encarnadura del espíritu, el sentido, el sujeto-intérprete, la mediación intersubjetiva, la comunicación anímica, lo interpersonal. Mientras que una RAZÓN ABSTRACTA valora el raciocinio, la capacidad de juicio, la cordura, la evidencia, la certidumbre, lo formal, lo abstracto, lo matemático, el cálculo, lo lógico, lo individual, el solipsismo, lo absoluto, la comunicación interior, lo impersonal como característica de la verdad, lo individual.

De este modo, el concepto de "razón clásica" empleado por Ortiz-Osés, viene a significar aquella concepción que plantea el ideal de una razón que se auto-funda en sí misma (en la mente, en el espíritu o la conciencia) y que pretende ajustarse a una supuesta "ley" que le es natural al pensamiento humano. De ahí, que Ortiz-Osés la considere "abstracta" y "desligada" de la vida. O bien, separada del lenguaje, de la existencia y de los afectos o las pasiones humanas. La razón no existe "afuera" de la condición humana, sino inmersa en ella.

A la sazón, nuestro autor descubre una continuidad histórica en la formación y construcción de este ideal de racionalidad humana que va de Aristóteles hasta Hegel, aproximadamente (2000a, pp.17-21). Según él, dicho modelo se funda bajo el ideal de una "conciencia pura". Como consecuencias, se construye una noción de razón completamente desligada de la vida, léase separada de «lo afectivo». Por el contrario, la hermenéutica simbólica ortizosesiana se plantea volver a encontrar el núcleo de lo afectivo en su relación o implicadura con la racionalidad humana. De ahí, su valoración de la actividad imaginante y creadora como dispositivos constructores de realidad, sentido y significado.

Así, frente a un "heroísmo de la razón pura/puritana" Osés plantea una "razón simbólica" en tanto "razón afectiva y aferente" y por extensión, una "razón adhesiva y adherente, razón implicada e implicante, razón afectada y aficiente" (2000a, p.17). Asimismo, esta razón es "cromática y colorista" (p.18). Con este planteamiento, nuestro autor hereda la crítica nietzscheana al ideal clásico de la razón. Osés no recupera sólo el sentido nietzscheano de la vida, sino también la importancia que tienen la sensibilidad y los sentimientos en la configuración de nuestra racionalidad (Ortiz-Osés, 2015), un posicionamiento que continúa una larga tradición en filosofía que arranca con el filósofo

francés Blaise Pascal. En la asimilación de esta tradición se pondera, además, una "interpretación axiológica de la realidad" en la que se resalta la "interpretación del sentido existencial" (Ortiz-Osés, 2000a, p.19). Por eso, no es de extrañar el papel que juegan el "sentimiento íntimo" y la "conexión profunda" con las cosas en su concepción del ser humano, aspectos que posee significados simbólicos.

Así las cosas, la hermenéutica simbólica viene a situarse entre dos líneas de pensamientos, cuyo punto de intersección es la filosofía de las formas simbólicas de Ernst Cassirer. Ambos horizontes de pensamientos quedarían delimitados así: por un lado, un «romanticismo tragicómico»; por el otro, un «posmodernismo axiológico». Desde esta aventura filosófica, su hermenéutica atenderá cuatro ámbitos distintos para alcanzar una correcta aplicación de su propuesta: el arte, la religión, la cultura, el mito.

Estos cuatro ámbitos son «ámbitos de sentido», que están subordinados a la totalidad de la experiencia humana, ámbitos de imaginación y creación, ámbitos donde se manifiesta el sentido del hombre en su haber, espacios de construcción de significados que empapan y llenan la vida de valor pero que representan, para la filosofía relacional de Osés, espacios simbólicos donde *acaecen* el ser y la verdad. A partir de la interpretación de estos «ámbitos de sentido», la posición de Ortiz-Osés se va definiendo como el paso o la transición de una hermenéutica del «lenguaje objetual» a una hermenéutica del «lenguaje simbólico». De tal modo, que la hermenéutica simbólica apuesta por la comprensión del sentido, asumido desde su implicación con lo afectivo. Así, el sentido no es una "cosa", es algo más: dice mi condición y dirección en el mundo; mi transformación o cambio como sujeto en la trayectoria existencial que canalizan mis propias pretensiones a través de la praxis creadora.

Esto motiva a resaltar el "giro antropológico" como una característica fundamental de la hermenéutica osesiana, de la que también forma parte el "giro lingüístico". Estos giros constituyen el fondo en el que se mueve la hermenéutica simbólica. También notamos que al destacar la dimensión antropológica queda desplazada, en cierto grado, la semiológica, que está más preocupada por el problema de la "significación objetiva"; por el contrario, en

Ortiz-Osés se subraya el sentido, por cuanto expresa la dimensión afectiva ligada a lo gnoseológico⁹⁸.

Desde este posicionamiento discursivo, la hermenéutica simbólica nos ofrece "esquemas axiológicos y claves de interpretación que posibilitan la comprensión (humana) del mundo" (2000a, p.19). Y es que en sí misma la realidad se expresa en "coágulos de sentido" y "nudos de significación". Ambas metáforas son importantes porque nos ayuda entender la forma en que se constituye la realidad, según la ontología de la implicación ortizosesiana.

Conviene detenernos en este último punto. Según la RAE, un "coágulo" es una masa extraída de un líquido; en el contexto de la «ontología de la implicación» la "masa" o "coágulo" representaría el sentido y el "líquido" la realidad; la realidad, como lo plantea Ortiz-Osés, deviene en "líquido" que constituye formaciones o masas de sentidos; es decir, se da una verdadera "solidificación" del sentido gracias a la experiencia vivida junto al acto de valorar el mundo. El "órgano" por excelencia que permite aglutinar, amasar nuestro encuentro con el mundo es la interpretación. Ella, junto a la «razón afectiva», se transfigura en una «razón simbólica» que Osés interpreta también como razón "que pasa de la aguerrida visión fundamental/fundamentalista del mundo a una visión relacional y coimplicacional del sentido" (2000a, p.20).

Además de proponer esta actitud ontológica en torno a la racionalidad humana, la hermenéutica simbólica realiza una "nueva" síntesis entre hermenéutica y simbolismo (2000a, p.76), síntesis que han podido confirmar discípulos suyos como Luis Garagalza, Blanca Solares, Patxi Lanceros, entre otros. Ellos coinciden en que, para realizar el paso a lo simbólico, el autor parte de la «función relacional del lenguaje». Es decir, el lenguaje dice o relata (la relación) en tanto es capaz de tejer el sentido o el significado de las cosas. Ahora entendemos lo que quiere decir Ortiz-Osés cuando afirma:

⁹⁸ Ya hemos aclarado que «razón afectiva» indica esa complementariedad entre pasión y conocimiento; entre voluntad y saber.

A mi entender el lenguaje no dice pura inmanencia lingüística, sino que dice relación existencial y, por tanto, apertura al otro (comunicación). Pero un tal lenguaje relacional es un lenguaje-relato, en cuanto narración de las relaciones humanas en un contexto no meramente semiótico o semiológico sino mitosimbólico. O el lenguaje como relato del alma y sus avatares de sentido" (2000a, p.77).

Por tanto, nuestro filósofo se acoge a una concepción más pragmática del lenguaje que puramente formal o lógica (aunque tampoco se obvia esta dimensión). De este modo, la hermenéutica simbólica supera la reificación del alma recuperando el simbolismo que se expresa en las creaciones humana.

Siguiendo este hilo conductor, decimos que la hermenéutica simbólica osesiana sigue esa línea abierta por Pascal que pretende romper con una concepción absolutista de la razón, y que de paso reconoce una «razón sentimental». Esto es, una «razón con corazón» en tanto es «co-razón»: razón compartida que se nutre del otro y con lo otro (Ortiz-Osés, 2003a).

Atendiendo a esto último, esta novedosa actitud ontológica (también conocida como «relacionismo») acompaña a la hermenéutica simbólica que pone en crisis el viejo dogma de la metafísica clásica y moderna en torno a la realidad concebida bajo el esquema de la «substancia», «lo entitativo» o «esencial». Pero, como bien afirma Garagalza (2014a, p.293), el pensamiento filosófico de Andrés Ortiz-Osés al suscribirse a una filosofía del sentido cuestionará aquella concepción por ser limitada y cerrada, y nos muestra cómo la realidad es un tejido contenedor de lo implícito (el símbolo) y lo explícito (el signo). Así, la realidad no se muestra como una superficie lisa, sino que aparece como corrugada, agrietada; con protuberancias y fisuras. Por eso, la «ontología implicacionista» necesita instituir un nuevo lenguaje ontológico capaz de comprenderla en su ser; entonces, más que acudir a las categorías de sustancia, esencia y permanencia para caracterizar o “describir” “lo real”, Ortiz-Osés recurre a conceptos como «urdimbre», «texto», «intertexto», «relación», «implicación», «correlación»... con esto llegamos a una cosmovisión que retoma el problema de la realidad integrada al ser cultural y a la creación simbólica; asumiendo el giro lingüístico y antropológico de la filosofía, en la medida en que la

ontología que se busca -la implicacionista o relacionista- efectúa "una vuelta de las cosas al mundo del hombre caracterizado por el lenguaje y la interpretación" (2000a, p.73). Esto quiere indicar que las cosas del mundo están afectadas por el hombre, en tanto le da valor mediante un acto productor de sentido que requiere de la comunicación y el lenguaje para materializarse; sin embargo, esta vuelta no significa para nada hacer del hombre el centro del mundo, como el viejo antropocentrismo renacentista. Todo lo contrario, "Volver al hombre significa recuperar la finitud y la contingencia humanas de nuestros logros, enmarcándolos en un horizonte cohabitado por el tiempo" (p.73).

En esta filosofía, la categoría de «contingencia» adquiere valor más allá de la concebida por la metafísica tradicional, que la plantea por debajo de la «esencia». Al recuperar la riqueza ontológica de esta categoría, Osés nos recuerda que «contingencia» viene de "acontecer". Es decir, el hombre, lo real o el mundo *acontecen*, se dan, se manifiestan; lo cual significa que pueden suceder o no, ser algo o no serlo. Es así que el "acontecimiento" funge también como "dirección de *lo* sentido"; como lo vivido desde mis sentimientos, mis afecciones, mi lugar en el mundo.

En este caso, el papel de la *relación* es ser *mediación* en sí misma, posibilitando la mezcla de las cosas en tanto acontecen. Por ejemplo, un huevo, una simple planta, aparecen como mezcla de lo material y sus atributos; la forma y su textura, que podría separarse sin que tengamos que desmembrar su realidad. O sea, la realidad "planta" está ligada, relacionada a la de verdor, hojas, raíces, alimentos, etc. Esto significa que "Relación y relacionismo no flotan abstractamente en el espacio puro o incontaminado sino que interpenetran la realidad y (re)median las realidades" (2000a, p.87). Por eso, se coloca "la relación y el relacionismo sobre el basamento matricial de los elementos: la relación es siempre relación de los elementos, de modo que el relacionismo reaparece como ontorelacionismo o relacionismo elemental (radical/radicado) (p.87).

De tal modo que el ser no es simplemente el ser, sino «ser relacional». Es decir, el ser no flota abstractamente, sino que de por sí se encuentra relacionado, abierto a lo otro y no ensimismado:

(...) el carácter específico de un tal ser radicaría entonces en la(in)serencia, vocablo con el que queremos mentar la inserción del ser en los seres, de forma que no cabe hablar de diferencia absoluta entre el ser y los seres... sino de diferencia hermenéutica y coimplicación ontológica. (El) ser en efecto se insiere o inserta en los seres a través de la esencia" (Ortiz-Osés, 2000a, p.89).

En ese sentido, para la filosofía ortizosesiana el logos «re-une» (vuelve a unir) realidad e idealidad. El logos se encarna en el hombre y lo hace hablar desde su sí mismo. Es por esto que el lenguaje dice «lenguaje-relato»; «lenguaje relator» y delator de las particularidades o peculiaridades del ser de lo real; mientras que el hombre se considera como un «ser-relatado» por el logos. Entonces, es cuando el lenguaje se convierte en "la conjunción antropológica de idealidad y realidad" (2000a, p.92). O lo que es lo mismo, lo imaginario y lo real coexisten; en ellos se da una originaria correlación, ya que «lo real» se encuentra implicado en la «acción imaginante». Y así, "el lenguaje se expresa complementariamente de un modo subjetivo-objetivo por cuanto se parte del propio sujeto o subjetividad al objeto u objetividad" (p.92). Por esa razón, la realidad dice relación. Todo sentido es relacional en sí mismo y está encarnado en lo material y cognitivo: en la materia y la razón.

Hasta aquí el problema de la realidad para la ontología implicacionista de Ortiz-Osés. Pero, ¿qué pasa con el conocimiento de ella?

Ante todo, es importante subrayar que el autor asume un «perspectivismo» respecto al conocimiento. Dicha posición supone lo siguiente:

- a) Que el conocimiento se construye a partir de “datos”, pero que la conciencia, la imaginación, la capacidad simbolizadora y metafórica de la mente participan activamente en su formación. De ahí el “elemento subjetivo” o “personal” de todo conocimiento. Este componente no aparta la realidad, sino lo que quiere decir es que el conocimiento depende de la actividad creadora del sujeto y su capacidad de innovar.

- b) Que somos seres finitos y carenciales, y por eso conocemos en perspectiva; por tanto, lo que conocemos de la realidad es una dimensión y nunca la totalidad de modo absoluto. Esto significa que estamos abiertos a la posibilidad de conocer otras relaciones o caras de la realidad.
- c) A partir de aquí "La realidad en su ser deja de definirse en formas absolutas, pero sin recaer en el relativismo: la realidad radical en su ser dice relación fundacional de sentido" (2000a, p.95). O lo que es lo mismo, el conocimiento funda una perspectiva a la vez que se parte de una para construirlo; el conocimiento es un criterio que enriquece el sentido común convirtiéndolo en «sentido común crítico» e ilustrado.

La relación aparece como red invisible, como "principio de fundación de la realidad" y de lo real (p.96, 98). La relación opera a modo de nexo, enlace; de enclave, contextura; pues asegura el fondo en el que las cosas aparecen. Esta relación queda representada simbólicamente por el amor, por lo afectivo. Esto es, por aquello que enlaza, ata o une (Ortiz-Osés, 2003a; Zubiaur, 2011, p.19). La relación se convierte en el principio de la "fundación de la realidad". Según Osés, esta concepción de una «relatividad ontológica» "disuelve la continuación del pensamiento clásico del Ser como fundamento antiguo (ontologismo) en la Razón moderna como fundamento racionalista (idealismo): pero también disuelve la presunta absolutez de la relación como categoría sustantiva, ya que la esencia de la relación es su autorrelatividad" (2000a, p.98).

Ahora «lo real» se funda en virtud de un posicionamiento del ser-en-relación. O sea, que la realidad o lo dado como entidad se basa en las relaciones y no en abstracciones vacías, pues, los "elementos primordiales" que conforman la realidad "sólo [son] concebibles en relación" (2000a, p.102); pero los elementos con los que se enlazan también son relativos a otro conjunto. Hay pues, lo que Ruibal llama una "ley de relaciones" basada en ese posicionamiento del ser.

Pero si existe un elemento que por excelencia está revestido de todo un sistema relacional es el símbolo. Para el filósofo, el símbolo no se reduce al signo convencional poseedor de "significado objetual", sino que expresa una dimensión de carácter afectivo y emocional. El símbolo logra una conexión espiritual que no encontramos en ninguna señal o

signo. Por eso, el simbolismo pertenece a lo cultural, contiene una perspectiva antropológica, además está implicado en todas las esferas del "discurso humano". Asimismo, el símbolo significa el paso de la materia a la imaginación; de ahí su enlace estrecho con la materia, la sensibilidad, la imagen; razón y sentimiento subyace a todo símbolo. Es esta interrelación la que permitirá a la imaginación sus ensoñaciones. El hombre imaginal, es decir en tanto imagina, puede a partir de la imaginación recrear el sentido o crear mundos posibles; haciendo del símbolo su unidad fundamental para representar lo real. En este horizonte, la hermenéutica simbólica se enfrenta a cualquier concepción que pretende encerrar la razón obligándola a reprimir lo imaginal o los imaginarios posibles.

En opinión del autor, en el simbolismo subyace la "imaginación creadora"; una cualidad que el ser humano ganó en el largo proceso de su evolución como especie, forjándose un nuevo espacio de libertad y creatividad. De ahí que el simbolismo signifique, por otra parte, la posibilidad de alcanzar otra dimensión de sentido que condensa vivencias y sólo representadas por la imagen simbólica.

Al centrarse en el símbolo, la hermenéutica de Ortiz-Osés acentúa una concepción del lenguaje que trasciende la concepción instrumentalista; ésta sólo lo entiende como un simple "medio" de comunicación. Por el contrario, el lenguaje según Osés constituye una experiencia del mundo que materializa la expresión del pensamiento y sentimientos; además de ser el ámbito de creación del sentido y catalizador de las formas simbólicas como el arte, el mito o discursos como el religioso, el filosófico y científico. Por lo tanto, *el lenguaje es una forma de vida*. El lenguaje constituye una urdimbre fundamental que conecta el mundo, lo social y lo cognitivo con la estructura de la persona.

El simbolismo expresa, pues, un sistema de valores y valoraciones culturales, relacionadas con la vida humana y la realidad; articulando, así, toda una ontología, todo un decir acerca de la realidad. Simbolismo dice, pues, experiencia del valor y comunicación de valores a nivel colectivo. Hay en el símbolo una "sustancia anímica" que le subyace⁹⁹.

99 «Sustancia anímica» dice: capacidad de canalizar la vida, es materia en movimiento; impulsora de acciones capaces de dar valor y sentido. Así, el símbolo es capaz de canalizar un sentido vivido pero oculto en la imagen.

Un caso bastante estudiado por Ortiz-Osés es el mito. Para Osés, el mito "señala el origen de nuestra cultura" (2000a, p.27), es decir, toda cultura, y no sólo la occidental, "encuentra su origen en el mito", en el sentido de que le subyace una narración simbólica que empieza a dar sentido a nuestro entorno: la naturaleza y la sociedad. De esta forma, gracias al mito, el ser humano empieza a experimentar el mundo desde "su radical vivencia mitoreligiosa" (p.27). Por esta razón, el mito aparece como "la experiencia radical del hombre en el mundo por cuanto es la vivencia fundamental de su radicación" (p.27).

El símbolo articula la relación mito-cultura-sociedad en una especie de continuo que acompaña al hombre en sus avatares existenciales. Luego, en la medida en que avanza las preocupaciones de Osés en los años ochenta, empieza a tener una mayor preocupación por lo simbólico, y a nuestro juicio verá en la mitología vasca un suelo importante donde comenzar nuevamente. Aunque en su obra de 1977 dejaba claro ese interés, no es hasta la introducción del debate matriarcalismo/patriarcalismo a inicios de los ochenta que dicha decisión teórico-práctica empieza a cobrar fuerza, cuando asume una lectura simbólica de la historia de la cultura occidental, lectura que creemos está motivada por el re-descubrimiento de la cultura vasca a través de sus mitos.

Esto le lleva a considerar el lenguaje simbólico como un artilugio del pensamiento humano por querer decir el sentido. Un sentido latente y existencial: "De este modo, el lenguaje pasa a primer plano como estructura dialógica depositaria de la experiencia interpretativa (cultura) en forma simbólica (Gerenabarrena, p.310). Y Osés ve en los mitos la manifestación del lenguaje simbólico que expresa toda una cosmovisión del mundo. De ahí que el énfasis en el carácter simbólico o figurado del lenguaje le conduce a tener que desentrañar estructuras psicosociales, donde "la lingüisticidad se transforma en simbolicidad" (Gerenabarrena, p.311).

Sin embargo, creemos que Osés no busca sólo explicar los contenidos simbólicos de la mitología vasca, sino justificar el sentido cultural de «lo vasco» en el macro-contexto de la cultura europea. Todo esto, pensamos, conlleva una actitud política no partidaria, sino franca, democrática y en actitud de respeto por la diversidad cultural, y el concepto más adecuado para expresar esta actitud es el concepto de «fratriarcalismo».

«Fratriarcalismo» es una noción que resguarda un ideal de convivencia a manera no utópica, aunque cargado de sentido posible frente a la crisis global que estamos experimentando. En su libro *El Dios heterodoxo. Los demonios de nuestra cultura* (2014a) asumía el ideal de la “auténtica democracia” a propósito de la crisis económica española; asumiendo una crítica política nos dice: “Para sobreponernos a nuestro descrédito democrático necesitamos pasar de lo particular o individual a lo común o comunitario, de las cofradías al fratriarcado, de las germanías a la hermandad, de las fraternías a la Fratria como hermandad universal (universal)” (p.7). Como podemos notar, se trata de un pensamiento que piensa la globalización y sus peligros. Pero también, un posicionamiento filosófico capaz de reflexionar realidades locales. Esas que afectan a la convivencia española.

En definitiva, estamos de acuerdo con Patxi Lanceros al sostener que toda la obra de Ortiz-Osés tiene a la mediación como objetivo fundamental (Lanceros, 2011, p.240); su pensamiento desarrolla un ejercicio de implicación donde se trazan fronteras, se tienden puentes, se piensan mediaciones, se eliminan escollos y se arriba al intento de tejer experiencia y conciencia; así, lo personal-biográfico con lo académico y especializado. Por lo tanto, toda la obra de Ortiz-Osés es un diálogo enriquecedor de pensamientos e ideas.

Replantear el concepto de razón y el de racionalidad humana, ha sido una constante en la hermenéutica simbólica de Ortiz-Osés. Esto le permite, incluso, mantener distancia del proyecto de la modernidad; pero también a tener una conciencia crítica de la posmodernidad. Tres grandes obras le permitieron fortalecer esta visión: *La nueva filosofía hermenéutica* (1986), *Metafísica del sentido* (1989a) y *La razón afectiva* (2000a). Desde ellas inaugura su concepción antiheroica de la razón y empieza a considerar una razón cargada de afectos; una «razón sentimental», afectiva. Una razón como «co-razón».

Desde aquí, “el autor desecha tanto el absolutismo de la razón y la verdad, como su relativismo típicamente posmoderno, considerando el sentido como un «relacionamiento» en el horizonte de un relacionamiento (en línea con el correlacionismo de Amor Ruibal)” (Garagalza, 2014a, p.293). Más que considerar a la razón como “padre”, pasa a considerarla como “hermano” de todas las cosas. En efecto, la razón se hermana con el sentimiento, en tanto el hombre es un «ser-afectado» por el mundo, por la cultura y por los «otros».

Pero de lo que en el fondo se trata es de entender el sentido como urdimbre existencial. A tal efecto, pudimos corroborar cómo desde la obra de Ortiz-Osés se considera el sentido, su producción y transmisión como esa membrana que se teje alrededor de la existencia sin la cual no puede subsistir. En efecto, existir es construir y comprender el sentido, tanto de la vida como de las cosas; sin embargo, sentido dice o «co-dice» relación con el mundo y los otros, y participantes de una amplísima red de significados y sentimientos que nutren nuestros proyectos en tanto sumergidos en idealidades.

Si bien es cierto que la obra de Ortiz-Osés marca un nuevo hito en el territorio de la filosofía española, debemos decir que también nos ofrece una nueva dirección en la línea actual de la filosofía hermenéutica. Obra que invita a realizar nuestra propia interpretación del mundo. No sólo consumiendo sus significados, sino además asumiendo -como él mismo dice- un sentido propio.

La obra de Ortiz-Osés es la oportunidad para experimentar otra filosofía del hombre, otra filosofía de la cultura, otra ontología de la interpretación.

BIBLIOGRAFÍA

1. REPERTORIOS BIBLIOGRÁFICOS.

Díaz Díaz, G. (1998). *Hombres y documentos de la filosofía española. Vol.6, O-R.* Madrid: CSIC. Pp.168-174.

Suplemento Anthropos. (1986). *Monográfico dedicado a Andrés Ortiz-Osés.* No.57: Barcelona.

Base de datos Dialnet: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/aleaut?codigo=184744>.

“Libros de Andrés Ortiz-Osés”. En: Garagalza, L. (Coord.). *Filosofía, hermenéutica y cultura. Ensayos en honor de Andrés Ortiz-Osés.* Deusto: Bilbao. Pp.473-474.

2. OBRAS DE ANDRÉS ORTIZ-OSÉS.

(1973). *Antropología Hermenéutica. Para una filosofía del lenguaje del hombre actual.* Madrid: Ricardo Aguilera.

(1976). *Mundo, hombre y lenguaje crítico. Estudios de filosofía hermenéutica.* Salamanca: Sígueme.

(1977). *Comunicación y experiencia interhumana. Una hermenéutica interdisciplinar para las Ciencias Humanas.* Bilbao: Desclée de Brower.

(1982a) (con F.K. Mayr y E. Borneman). *Símbolos, mitos y arquetipos.* Bilbao: Editorial La Gran Enciclopedia Vasca.

(1982b). *El inconsciente colectivo vasco. Mitología cultural y arquetipos psicosociales.* Deusto: Txertoa.

(1985). *Antropología simbólica vasca.* Barcelona: Anthropos.

(1986). *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*. Barcelona: Anthropos.

(1987). *Mitología cultural y memorias antropológicas*. Barcelona: Anthropos.

(1988a). *C.G. Jung: arquetipos y sentido*. Bilbao: Universidad de Deusto.

(1988b). *El matriarcalismo vasco*. Bilbao: Universidad Deusto.

(1989). (con F. K. Mayr). *La mitología occidental*. Barcelona: Anthropos.

(1989a). *Metafísica del sentido*. Bilbao: Universidad de Deusto.

(1989b). *Filosofía de la vida (así no habló Zaratustra)*. Barcelona: Anthropos.

(1992). *La identidad cultural aragonesa*. Alcañiz: Centro de Estudios Bajoaragoneses.

(1993). *Las claves simbólicas de nuestra cultura: matriarcalismo, patriarcalismo, fratriarcalismo*. Barcelona: Anthropos.

(1995). *Visiones del mundo. Interpretaciones del sentido*. Bilbao: Universidad de Deusto.

(1996). *Liturgia de la vida*. Bilbao: Ediciones Laga.

(1996a). *La diosa madre. Interpretación desde la mitología vasca*. Madrid: Trotta.

(1996b). *Ama jainkosa*. Donostia: Gaiak argitaldira.

(1997). (con P. Lanceros Coords.). *Diccionario de Hermenéutica*. Bilbao: Universidad Deusto.

(1998). *De lo humano, lo divino y lo vasco*. Alegia: Ediciones Oria.

(1999). *Cuestiones fronterizas. Una filosofía simbólica*. Barcelona: Anthropos.

(2000). “Filosofía y cultura Iberoamericana: diálogos desde la Antropología Hermenéutica”. En: Albares Albares, R., Heredia Soriano, A., Piñero Moral, R. (Eds). *Filosofía hispánica y diálogo intercultural*. Seminario de historia de la filosofía española e iberoamericana. Salamanca: Fundacion Gustavo Bueno. Pp.87-102.

(2000a). *La razón afectiva. Arte, religión y cultura*. Salamanca: Editorial San Esteban.

(2003). *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*. Barcelona: Anthropos.

(2003a). *Co-Razón. El sentido simbólico*. Madrid: Kalamos Libros.

(2005). *Experiencia/Existencia*. Barcelona: March Editor.

(2005). *Del sentido del vivir y otros sinsentidos*. Barcelona: Anthropos.

(2005a). (con P. Lanceros Coords.). *Claves de Hermenéutica*. Bilbao: Universidad Deusto.

(2006). (con L. Garagalza cords.). *Euskal mitología. Izena duen guztia omen da*. San Sebastián: Editorial Nerea.

(2006a). *Filosofía de la experiencia. Aforismos, reflexiones y vivencias*. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses.

(2006b). (con P. Lanceros Coords.). *Diccionario de la existencia*. Barcelona: Anthropos.

(2007). *Amor y humor. Claves para vivir la vida (a la sombra de Pedro Saputo)*. Zaragoza, Rolde de Estudios Aragoneses.

(2007a). *Los mitos vascos. Aproximación hermenéutica*. Bilbao: Universidad Deusto.

(2007b). (con G. Vattimo y S. Zabala). *El sentido de la existencia. Posmodernidad y nihilismo*. Bilbao: Universidad Deusto.

- (2008). *Meditación del existir. (Una revisión del mundo)*. Zaragoza: Olimar.
- (2008a). *El enigma de existir. Filosofía de la vida cotidiana*. Valencia. Institució Alfons el Magnanim.
- (2008b). *La herida romántica. Salir del almario*. Barcelona: Anthropos.
- (2009). *Heidegger y el ser-sentido*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- (2010). *Nietzsche: la disonancia encarnada*. Zaragoza: Libros del innombrable.
- (2010a). *Tragicomedia de la vida. Una filosofía acuática*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- (2010b). *Libro de símbolos. Interpretación de imágenes*. Bilbao: Deusto.
- (2011). (con J. Otaola). *Masonería y hermenéutica*. Madrid: Atanor.
- (2013). (con B. Solares y L. Garagalza coords.). *Claves de la existencia*. Barcelona. Anthropos.
- (2014). *Actitudes ante la vida*. Madrid: Fundación Enmanuel Mounier.
- (2014a). *El Dios heterodoxo. Los demonios de nuestra cultura*. Zaragoza: Institución «Fernando el católico».
- (2016). *Poética del sentido/ Viaje sentimental al sur*. Zaragoza: Libros del Innombrable.

En prensa.

Claves de la vida. Zaragoza: Libros del Innombrable.

El sentido existencial. Madrid: Fundación Enmanuel Mounier.

El amor y la muerte. Todo por la fratria.

3. ARTÍCULOS DE ANDRÉS ORTIZ-OSÉS.

- (1965). “Amor Ruibal, filósofo de lo existente”. En: *Crisis*, No.45, pp.51-63.
- (1968). “La hermenéutica como problema filosófico-lingüístico”. En: *Revista de Filosofía*, No.27, pp.213-219.
- (1971). “Filosofía española y filosofía europea. Para una confrontación de Amor Ruibal con la filosofía de Heidegger”. En: *Giorn. Meta* (Génova), No.26, pp.171-184.
- (1972). “Introducción al pensamiento de Amor Ruibal. Una revisión de su filosofía”. En: *Revista de Occidente*, pp.408-418.
- (1973). “Para una exégesis de la filosofía hermenéutica de Amor Ruibal”. En: *X SemanaEspañoladeFilosofía: Angel Amor Ruibal en la actualidad, Celebrada en Madrid en 1969*. Madrid: Instituto Luís Vives del C.S.I.C, pp.495-500.
- (1973). “El relativismo hermenéutico de Amor Ruibal”. En: *Salmanticensis*, No.20, pp.43-67.
- (1973). “La filosofía del lenguaje de Amor Ruibal”. En: *Arbor*, No.325 (Enero), pp.43-67.
- (1974). “Comunicación e interpretación. Crítica de la razón hermenéutica”. En: *Pensamiento*, 30, pp.399-436.
- (1974). “Hermenéutica de la filosofía de Amor Ruibal”. En: *Estudios*, No.30, pp.3-37.
- (1974). “Realidad e hipótesis. Primera solución ruibaliana al problema de la esencia”. En: *Estudios*, No.30, pp.229-252.
- (1975). “Relación, esencia, logos. Reinterpretación del logos de la esencia a partir del logos unitario del lenguaje en Amor Ruibal”. En: *Estudios*, No.31, pp.53-71.
- (1975). “Humanismo y antihumanismo. (Para una hermenéutica del lenguaje de nuestra cultura y contracultura). En: *Cuaderno Salmantino de Filosofía*, No.2, pp.357-361.

(1976). “El criticismo contemporáneo a la búsqueda del sentido”. En: Horckheimer; Marcuse; Popper: *A la búsqueda del sentido*. Salamanca: Sígueme. Pp.9-21.

(1976). “Eros y logos”. En: V.V.A.A.: *Sentido y existencia. Homenaje internacional a P. Ricoeur*. Navarra: Verbo Divino. Pp.287-302.

(1976). “Sobre la interpretación lingüística y su clave antropológica”. En: *Arbor*, No.95, pp.3-49.

(1976). “La corrosión de la cultura. El lenguaje ejercido”. En: *Comunicación XXI*. Madrid, No.28, pp.39-49.

(1976). “Naturaleza, cultura y sociedad: el rol mediador del lenguaje”. En: *Estudios de Deusto*, No.24, pp.387-415.

(1977). “Habermas: un teórico de la comunicación social”. En: *Arbor*, No.98, pp.73-88.

(1977). “El realismo filosófico español: Amor Ruibal y Zubiri”. En: *Pensamiento*, No.33, pp.75-85.

(1977). “La estructura hermenéutica del lenguaje como relación consensual”. En: *Antropológica*, No.4-5, pp.57-76.

(1977). “El materialismo como estructura psico-social”. En: *Estudios de Deusto*, No. 25, pp.29-85.

(1977). “La semántica neomarxiana: A. Schaff”. En: *Letras de Deusto*, Vo.7, Nº. 13, Enero-Junio, pp.197-206.

(1986). “Autobiografía”. En: *Suplemento Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura. Dedicada a Andrés Ortiz-Osés*. No.57, pp.16-23. Barcelona: Anthropos.

4. SOBRE ANDRÉS ORTIZ-OSÉS.

Aranguren, J.L. (1977). “Presentación a Comunicación y experiencia interhumana”. En: Ortiz-Osés, A. *Comunicación y experiencia interhumana*. Bilbao: Desclée de Brower. Pp.11-13.

Beuchot, M. (2011). “Identidades hermenéuticas”. En: Garagalza, L. (Coord.). *Filosofía, hermenéutica y cultura. Ensayos en honor de Andrés Ortiz-Osés*. Deusto: Bilbao. Pp.313-322.

_____. (2011). “El dios andrógino”. En: Garagalza, L. (Coord.). *Filosofía, hermenéutica y cultura. Ensayos en honor de Andrés Ortiz-Osés*. Deusto: Bilbao. Pp.367-370.

Caminero, J. (1984). “El idiolecto discursivo-estilístico en la obra del pensador A. Ortiz-Osés”. En: *Letras de Deusto*. Vol. 14, (No.28). Pp.129-158.

Embid Iruyo, J.M. (1987). “Sentido y razón (a propósito de la “La nueva filosofía hermenéutica” de Ortiz-Osés)”. En: Turia: Revista Cultural, (No.8). Pp.89-96.

Garagalza, L. (1990). *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*. Barcelona: Anthropos.

_____. (2002). *Introducción a la hermenéutica contemporánea: cultura simbolismo y sociedad*. Barcelona: Anthropos.

_____. (2009). “Prólogo: Filosofía del sentido”. En: Ortiz-Osés, A. *Heidegger y el ser-sentido*. Edición de Luís Garagalza y Javier Martínez Contreras. Bilbao: Universidad de Deusto. Pp.7-10.

_____. (Coord.). (2011). *Filosofía, hermenéutica y cultura. Ensayos en honor de Andrés Ortiz-Osés*. Deusto: Bilbao.

_____. (2011). “Presentación: Sensus –la clave del sentido”. En: *Filosofía, hermenéutica y cultura. Ensayos en honor de Andrés Ortiz-Osés*. Deusto: Bilbao. Pp.13-16.

_____. (2011). “La hermenéutica simbólica: entre la metafísica y La mitológica”. En: Garagalza, L. (Coord.). *Filosofía, hermenéutica y cultura. Ensayos en honor de Andrés Ortiz-Osés*. Deusto: Bilbao. Pp. 277-311.

_____. (2014). *El sentido de la hermenéutica. La articulación simbólica del mundo*. México: Anthropos.

_____. (2014a). “Apéndice: pensamiento de un filosofante”. En: Ortiz-Osés, A. *El Dios heterodoxo. Los demonios de nuestra cultura*. Zaragoza: Institución «Fernando el católico». Pp.293-295.

Gerrenabarrena, F. (2008). “Epílogo: la hermenéutica simbólica de Andrés Ortiz-Osés”. En: Ortiz-Osés, A. *Meditación del existir. Una revisión del mundo*. Zaragoza: Olimar. Pp.307-316.

_____. (2011). “El matriarcalismo vasco, hoy”. En: Garagalza, L. (Coord.). *Filosofía, hermenéutica y cultura. Ensayos en honor de Andrés Ortiz-Osés*. Deusto: Bilbao. Pp.371-382.

_____. (2016). “Andrés Ortiz-Osés. Antropología hermenéutica: del hombre al lenguaje”. En: *Cedotic. Revista de la Facultad de Educación de la Universidad del Atlántico*. Vol 1, No.1. (Julio-Diciembre), pp.1-26. Obtenido en: www.investigaciones.uniatlantico.edu.com.

Giorgio, G. (2011). “Hacia la tierra de en medio: investigación sobre la simbólica del padre”. En: Garagalza, L. (Coord.). *Filosofía, hermenéutica y cultura. Ensayos en honor de Andrés Ortiz-Osés*. Deusto: Bilbao. Pp.327-342.

Herrero Gil, M. (2011). “Teorías del imaginario: entre la ciencia y la mística”. En: Garagalza, L. (Coord.). *Filosofía, hermenéutica y cultura. Ensayos en honor de Andrés Ortiz-Osés*. Deusto: Bilbao. Pp.37-56.

Lanceros, P. (1993). "Presentación: la metafísica ineludible". En: Ortiz-Osés, A. *Las claves simbólicas de nuestra cultura. Matriarcalismo, patriarcalismo y fratriarcalismo*. Barcelona: Anthropos. Pp.11-12.

_____. (2011). "Los libros, los años (Itinerarium mentis ad sensum)". En: Garagalza, L. (Coord.). *Filosofía, hermenéutica y cultura. Ensayos en honor de Andrés Ortiz-Osés*. Deusto: Bilbao. Pp. 239-254.

López Saco, J. (2016). "La hermenéutica simbólica en la modernidad. Un acercamiento a la filosofía de la implicación de Andrés Ortiz-Osés". En: *Cedotic. Revista de la Facultad de Educación de la Universidad del Atlántico. Vol 1, No.1.* (Julio-Diciembre), pp.1-12. Obtenido en: www.investigaciones.uniatlantico.edu.com.

Martinengo, A. (2011). "¿Retorno al mito o retorno del mito?". En: Garagalza, L. (Coord.). *Filosofía, hermenéutica y cultura. Ensayos en honor de Andrés Ortiz-Osés*. Deusto: Bilbao. Pp.353-362.

Martinez, C. (2011). "Escrutando el magma: Amor Ruibal y Ortiz-Osés". En: Garagalza, L. (Coord.). *Filosofía, hermenéutica y cultura. Ensayos en honor de Andrés Ortiz-Osés*. Deusto: Bilbao. Pp.353-362.

Reguera, I. (2010). "Epílogo: disonancias nietzscheanas. Hermenéutica, símbolos, signos y sentido". En: Ortiz-Osés, A. *Nietzsche. La disonancia encarnada*. Zaragoza: Huella Digital. Pp.303-377.

_____. (2011). "Heidegger según Ortiz-Osés". En: Garagalza, L. (Coord.). *Filosofía, hermenéutica y cultura. Ensayos en honor de Andrés Ortiz-Osés*. Deusto: Bilbao. Pp.83-86.

_____. (2011). "Andrés Ortiz-Osés, entre melancolía e ironía". En: Garagalza, L. (Coord.). *Filosofía, hermenéutica y cultura. Ensayos en honor de Andrés Ortiz-Osés*. Deusto: Bilbao. Pp.383-408.

Solares, B. (Coord.). (2001). *Los lenguajes del símbolo. Investigaciones de hermenéutica simbólica*.

_____. (2002). *El Dios andrógino. La hermenéutica simbólica de Andrés Ortiz-Osés*. México: Porrúa.

_____. (2007). *Madre terrible. La diosa en la religión del México antiguo*. Barcelona: Anthropos.

_____. (2011). “Hermenéutica del sentido”. En: Garagalza, L. (Coord.). *Filosofía, hermenéutica y cultura. Ensayos en honor de Andrés Ortiz-Osés*. Deusto: Bilbao. Pp.255-276.

Sumares, M. (1986). “Cultura y dialógica: una presentación del pensamiento de Ortiz-Osés”. En: *Suplemento Anthropos*, No.57. Barcelona. Pp.36-38.

Suplemento Anthropos dedicado a Andrés Ortiz-Osés. (1986). No.57: Barcelona.

Trías, E. (1993). “Arqueología del sentido”. Proemio a Las claves simbólicas de nuestra cultura. Matriarcalismo, patriarcalismo, fraternalismo. En: Ortiz-Osés, A. *Las claves simbólicas de nuestra cultura. Matriarcalismo, patriarcalismo y fraternalismo*. Barcelona: Anthropos. Pp.9-10.

Otaola, J. (2011). “Andrés Ortiz-Osés, maestro y amigo: una reflexión constructiva”. En: Garagalza, L. (Coord.). *Filosofía, hermenéutica y cultura. Ensayos en honor de Andrés Ortiz-Osés*. Deusto: Bilbao. Pp.323-326.

Zubiaur, I. (2011). “Obertura: Filosofía aforística”. En: Garagalza, L. (Coord.). *Filosofía, hermenéutica y cultura. Ensayos en honor de Andrés Ortiz-Osés*. Deusto: Bilbao. Pp.17-20.

5. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA.

- Alquié, F. (2005). *Qu'est-ce que comprendre un philosophe?* Paris: Table Ronde.
- Alleau, R. (1977). *La science des symboles*. Paris: Payot.
- Aristóteles. (1998). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Ariño, A. (1997). *Sociología de la cultura. La constitución simbólica de la sociedad*. Barcelona: Ariel.
- Caillois, R. (1994). *El mito y el hombre*. Buenos Aires: Ediciones Sur.
- Carchia, G. (1990). "Elogio de la apariencia". En: Vattimo, G. & Rovatti, P.A. (Et al). Madrid: Cátedra. Pp.115-127.
- Corti, E. C. (2000). "Bosquejo del vocablo 'hermenéutica' (Desde Schleiermacher hasta Heidegger)." En: *Stromata*, No. 56. Pp.89-100.
- Babolin, S. (2005). *Producción de sentido*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional-San Pablo.
- Baudouin, D. & Nefontaine, L. (2003). *Le symbole*. Paris: PUF.
- Beigbeder, O. (1971). *La simbología*. Barcelona: Oikos-tau.
- Beriain, J. (1988). "Símbolo". En: *Diccionario temático de antropología*. Barcelona: PPU. Pp.606-612.
- Beuchot, M. (2002). *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: UNAM.
- _____. (2004). *La semiótica: teorías del signo y el lenguaje en la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Benoist, L. (2008). *Signos, símbolos y mitos*. Barcelona: Davinci Continental.

Berlo, D. (2008). *El proceso de la comunicación. Introducción a la teoría y a la práctica*. Buenos Aires: El Ateneo.

Blanchard, R. (2002). *Interprétation des formes symboliques*. Paris: Presse du Midi.

Bleicher, J. (1980). *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as method, philosophy and critique*. London: Routledge and Kegan Paul.

Bronowski, J. (1997). *Los orígenes del conocimiento y la imaginación*. Barcelona: Gedisa.

Bueno, G. (1970). *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*. Madrid: Ciencia Nueva.

Casanova, Vanessa y Franco M., Antonio (2006). "Tema, rema y focalización: del enunciado al texto. Análisis de títulos y leads de prensa". En: *Quórum Académico*, Vol. 3, NO. 2, julio-diciembre, pp.55-81.

Carballo, R. (1987). *Violencia y ternura*. Madrid: Espasa-Calpe.

Carchia, G. (1990). "Elogia a la apariencia". En: Vattimo, G. & Rovatti, P.A. *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra. Pp.115-127.

Cassirer, E. (2001). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.

Camarero, J. (2008). *Intertextualidad: redes de textos y literaturas transversales en dinámica intercultural*. Barcelona: Anthropos.

Coreth, E. (1972). *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*. Barcelona: Herder.

Choza, J. & Vicente Arregui, J. (1988). "La antropología filosófica en España". En: *Actas del V seminario de Historia de la Filosofía Española*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

D'Agostini, F. (2000). *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Madrid: Cátedra.

Deleuze, G. & Guattari, F. (2012). *Rizoma*. Valencia: Pre-textos.

Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.

Dilthey, W. (2000) (1974). *Teorías de las concepciones del mundo*. Madrid: Revista de Occidente.

_____. *Dos escritos sobre hermenéutica*. Madrid: ISTMO.

D' Alessandro, P. (1982). *Linguaggio e comprensione*. Napoli: Guida.

Domingo Moratalla, T. (2005). "Antropología hermenéutica". Tareas y retos de la Antropología en clave hermenéutica". En: *Thémata. Revista de filosofía*, No. 35, pp.487-494.

Durand, Gilbert (2005). *Las estructuras antropológicas del imaginario*. México: Siglo XXI.

_____.(2012). "La mitocrítica paso a paso". En: *Acta sociológica*, No.57, enero-febrero. Pp.105-118.

Erazun, F. (2003). "Alcances de la hermenéutica: Gadamer y Derrida". En: *Actas IX Congreso Nacional de Filosofía*. La Plata, Argentina: Facultad de Humanidades y Ciencia de la Educación. Pp.107-115.

Ember, C. R.; Ember, M.; Peregrine, P. (2008). *Antropología*. Madrid: Pearson.

Ferraris, M. (2002). *Historia de la hermenéutica*. Barcelona: Akal.

Foucault, M. (1997). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.

Flamarique, L. (2002). "Introducción a los discursos sobre hermenéutica de Schleiermacher". En: Schleiermacher, F. *Los discursos sobre hermenéutica*. Pamplona: Servicios de publicaciones de la Universidad de Navarra. Pp.5-47.

Fromm, E. (2012). *El lenguaje olvidado. Introducción a la comprensión de los sueños, mitos y cuentos de Adas*. Barcelona: Paidós.

Gadamer, G. (1996). *Verdad y método. Vol. 1 y 2*. Salamanca: Sígueme.

Garagalza, L. (1990). *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*. Barcelona: Anthropos.

_____. (2002). *Introducción a la hermenéutica contemporánea*. Barcelona: Anthropos.

García Fernández, R. & Hidalgo Tuñon, A. (2006). *Historia de la filosofía*. Oviedo: Eikasía.

Garrido, M; Valdes, L.M. (2005). *El legado filosófico y científico del siglo XX*. Madrid: Cátedra.

Geertz, C. (2010). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Gehlen, A. (1987). *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Barcelona: Paidós.

Gómez-Heras, J.M. (2000). *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del "mundo de la vida" cotidiana*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Guy, A. (1985). *Historia de la filosofía española*. Barcelona: Anthropos.

Habermas, J. (1997). "El giro pragmático de Rorty". En: *Isegoria* (17), pp.5-36.

Haidar, J. (2006). *Debate CEU-Rectoría. Torbellino pasional de los argumentos*. México: Universidad Nacional Autónoma De México.

Hegel, G. (1983). *Estética 3. La forma del arte simbólico*. Buenos Aires: Siglo Veinte.

Heidegger, M. (1996). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. (2001). *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza editorial.

_____. (2008). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial.

Hjelmslev, L. (1966). *Le langage*. Paris: Les Éditions du Minuit.

Hernández Alonso, C. (1988). “Replanteamiento de las funciones del lenguaje”. En: *Homenaje a Alfonso Candau*. Valladolid: Secretario de publicaciones. Pp.149-170.

Hernandez Pacheco, J. (1996). *Corrientes actuales de la filosofía. Vol. 1. La escuela de Francfort; la filosofía hermenéutica*. Madrid: Tecnos.

Hornilla, T. (1994). *Sobre mitología femenina del pueblo vasco*. Donostia-San Sebastian: Editorial Txertoa.

Herodoto. (2006). *Los nueve libros de la historia. Libro 9, LXXXVI*. Obtenido en: www.ebooksbrasil.org.

Jung, C. (2004). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona: Paidós.

Kant, E. (2006). *Crítica del juicio*. Madrid: Austral.

Kolakowski, L. (1990). *La presencia del mito*. Madrid: Cátedra.

Lacalle, R. (2011). *Los símbolos de la prehistoria. Mitos y creencias del Paleolítico Superior y del Megalítico europeo*. Madrid: Almuzara.

Lachmann, R. (2004): “Niveles de intertextualidad”. En: Desiderio Navarro (Dir.). *Intertextualitat 1. La teoria de la intertextualidad en Alemanía*. Pp.15-24. La Habana: Criterios.

Ladrière, J. (1978). *El reto de la racionalidad. La ciencia y la tecnología frente a las culturas*. Salamanca: Sígueme.

Lanceros, P. (1998). "Sentido". En: Ortiz-Osés, A y Lanceros, P. (Dirs.): *Diccionario de Hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto. Pp.745-750.

Landmann, M. (1961). *Antropología filosófica. Autointerpretación del hombre en la historia y en el presente*. México: Unión Tipográfica Editorial Hispano-Americana.

Lévi-Strauss, C. (2006). *Antropología estructural: Mito, sociedad, humanidades*. México: Ediciones Siglo XXI.

López Quintás, A. (1977). *Cinco grandes temas de la filosofía actual. La aplicación de la experiencia filosófica*. Madrid: Gredos.

Maceiras Fafian, M. & Treballe, J. (2004). *La hermenéutica contemporánea*. Madrid: Ediciones Pedagógicas.

Malinowski, B. (1974). *Sexo y represión en la sociedad primitiva*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Marie, C. (1990). *Le rêve et ses symboles*. Paris: Mortage.

Mardones, J. (2000). *Retorno al mito*. Madrid: Síntesis.

Mendenhall, V. (1990). *Une introduction à l'analyse du discours argumentatif. Des savoirs et savoir-faire fondamentaux*. Canada: Les Presses de l'Université d'Ottawa.

Miller, B. (2010). *Antropología cultural*. Madrid: Pearson.

Morey, M. (1987). *El hombre como argumento*. Barcelona: Anthropos.

Morin, E. (1983). *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*. Barcelona: Kairós.

Morris, Ch. (1994). *Fundamentos para una teoría de los signos*. Barcelona: Planeta-De Agostini.

Nef, F. (2009). *Traité d'ontologie pour les non-philosophes (et les philosophes)*. Paris: Gallimard.

Palmer, R. (2002). *¿Qué es la hermenéutica?: teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*. Madrid: Arco.

Patella, G. (2000). "Filosofía en forma. Escritura, estilo y metáfora en filosofía". En: Sevilla Fernández, J. & Barrios Casares, M. *Metáfora y discursofilosófico*. Pp.167-193. Madrid: Tecnos.

Ponty-Merleau, M. (2009). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

Popper, K. (1979). "Cómo veo la filosofía". En: V.V.A.A.: *La lechuza de minerva. ¿Qué es la filosofía?* Madrid: Cátedra. Pp.57-71.

Plachy, A. (1974). *La teoria della interpretazione: genesi e storia della ermeneutica moderna*. Milano: Giuffré.

Rahner, K. (1962). "Para una teología del símbolo". En: Rahner, K. *Escritos de teología. Vol, 4*. Salamanca: Sígueme. Pp. 283-321.

Raña Dafonte, C. (1990). "Un texto de Amor Ruibal". En: *Azafea*, No. 3. Pp.179-222.

Revilla, F. (2007). *Fundamentos antropológicos de la simbología*. Madrid: Cátedra.

Ribas, P. (2006). "Años de penitencia: la filosofía en España durante el franquismo". En: *Pensar en tiempos de oscuridad. Homenaje al profesor Sergio Vences*. Corruña: Universidad de la Corruña. Pp.31-47.

Ricoeur, P. (1970). *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.

_____. (2003). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica I*. Barcelona: Paidós.

Ripoll, E. (1985). *Orígenes y significado del arte paleolítico*. Madrid: Silex.

Rivera Arrizabalaga, A. (2005). *Arqueología cognitiva: origen del simbolismo humano*. Madrid: Arcos Libros.

Rorty, R. (1990). *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós.

Ruibal, A. (1964). *Cuatro manuscritos inéditos («Existencia de Dios según mi exposición»)*. Madrid: Gredos.

Sacristán, M. (1968). *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*. Barcelona: Nova Terra.

Saez Rueda, L. (2001). *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid: Trotta.

Saussure, F. (2008). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.

Sánchez Meca, D. (1996). *La historia de la filosofía como hermenéutica*. Madrid: UNED.

San Martín, J. (1988). *El sentido de la filosofía del hombre. El lugar de la antropología filosófica en la filosofía y en la ciencia*. Barcelona: Anthropos.

Searle, J. (1994). *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*. Madrid: Cátedra.

Serrano, S. (2001). *La semiótica. Introducción a la teoría de los signos*. Barcelona: Montesinos.

Schleiermacher, F. (2002). *Los discursos sobre hermenéutica*. Pamplona: Servicios de publicaciones de la Universidad de Navarra.

Schwarz, F. (2008). *Mitos, ritos, símbolos. Antropología de lo sagrado*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Solares, B. (2001). *Los lenguajes del símbolo: investigaciones de hermenéutica simbólica*. Barcelona: Anthropos.

_____. (2007). *Madre terrible. La diosa en el México antiguo*. Barcelona: Anthropos.

Spinoza, B. (1996). *Tratado lógico-político*. Madrid: Tecnos.

Trías, E. (1969). *La filosofía y su sombra*. Barcelona: Seix Barral.

Trevi, M. (1996). *Metáforas del símbolo*. Barcelona: Anthropos.

Todorov, Z. (1992). *Simbolismo e interpretación*. Caracas: Monte Ávila.

Urban, W.M. (1952). *Lenguaje y realidad. La filosofía del lenguaje y los principios del simbolismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Valleverdú, J. (2008). *Antropología simbólica. Teoría y etnografía sobre la religión*. Barcelona: UOC.

Vattimo, G. (1988). “Entrevista a Gianni Vattimo realizada por: Oñate, T. y Santiago-Bruno, O. G”. En: Anthropos, No. 10. Pp.147-155.

_____. (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.

_____. (1992). *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

_____. (1996). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa.

_____. (2003). *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Barcelona: Paidós.

_____. (2004). *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Barcelona: Paidós.

Vico, G. (1985). *Ciencia nueva. Vol. 1 y 2*. Barcelona: Ediciones Orbis.

Vidarte, F.J. y Fernando Rampérez, J. (2005). *Filosofías del siglo XX*. Madrid: Síntesis.

Wunenburger, J-J. (2003). *L'imaginaire*. Paris: PUF.

Zabala, S. (2005). “¿Qué significa pensar tras el giro lingüístico? La filosofía de Ernst Tugendhat”. En: *Endoxa*, 20. Pp.619-638.

Zolla, E. (1981). *Los arquetipos*. Caracas: Monte Ávila.

6. OBRAS DE CONSULTA.

Alcaraz Varó, E. & Martínez Linares, Ma. (2004). *Diccionario de lingüística moderna*. Barcelona: Ariel.

Cirlot, J-E. (1982). *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Labor.

Chevalier, J. & Gheerbrant, A. (2009). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder.

Esteban Calderón, D. (2004). *Diccionario de términos literarios*. Madrid: Alianza Editorial.

Fontana, D. (2003). *El lenguaje de los símbolos. Guía visual sobre los símbolos y su significado*. Barcelona: Blume.

Müller, M. & Halder, A. (1976). *Breve diccionario de filosofía*. Barcelona: Herder.

Lurker, M. (1994). *Introducción del diccionario gráfico de imágenes y símbolos de la Biblia*. Córdoba: El Almendro.

Matte Bon, F. (1995). *Gramática comunicativa del español. De la lengua a la idea. Tomo I*. Madrid: Edelesa.

Martin, K. (Ed.). (2011). *El libro de los símbolos. Reflexiones sobre las imágenes arquetípicas*. Madrid: Taschen.

Pavon, J. (2014). *Diccionario griego-español*. Madrid: VOX.

Poupard, P. (1997). *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Herder.

Revilla, F. (2012). *Diccionario de iconografía y simbología*. Madrid: Cátedra.

VV.A.A. (1992). *Enciclopedia italiana de filosofía*. Barcelona: Herder.

